

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 6

2012

108. Jahrgang

Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform

(Thomas Söding) Sp. 355

Exegese / Altes Testament Sp. 457

WILLI-PLEIN, Ina: Das Buch Genesis. Kapitel 12–50 (Jürgen Ebach)

VOLGGER, David: Und dann wirst du gewiss sterben. Zu den Todesbildern im Pentateuch (Egbert Ballhorn)

MARX, Alfred: Lévitique 17–26 (Dorothea Erbele-Küster)

RADEBACH-HUONKER, Christiane: Opferterminologie im Psalter (Egbert Ballhorn)

STROMBERG, Jacob: Isaiah After Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book (Ulrich Bergers)

Exegese / Neues Testament Sp. 463

SÖDING, Thomas: Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung (Boris Repschinski)

Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach, hg. v. Thomas J. KRAUS / Tobias NICKLAS (Marie-Luise Lakmann)

BAUER, Thomas Johann: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater (Friedrich W. Horn)

SCHERER, Hildegard: Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe (Torsten Jantsch)

LABAHN, Michael: Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logiquelle als erzählte Geschichte (Dietrich Rusan)

KIRSCHSLÄGER, Peter G.: Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (Manfred Lang)

DOCHHORN, Jan: Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung (Hans-Georg Gradl)

Kirchengeschichte Sp. 475

DACY, Marianne: The Separation of Early Christianity from Judaism (Rainer Kampling)

Athanasius Handbuch, hg. v. Peter GEMEINHARDT (Wolfgang Wischmeyer)

KRISMANEK, Hans-Bernd: Der Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral (Rade Kisić)

Benediktinisches Leben in Köln, hg. v. Marcel ALBERT (Norbert Köster)

Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. v. Eva DOLEŽALOVÁ / Robert ŠIMŮNEK (Jürgen Bärsch)

Theologiegeschichte Sp. 481

KLITZSCH, Ingo: Die „Theologien“ des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre (Stephan Ernst)

HEYDER, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron“ (Stephan Ernst)

Iohannis Alphonis de Segovia: Liber de substantia ecclesie, cura et studio José Luis NARVAJA SJ, prolegomenis instructis Santiago MADRIGAL TERRAZAS SJ (Ulli Roth)

Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Albrecht BEUTEL / Volker LEPPIN / Udo STRÄTER / Markus WRIEDT (Klaus Fitschen)

BRUNS, Katja: Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven. Kontexte (Patrick Becker)

HO-TSUI, Emmie Y. M.: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgenetische und systematische Erschließung (Andreas R. Batlogg)

Philosophie Sp. 490

Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, hg. v. Mariano DELGADO / Oliver KRÜGER / Guido VERGAUWEN (Dirk Evers)

BOYER, Pascal: The Fracture Of An Illusion. Science and the Dissolution of Religion, hg. v. Michael R. PARKER / Thomas M. SCHMIDT (Thorsten Moos)

DORRIEN, Gary: Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology (Benjamin Dahlke)

BINDSEIL, Christiane: Ja zum Glück. Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno (Peter Zimmerling)

DE SCHRIJVER, Georges: The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida (René Dausner)

Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit, hg. v. Ingolf U. DALFERTH / Stefan BERG (Harald Schroeter-Wittke)

Ökumene Sp. 500

WENZ, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 (Wolfgang Thönissen)

MAASSEN, Thorsten: Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Matthias Haudel)

Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltenebene, hg. v. Christoph RAEDEL (Thomas Hahn-Bruckart)

Maria. Evangelisch. Mit einem Nachdruck von Martin Luther: Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), hg. v. Thomas A. SEIDEL / Ulrich SCHACHT im Auftrag der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden zu Erfurt (Michael Hardt)

EILRICH, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes (Bert-ram Stubenrauch)

Religionswissenschaft/-soziologie Sp. 508

TWORUSCHKA, Udo: Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker (Vasilios N. Makrides)

PICKERING, William S. F.: Durkheim's Sociology of Religion (Thomas Schmidt-Lux)

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, hg. v. Gert Pickel / Kornelia Sammet (András Máté-Tóth)

MÜLLER, Hannelore: Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas (Gerhard Wedel)

KOVACHEVA, Eva: Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre (Anna Tessmann)

WILKE, Annette / MOEBUS, Oliver: Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism (Xenia Zeiler)

KEEL, Hee-Sung: Meister Eckhart. An Asian perspective (Yoshiki Koda)

Religion und Gesellschaft Sp. 520

Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, hg. v. Adrian LORETAN (Nicole Wolf)

FISCHER, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat (Dorothee de Nève)

WÜSTENBERG, Ralf K.: Bonhoeffer and Beyond. Promoting a Dialogue Between Religion and Politics (Peter Zimmerling)

FRIESE, Sebastian: Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda (Ben Khumalo-Seegelenken)

Kurzrezensionen Sp. 527

20 ✓

Die Zeit für Gottes Wort

Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform

Von Thomas Söding

1. Die hermeneutische Herausforderung

Kein anderes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils hat so viel Zeit gebraucht, um verabschiedet zu werden, wie *Dei Verbum*.¹ Kein anderes hat auch so viel Zeit gebraucht, um als theologisches Schlüsseldokument des Konzils erkannt zu werden. *Dei Verbum* ist prinzipieller als die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, abstrakter als die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, theoretischer als die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Aber weil die Offenbarungskonstitution das Wort Gottes zum Thema hat, legt sie die theologische Basis der Liturgiereform; weil sie das aktive Hören des Wortes Gottes qualifiziert, dringt sie zum Kern der Ekklesiologie vor; weil sie auf die Vergegenwärtigung des Gotteswortes zielt, begründet sie das vitale Interesse an kritischer, demütiger und solidarischer Zeitgenossenschaft. Sie ist ebenso eng mit den Dekreten zum Ökumenismus, zum interreligiösen Dialog und zur Religionsfreiheit verbunden, denn die Grundorientierung an der Heiligen Schrift ist ökumenisch entscheidend; die positive Würdigung des Alten Testaments ist ein wichtiger Baustein für die Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses; die Weite des Offenbarungsbegriffs erlaubt eine Anerkennung des Wirkens des Geistes außerhalb des Gottesvolkes ohne jede Relativierung seines Wirkens innerhalb der Kirche; die konstitutive Bedeutung des Hörens, die von der Offenbarungskonstitution herausgearbeitet wird, begründet eine Anthropologie der Freiheit und Personalität, die an den Grenzen der Kirche nicht enden kann, sondern sie ihrerseits herausfordert. *Dei Verbum* markiert die theologische Mitte des Konzils; die Offenbarungskonstitution muss deshalb aus dem Ganzen des Konzils heraus interpretiert werden.²

Die lange Entstehungszeit erklärt sich aus den harten Konflikten, die zwischen den Reformern und den Traditionalisten über den Begriff der Offenbarung ausgetragen worden sind.³ Die starken Spannungen, die der Text aufweist, weil sich die Reformer nicht durchgängig durchgesetzt haben⁴, haben seine Rezeption verzögert und belasten sie bis heute. Wenn irgendwo die „Hermeneutik der Reform“ greifen muss, die Benedikt XVI. von einer „Hermeneutik [...] des Bruchs“ abgesetzt hat⁵, dann bei der Offenbarungskonstitution.⁶

Das Postulat einzulösen ist jedoch alles andere als selbstverständlich. Denn es fordert einerseits, das II. Vatikanum in die Geschichte der Konzilien, des Lehramtes und der Theologie einzuordnen, ohne seinen Neuanfang zu relativieren, und andererseits, die Interpretation des Konzils produktiv werden zu lassen, ohne die Substanz seiner Beschlüsse zu tangieren.

Beide Forderungen sind prekär, weil diejenigen, die in den Debatten um die Rekonziliation der Piusbrüder⁷ vom Standpunkt des Kon-

zils aus argumentieren, nicht in die Falle tappen dürfen, um der Verteidigung seiner Errungenschaften willen bei ihm stehen zu bleiben, ohne es in derselben Dynamik der Tradition zu verstehen, die es zu beschreiben unternommen hat. Diese Gefahr zu vermeiden setzt voraus, die Grundfrage, die das Konzilsdokument beantworten will, zu einem Kriterium seiner theologischen Auslegung zu machen. Es ist die Frage, wie Gottes Wort in die Zeit eintritt und alle Zeit hindurch als lebendiges Wort Gottes gesagt und gehört, verstanden und geglaubt werden kann.⁸ Die Antwort kann immer nur „heute“ gegeben werden und immer nur so, dass dieses „Heute“ nicht verabsolutiert, sondern auf die Vergangenheit und Zukunft der Zeit bezogen wird, die Gottes Wort schenkt und deutet, füllt und öffnet. Deshalb ist *Dei Verbum* erstens daran zu messen, wie es die Herkunft und die Vermittlung, den Inhalt und die Form des Gotteswortes beschreibt, sodass ein theologisch qualifiziertes *aggiornamento* begründet wird; es ist aber zweitens auch daran zu messen, wie es das „Heute“ sieht, in dem das Wort Gottes ankommen soll, das von weit her kommt und weit hin führt. Gegenwärtig scheint die größte Schwierigkeit darin zu bestehen, die Eindeutigkeit der Frohen Botschaft mit der Vielfalt des Lebens zu vermitteln, die im globalen Maßstab immer deutlicher vor Augen tritt. Paulinisch und johanneisch formuliert geht es um das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit (Gal 2,4f; Joh 8,32). Ob diese Vermittlung eine Aporie oder der Königsweg moderner Theologie ist, steht zur Debatte. Welche Etappe *Dei Verbum* vermisst, muss bestimmt werden.

2. Der theologische Ort

Mit dem Thema der „Offenbarung“ nimmt das II. Vatikanum ein zentrales theologisches Stichwort der Neuzeit auf.⁹ Durch die Kritik der Aufklärung an der religiösen Grundüberzeugung, dass es zwischen Gott und den Menschen eine reale Kommunikation gibt, die letztendlich über das ganze Leben entscheidet, wurde es notwendig, die Art dieser Beziehung eigens zu reflektieren. Im Westen ging man weniger auf die biblische Kategorie der Epiphanie zurück, die für den Osten charakteristisch ist, als auf die gleichfalls biblische Kategorie der Apokalypse. Während die Grundstruktur des Epiphanen das Durchscheinen des Göttlichen im Geschöpflichen ist, ist die Grundstruktur des Apokalyptischen das Durchbrechen des Weltlichen durch das Göttliche. Das hat den – scheinbaren oder wirklichen – Vorteil des Klaren, wirft aber das enorme Problem der Vermittlung auf. Die Gefahr des Fundamentalismus ist mit Händen zu greifen.

2.1 Der Duktus von *Dei Filius*

Das Erste Vatikanische Konzil hat den katholischen Begriff der Offenbarung durch eine doppelte Frontstellung gegen den Fideismus und den Rationalismus zu bannen versucht. Die „Dogmatische Konstitu-

¹ Vgl. Helmut HOPING, „Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung“, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, hg. v. Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg/Basel/Wien 2005, 695–831.

² Die folgenden Überlegungen weiten das Spektrum eines Beitrages zum Wiener Konzil-Symposium 2012 aus: „Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach *Dei Verbum*“, in: *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, hg. v. Jan-Heiner Tück, – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 656 S., geb. € 24,99 ISBN: 978-3-451-32568-7, 423–448.

³ Sie zeigen sich deutlich in den Kommentaren der Zeitzeugen; vgl. Henri DE LUBAC, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution «Dei verbum» du Concile Vatican II*, Paris 1983 (dt. 2001); Joseph RATZINGER (prooem., cap. I–II; VI), Alois GRILLMEIER (cap. III), Béda RIGAU (cap. IV–V), in: *LThK.E 2* (1967), 504–583.

⁴ Akzentuiert von Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993), 271–290; Gunther WENZ, *Offenbarung. Studium Systematische Theologie II*, Göttingen 2005, 36f.

⁵ Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 173), Bonn 2005.

⁶ Vgl. Christoph THEOBALD, „L'herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique“, in: *Recherche de Science Religieuse* 100 (2012), 65–84.

⁷ Vgl. *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise* (Theologie kontrovers), hg. v. Wolfgang BEINERT, Freiburg/Basel/Wien 2009; *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (QD 236), hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Wien 2010.

⁸ Herausgearbeitet von Maximilian HEIM, „Offenbarung als lebendiges Wort Gottes – Wort des lebendigen Gottes. Die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel“, in: *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ im katholisch-orthodoxen Dialog. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.*, hg. v. Michaela HASTETTER / Logan MOGA / Christoph OHLY unter Mitarbeit von Achim BUCKENMAIER, – St. Ottilien: EOS 2012, 262 S., geb. € 28,00 ISBN: 978-3-8306-7541-9, 15–30. Heim rekurriert auf den Offenbarungs- und Traditionsbegriff Ratzingers, dessen Grundzüge auf seine Habilitation zurückgehen; vgl. jetzt: Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 912 S., geb. € 65,00 ISBN: 978-3-451-30130-8.

⁹ In die exegetischen Grundlagendiskussionen zurückgespiegelt und sowohl ökumenisch-theologisch wie biblisch-theologisch vom Glaubensbegriff her rekonstruiert von Mark W. ELLIOTT, *The Reality of Biblical Theology* (Religion and Discourse, 39), – Oxford/Bern: Peter Lang 2007, 386 S., pb. € 72,20 ISBN: 978-3-03911-356-9. Neue Stimmen evangelischer Theologie versammelt *Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion*, hg. v. Christof LANDMESSER / Andreas KLEIN, – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012, 143 S., kt. € 30,00 ISBN: 978-3-7887-2567-9; sie zeigen die bleibende Brisanz der alten Grundfrage, wie sich Glaube und Vernunft zueinander verhalten. Eine konstruktivistische Rekonstruktion auf der Basis der Bibel entwickelt Udo SCHNELLE, „Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten“, ebd. 119–137.

tion *Dei Filius* über den katholischen Glauben“ (1870)¹⁰ setzt im Kap. über die Offenbarung (DH 3004–3007) so an, dass die Möglichkeiten der natürlichen Gotteserkenntnis affirmiert, aber von der spezifischen Offenbarung des Willens Gottes unterschieden werden (DH 3004–3005). Diese „übernatürliche“ Offenbarung wird sofort unter dem Aspekt ihrer inhaltlichen Vollständigkeit thematisiert und ohne weiteres mit dem Glaubenswissen der Kirche identifiziert, das ihr „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“ zuteil geworden ist (DH 3006). Daraus folgt einerseits, dass die Kirche die Kanonizität der Bibel nicht kreiert, sondern affirmiert (DH 3006), aber auch andererseits, dass sie die entscheidende Instanz der rechten Auslegung „in Fragen des Glaubens und der Sitten“ ist (DH 3007). In den zugehörigen *canones* werden diejenigen, die eine natürliche Theologie (DH 3026), die Möglichkeit einer Belehrung der Menschen durch göttliche Offenbarung (DH 3027), die Realität einer gnadenhaften übernatürlichen Gotteserkenntnis (DH 3028) und den tridentinischen Bibelkanon (DH 3029) leugnen, mit dem Anathema belegt.

Dieser Stil ist typisch. Die klassischen Konzilien konzentrieren sich auf Strittiges. Sie wollen definieren, was nicht katholisch ist. Sie maßen sich nicht an, der Weisheit letzter Schluss zu sein; sie trauen sich aber zu, nach relativ kurzen Erklärungen zur Sache ein klares Urteil zu fällen: nicht so sehr darüber, was der katholische Glaube ist, als vielmehr darüber, was er nicht ist. Diese Definitionen sind wie Leitplanken, die vor dem Absturz schützen sollen. Sie lassen Raum für Neuerungen; aber sie motivieren nicht selbst, nach vorne zu gehen, sondern warnen nur davor, aus dem großen Strom der Tradition herauszusteigen.

2.2 Der Neuansatz von *Dei Verbum*

Das Zweite Vatikanum schreibt das Erste fort, indem es das Offenbarungsthema aufnimmt. Aber es spricht eine andere Sprache, wählt einen anderen Stil und entwickelt einen anderen Begriff. Deshalb ist die Fortschreibung ein dramatischer Fortschritt. Man kann von einem Paradigmenwechsel sprechen, wenn man die „Struktur der wissenschaftlichen Revolution“ zu übertragen bereit ist¹¹: dass die Neuerung nicht nur in der Integration neuer Beobachtungen und Ansätze, sondern v.a. in einem neuen Vorzeichen besteht, unter dem auch Altbekanntes neu arrangiert und dadurch neu adaptiert, akzentuiert und aktualisiert wird.

Das II. Vatikanum nimmt neue Eindrücke auf, positive und negative. Zu den negativen Erfahrungen gehören die überzogenen Ansprüche der Päpstlichen Bibelkommission, die nicht nur mit den Mitteln des kirchlichen Disziplinarrechts wissenschaftliche Kontroversen zu entscheiden versucht, sondern auch den Radius lehramtlicher Kompetenz überdehnt hat, weil sie ihn – in der festen Überzeugung, die besseren Argumente zu haben – auf klassisch historische und philologische Fragen der Einleitungswissenschaft ausgedehnt hat.¹² Erst Pius XII. hat in *Divino afflante Spiritu* die Maßstäbe zurückzurücken begonnen (DH 3825–3831), indem er daran erinnert hat, dass „unter dem vielen, was in den heiligen Gesetz-, Geschichts-, Weisheits- und Prophetenbüchern dargelegt wird, nur wenig ist, dessen Sinn von der Autorität der Kirche erklärt wurde“ (DH 3821). Im Kern muss dies auf die zentralen Glaubens- und Sittenfragen bezogen werden, von denen bereits *Dei Filius* gesprochen hatte (DH 3007).

Wichtiger noch ist die Aufnahme positiver Eindrücke durch die Bibelbewegung, die Liturgische Bewegung und die Ökumenische Bewegung, aber auch durch das soziale Engagement in demokratischen und undemokratischen Gesellschaften.¹³ Nicht zuletzt hat die Theologie einen starken Einfluss ausgeübt. Durch die Dialektische Theologie und mehr noch durch die Kirchliche Dogmatik Karl Barths wurde deutlich, welche intellektuelle und spirituelle Kraft eine pro-

testantische Wort-Gottes-Theologie gewinnen konnte. Durch Augustin Bea (1881–1968) wurde deutlich, wie viel Substanz eine Ökumenische Theologie hat, die sich an der Bibel orientiert. Durch die französische Patristik, insbes. durch Henri de Lubac (1896–1991), Yves Congar (1904–1994) und Jean Daniélou (1905–1974) wurde deutlich, welche grandiosen Alternativen zur Neuscholastik bestehen¹⁴, die in der römischen Schultheologie dominierte.

Freilich bedurfte es einer Palastrevolution, um das vorbereitete Schema der Kurie auszuromanovieren. Der Kölner Kardinal Josef Frings (1887–1978), der sich von Paul Mikat (1924–2012) und Joseph Ratzinger (*1927) beraten lassen, spielte eine Schlüsselrolle. Die revolutionären Vorgänge sind inzwischen genauestens untersucht worden.¹⁵

Im Ergebnis zeigt sich ein neuer Typ von Dogma – nicht nur in *Dei Verbum*, sondern auch in den anderen Dokumenten des II. Vatikanums. Er zielt weniger auf Definitionen denn auf Erklärungen; er grenzt nicht aus, sondern schließt auf. Die Offenbarungskonstitution ist ein Bekenntnis: Sie legt vom Glauben Zeugnis ab; sie zeigt, was der Glaube glaubt, wie und weshalb. Sie will den Glauben nicht beweisen, sondern aufweisen. Dadurch lädt sie zum Glauben ein.

2.3 Das pastorale Ziel

Das Konzil verfolgt von Anfang bis Ende ein pastorales Ziel – nicht indirekt, sondern direkt. Deshalb ist es zwar berechtigt, zwischen dem juristischen Status verschiedener Typen von Konzilsdokumenten zu unterscheiden, aber nicht zwischen pastoralen und dogmatischen Charakteren. Das gesamte Konzil ist ein Pastoralkonzil; es deckt beispielhaft den dogmatischen Status der Pastoral und den pastoralen Grundsinn des Dogmas auf.¹⁶ Wenn man es paulinisch formuliert, dient die Lehre dem Aufbau der Kirche, und ihre Liturgie, ihre Mission, ihre Diakonie ist der Ort, die Wahrheit des Glaubens zu entdecken.

Dei Verbum ist eine „Dogmatische Konstitution“. Als solche will sie nicht nur eine Klärung zur Sache liefern, sondern den Glauben der Kirche darlegen und fördern. Schon die Anlage zeigt dies: Das erste Kap. handelt „Von der Offenbarung selbst“, das zweite von deren „Weitergabe“, das dritte von der Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift, das vierte vom Alten, das fünfte vom Neuen Testament, das sechste von der Heiligen Schrift im Leben der Kirche. Der Satz am Schluss markiert das Ziel des gesamten Unterfangens: „Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes, welches ‚bleibt in Ewigkeit‘ (Jes 40,8; vgl. 1Petr 1,23–25)“ (DV 26). Hier schließt sich der Kreis vom ersten Satz aus: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unserer Gemeinschaft. Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus‘ (1Joh 1,2–3)“ (DV 1). Vom Ausgangs- zum Zielsatz erstreckt sich der Gedankengang der Konstitution – und bricht das Dogma selbst in einer gedanklichen Bewegung auf, die vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes (oder besser: dem Glauben daran) vorgezeichnet ist.¹⁷

Dei Verbum löst sich von dem ursprünglichen Projekt, nur die Quellen der Offenbarung zu beschreiben und die Lehraufsicht der Bischöfe zu betonen; die Konstitution redet nicht nur von der Offenbarung, sondern vom Wort Gottes; sie setzt den Inhalt der Offenbarung nicht einfach voraus, sondern qualifiziert ihn; sie ist nach wie vor an

¹⁴ Vgl. *Storia della Teologia III*, hg. v. Rino FISICHELLA, Bologna 1996.

¹⁵ Auf die Anfänge konzentriert sich Karim Schelkens, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis* (1960–1962) (Brill's Series in Church History, 41). – Leiden/Boston: Brill 2010. (X) 295 S., geb. \$ 140,00 ISBN: 978-90-04-18105-2. Vgl. aber auch Jared Wicks, „Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964“, in: *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, hg. v. Daniel KENDALL / Stephen DAVIS, New York 2001, 109–125; DERS., „Pietar Smulders and Dei Verbum“, in: *Gregorianum* 82 (2001), 241–297. 559–593; 83 (2002), 225–267; 85 (2004), 242–277; 86 (2005), 92–134.

¹⁶ Vgl. Jan-Heiner Tück, „Ein ‚reines Pastoralkonzil‘? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II“, in: *Communio* 41 (2012), 441–467.

¹⁷ Nachgezeichnet und systematisch reflektiert von Peter HÜNERMANN, „Tradition – Einspruch und Neugewinn“, in: *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (QD 133), hg. v. Dieter WIEDERKEHR, Freiburg/Basel/Wien 1991, 45–68.

¹⁰ Grundlegend: Hermann-Josef POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*. Die Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburger theologische Studien, 87), Freiburg/Basel/Wien 1968.

¹¹ Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967 u. ö.

¹² Zur offiziellen Lesart vgl. *Pontificia Commissione Biblica*, Atti delle Giornate Celebrative per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica (Collana Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2003.

¹³ Von dorthier schlüsselt Christoph THEOBALD seine Interpretation auf: „*Dans les traces ... de la constitution „Dei Verbum“ du concile Vatican II*. Bible, théologie et pratique de lecture (Cogitatio fidei, 270). – Paris: Cerf 2009. 206 S., pb. € 22,00 ISBN: 978-2-204-08986-9.

der Interpretationsgemeinschaft der Kirche brennend interessiert, sieht sie aber in erster Linie als Hörerin des Wortes und dann erst als Hüterin seiner Wahrheit; *Dei Verbum* öffnet den Blick für die verschiedenen Formen der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, ohne für die eine oder andere ein Monopol zu behaupten; die Konstitution will das Verstehen des Glaubens nicht abschließen, sondern aufschließen, ja aufrütteln.

Dei Verbum entspricht in seinem Stilwechsel nicht nur einer Anforderung moderner Kommunikation: den eigenen Standpunkt dialogisch zu explizieren, ohne zu vereinnahmen oder auszugrenzen; die Offenbarungskonstitution vollzieht auch eine große Bewegung der Theologie nach: weg von der Apologie, als ob es einen neutralen Standpunkt gäbe, von dem aus die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen wäre, hin zu seiner positiven, kritischen, konstruktiven Darstellung, die als solche die denkbar beste Verteidigung ist.¹⁸ Die heutige Kommunikation setzt auf genau das aktive Hören und Verstehen, das *Dei Verbum* vom ersten Satz an stark macht.

3. Die Suche nach einer Methode

Der neue Stil der Konstitution verlangt eine neue Methode. Sie muss sich an den Spannungen, die *Dei Verbum* aufweist, bewähren. Es reicht nicht, sie als Indikatoren theologischer Widersprüche zu identifizieren. Weil *Dei Verbum* ein Konzilstext mit hohem Autoritätsanspruch ist, entscheidet sich seine Rezeption an der Frage, welchen Stellenwert die Spannungen haben, wie sie theologisch zu verstehen sind und wie sie hermeneutisch fruchtbar gemacht werden können. Der Kampf der Interpretation tobt. Er braucht klare Regeln.

Welche Methode aber ist angemessen? Die Frage wird selten diskutiert; desto stärker sind die subkutanen Wirkungen ungeklärter Voraussetzungen. Fatal wird es, wenn *Dei Verbum* so interpretiert wird, wie man *Dei Filius* auslegen muss. Eine neuscholastische Hermeneutik muss bei einem nachscholastischen Text scheitern. Das geschieht regelmäßig, wenn mehr nach griffigen Formeln als nach komplexen Argumenten gesucht wird und wenn einzelne Sätze oder Begriffe aus dem Zusammenhang gerissen werden, um abweichende Positionen auszugrenzen oder mangelnde Konsistenz zu kritisieren. In der Aula und in den Arbeitsgruppen ist jedes Wort auf die Goldwaage gelegt worden; aber die Diskussion hat sich immer wieder an verschiedenen Schemata, also an Konzepten entzündet, in denen die einzelnen Sätze und Orte ihren Platz finden. Das muss methodisch berücksichtigt werden.

Vielleicht kann die Dogmatik ein wenig von der Exegese lernen. Sie kann zwar deren Prinzipien und Techniken nicht eins zu eins übernehmen, muss aber garantieren, dass sie nicht unter dem methodologischen Niveau der Bibelwissenschaft agiert. Im Blick auf den Text und die Interpretationskonflikte, die er ausgelöst hat, scheinen einige Regeln von besonderer Bedeutung zu sein, die kein Spezialwissen der Bibelwissenschaft sind, sondern allgemeine Prinzipien der Philologie, die an der Heiligen Schrift nur besonders intensiv erprobt worden sind.

Erstens: Es gilt das geschriebene Wort.¹⁹ Zwar kann man – als Augenzeuge oder Nachgeborene – einen „Geist des Konzils“ beschwören, der die Interpretation leiten soll. Tatsächlich sind die Dogmen immer ein Zeugnis des Glaubens ihrer Zeit gewesen; *Dei Verbum* macht keine Ausnahme. Aber ähnlich wie in der Heiligen Schrift ist das Medium des Geistes der Buchstabe: in diesem Fall das lateinische Original (unabhängig von der Frage, in welcher Sprache die *drafter* gedacht und ursprünglich geschrieben haben). Jede Übersetzung ist eine Krücke; jede Interpretation muss sich am Text ausweisen. Im Zweifel entscheidet der Wortlaut. Die Spekulationen, ob ein so fundamentaltheologisch ambitionierter Text wie *Dei Verbum* überhaupt an der Zeit ist und ob die Offenbarungskonstitution das trojanische Pferd der Konservativen oder der heimliche Triumph der Progressiven ist, sind weitgehend fruchtlos.

Zweitens: Texte entfalten ihre Bedeutung in Situationen. Man kann *Dei Verbum* als Quelle für eine Art Mentalitätsgeschichte der kath. Theologie Mitte des 20. Jh.s lesen und würde zu interessanten Ergebnissen kommen. Aber die Konzilsexegese muss den umgekehrten Weg gehen. Sie muss auch ein Dogma, wie *Dei Verbum* eines ist, geschichtlich verstehen. In den älteren Konzilien muss man die Geg-

ner kennen, um die Dogmen verstehen zu können; in *Dei Verbum* muss man differenzierter fragen: Welches Bild der Welt und der Kultur, des Judentums und des Christentums, der Bibel und der Exegese die Konstitution hat, ist bis in die verborgenen Voraussetzungen, die hintergründigen Fragestellungen, die offensichtlichen Begrifflichkeiten und die klaren Propositionen hinein durch und durch zeitbedingt. Das muss „exegetisch“ aufgewiesen werden. Es ist gerade der Weg, festzustellen, was der Text über den Tag hinaus sagt, welche Richtung er weist und welchen Weg die Kirche tatsächlich genommen hat. Ohne den Boom der heilsgeschichtlichen Theologie auch im Protestantismus, ohne die Krise des Antimodernismus, ohne die Renaissance der kath. Theologie, v. a. in Frankreich, ohne das „Erwachen der Kirche in den Seelen“²⁰ hätte *Dei Verbum* nicht entstehen können. Andererseits geht die Offenbarungskonstitution mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass die Bibel in der Kirche prinzipiell bekannt und anerkannt ist. Weder der religiöse Analphabetismus noch die radikale Bibelkritik, weder Fundamentalismus noch der Relativismus stehen als Gefahren und Herausforderungen vor Augen. Das ist typisch für die Zeit, ist aber nicht mit der Zeit obsolet geworden, sondern verlangt nach einer neuen Situierung.

Drittens: Der Kontext entscheidet über den Sinn. Zweifellos gibt es das Lexikon. Die Grundbegriffe der Theologie, die *Dei Verbum* verwendet, sind klar. Aber ihr Zusammenhang ist entscheidend. In ihm gewinnen sie eine neue Bedeutung. *Dei Verbum* gibt nichts von dem auf, was *Dei Filius* gesagt hat; aber durch die neue Anordnung gewinnt alles einen neuen Sinn. Es hilft nichts, auf die *auctoritates* in den Anmerkungen zu verweisen und einzelne Übernahmen zu markieren, um – so oder so – die Kontinuität zu beschwören. Es braucht vielmehr einen Blick fürs Ganze, um das Einzelne zu gewichten. Die berühmte – freilich selten beherzigte – Aussage, das „Studium des heiligen Buches [sei] gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 24; vgl. OT 16)²¹, stammt ursprünglich aus der jesuitischen Reformbewegung; dort sollte sie der Gegenreformation theologischen Tiefgang verleihen. Sie wird in der (vom Konzil zitierten) Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* Leos XIII. (AAS 26 [1893/94] 283; EnchB 114) aufgegriffen, um dem Optimismus, gute Exegese werde die Wahrheit des katholischen Glaubens befördern, Ausdruck zu verleihen. Sie gerät bei Benedikt XV. in der Enzyklika *Spiritus Paraclitus* (AAS 12 [1920] 409; EnchB 483) unter den Druck, die Exegese an die Autorität des Lehramtes zu binden. Erst im II. Vatikanum wird sie mit der pastoralen Aufgabe der gesamten Theologie verbunden und von der grundlegenden Bedeutung der Heiligen Schrift her auf die Vergegenwärtigung des Wortes Gottes bezogen.

Viertens: Form und Inhalt bilden eine Einheit. *Dei Verbum* hat eine narrative Grundstruktur. Die Konstitution erzählt in den beiden ersten Kap. die große Geschichte des Logos und charakterisiert in den folgenden drei Kap. die Heilige Schrift, in der diese Geschichte im Original erzählt wird, bevor sie im letzten Kap. dort landet, wo sich das „Heute“ des Verstehens ereignet: in der Kirche. Mithin müssen die einzelnen Kap. als Stationen eines Weges gesehen werden, auf dem die Kirche lernen soll, was sie am Wort Gottes hat und weshalb sie es verkünden kann. Alles, was über das weitere Walten des Wortes und die Weitergabe der Offenbarung gesagt wird, muss auf dieses Ziel hin und von ihm her gedeutet werden. Auch die Ekklesiozentrik der Bibel-Hermeneutik erklärt sich aus diesem Interesse, den Glauben durch das Hören auf Gottes Wort zu vitalisieren und die Kirche dadurch, paulinisch gesprochen, aufzubauen.

Fünftens: Es gibt einen Primat der Synchronie vor der Diachronie. Zwar sind alle Arbeiten zur Entstehungsgeschichte der Konzilstexte von großer heuristischer Bedeutung. Gerade am Beispiel von *Dei Verbum* spiegeln sich in ihnen die Lernprozesse, die das Konzil selbst durchlaufen hat; kein Kommentar verzichtet darauf, die verschiedenen Phasen der Genese zu dokumentieren. Aber der Blick auf die Quellen (die dokumentierten und die nicht dokumentierten) darf den Blick auf den kanonischen Endtext nicht trüben. Er spricht für sich. Die „Literarkritik“ dient dazu, den vorliegenden Text besser zu verstehen, nicht mehr und nicht weniger.

Sechstens: Zwischen Autorintention, Textsinn und Leserrezeption ist zu unterscheiden. Es ist gut, dass die Eindrücke vieler Bischöfe und

¹⁸ Vgl. Markus KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens*. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2009.

¹⁹ Vgl. Michael BÖHNKE, „Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Catholica* 65 (2011), 169–183.

²⁰ Romano GUARDINI, „Das Erwachen der Kirche in den Seelen“, in: *Hochland* 19 (1922), 257–267.

²¹ Vgl. Louis LELOIR, „La Sainte Écriture, âme de toute la théologie“, in: *Seminarium* 18 (1966), 880–892; José-Maria LERA, „Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de este frase“, in: *Miscellanea Comillas* 41 (1983), 409–422.

Berater, ihre Reflexionen und Meditationen überliefert sind.²² Aber sie sind für die Auslegung nicht maßgeblich. Alle Voten der Zeitgenossen sind von großer Bedeutung, um das *setting* des Dokumentes einzuschätzen. Aber in der Textinterpretation sind sie prinzipiell gleichberechtigt mit allen anderen, die sich kompetent äußern. Das gilt auch in dem spektakulären Fall, dass einer der wichtigsten Kommentatoren und (wie man inzwischen wissen kann) direkten wie indirekten Schreiber²³ heute Papst ist.²⁴ Jeder Text gewinnt einen Sinn, der über die unmittelbaren Ansichten seiner Autoren hinausgeht – weil er Schriftform erlangt hat und dadurch ein relatives Eigenleben führt. In den Wirkungen, die er auslöst, zeigen sich sein Potential und seine Qualität gerade in dem Maß, wie er nicht einfach benutzt und zweckentfremdet, sondern studiert und interpretiert wird.

Die Methodik kann helfen, den Ansatz der Konstitution zu identifizieren, die wichtigsten Probleme der Interpretation zu reflektieren und die Richtung der Rezeption zu diskutieren.

4. Der theologische Duktus

Dei Verbum traut sich zu, aufzugreifen und zu präsentieren, was durch die Offenbarungskritik des 19. Jh.s zutiefst fraglich geworden, aber durch die Philosophie Kants, Fichtes und Hegels auch neu zu denken möglich geworden war: dass es Gottes Wort gibt; dass es gesagt und gehört wird; v.a.: dass es wahr ist. Anders als *Dei Filius* beginnt *Dei Verbum* nicht mit der Erklärung, dass ein zugleich intellektuelles und moralisches Problem habe, wer nicht durch den kritischen Gebrauch seines Verstandes zur Einsicht in die Existenz Gottes gelange. Vielmehr zeigt es die Welt, wie der Glaube sie sieht, und den Glauben, wie er in der Welt möglich ist. Von Anfang an wird die Perspektive klar: Es ist die der hörenden Kirche, die das, was sie vernommen hat, nicht für sich behält, sondern weitergibt.

4.1 Der theologische Weg

Dei Verbum muss seines pastoralen Anliegens wegen – und gegen die üblichen Lesegewohnheiten – theologisch vom Schlusskap. her rekonstruiert werden. Es behandelt „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“. Dort wird das, was die Kirche als Verheißung im Schatz ihres Glaubens gefunden hat, als Selbstverpflichtung formuliert: dass sie vom Wort Gottes vitalisiert wird und deshalb alles tun muss, um ihr Gehör und ihre Sprache zu trainieren. Die Liturgie wird genauso angesprochen wie die Verkündigung (DV 21.24), die Bibelkenntnis des Kirchenvolkes (DV 22), die Kunst der Schriftauslegung, die v.a. den Predigern und Katecheten zugutekommen soll (DV 23), die Orientierung der gesamten Theologie an der Heiligen Schrift (DV 24), die Notwendigkeit eines gründlichen, ebenso theologisch fundierten wie spirituell aufgeschlossenen Schriftstudiums all derer, die mit dem Dienst der Verkündigung beauftragt sind (DV 25). Das alles ist zwar rein positiv und im Modus der guten Vorsätze formuliert, aber doch auch ein verstecktes Eingeständnis, wo es überall hapert, und ein Appell, was alles verbessert werden muss, damit die Kirche auf dem entscheidenden Feld der Verkündigung umsetzen kann, was ihre Mission ist: „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein (LG 1). Deshalb kann es nicht verwundern, dass unter dem Pontifikat des Konzilstheologen Joseph Ratzinger die Weltsynode der Bischöfe auf ihren beiden letzten Versammlungen die Themen „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“²⁵ und „Neuevangelisierung“²⁶ gestellt bekommen

haben. Auf beiden Feldern werden Konsequenzen aus *Dei Verbum* gezogen.

Dei Verbum hat die Verpflichtung der Kirche auf das Wort Gottes betont, die in der Verheißung des Glaubens begründet ist, aber die Theologie des Wortes Gottes nicht mit der Ekklesiologie identifiziert. Dafür hat Kap. 1 Sorge getragen. Es beginnt mit der neuzeitlichen Kategorie der Selbstoffenbarung (DV 2); sie soll klären, dass Gott in Jesus nicht lediglich etwas oder jemanden, sondern sich selbst aus seinem Geheimnis heraus offenbart und sich darin denen gegeben hat, die zu Hörern des Wortes werden sollen. Die folgenden Kap. sind – auch wenn viel Johannes zitiert wird – im Wesentlichen paulinisch geprägt. Das kann nicht überraschen, weil der Völkerapostel der neutestamentliche Theologe des Glaubens ist, der das Heilsgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu theologisch, christologisch und pneumatologisch so durchdacht hat, dass seine geschichtlichen Konkretionen mit seinen transzendentalen Dimensionen zusammengehörig erscheinen und so die Torheit und Weisheit Gottes mit der Torheit wie dem Verstand des Menschen und die Freiheit des Glaubens mit der Gemeinschaft der Kirche vermittelt wird.

Das erste Kap. von *Dei Verbum* folgt dem Duktus des Römerbriefes, in katholischer Lesart. Was Paulus in Röm 1,18–3,20 kritisiert, die Ungerechtigkeit, die in einer selbstverschuldeten Vertauschung Gottes mit Götzen wurzelt, wird in DV 3 von der positiven Voraussetzung der prophetischen Kritik her erschlossen: dem Wirken des Logos in der Schöpfung und in der Kultur. Was Paulus als Beleg für die rechtfertigende Kraft des Glaubens anführt, die Geschichte Abrahams (Röm 4), wird im selben Paragraphen als Etappe der Heilsgeschichte gelesen, die jenseits von Eden zu Gott führt. Was Paulus kreuzes- und auferweckungstheologisch begründet und soteriologisch in der Rechtfertigungslehre konkretisiert, die Offenbarung des Evangeliums (Röm 5–8), wird in DV 4 (unter Rekurs auf Johannes) inkarnatorisch entfaltet. Was Paulus als Glaube versteht, die Bekehrung und das Bekenntnis, das Vertrauen und die Bekehrung einzelner in der Gemeinschaft des Gottesvolkes, wird mit einer starken Akzentuierung der Zustimmung zur Wahrheit als Glaubensgehorsam (Röm 1,5) ausgeführt. Durch die paulinische Denkstruktur kommt ein dynamischer, kommunikativer Begriff der Offenbarung Gottes ins Spiel, der die Menschen in ihrer Freiheit (DV 5) gewinnen will.

Das zweite Kap. konzentriert sich auf die Frage, wie in der Kirche das Wissen um dieses Geschehen gehütet werden kann. Der Aspekt ist die „Weitergabe“ (*transmissio*) der Offenbarung. Der erste Satz gibt die Richtung vor: „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehr erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden.“ (DV 7) Damit kommt die Kirche ins Spiel. Der Gestus ist affirmativ. Der Stil ist weniger konfessorisch als deklaratorisch. Schon der erste Paragraph verbindet in direkter Linie die Apostolizität, den Kanon und die apostolische Sukzession (DV 7). Der nächste Paragraph konzentriert sich auf das „Dass“ der Offenbarung und bestimmt es als „alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehr“ (DV 8). Der Blick richtet sich nicht auf mögliche Probleme bei der Überlieferung und Verbreitung des Evangeliums, sondern ganz im Gegenteil auf den Fortschritt im Verstehen. Damit kommt unzweideutig die Dynamik der Überlieferung zum Ausdruck, freilich nur in positiver Hinsicht. Unter dem Vorzeichen der Tradition wird dann auch die Heilige Schrift gesehen (DV 9). Weil der Blick auf die „Weitergabe der Offenbarung“ gerichtet ist, wird die untrennbare Verbindung von Schrift und Tradition betont. „Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu.“ (DV 9) Dieser Quell kann nur das Wort Gottes selbst sein; das Ziel aber ist die Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb läuft der Paragraph auf die Beteuerung zu, „dass die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft“, sondern auch aus der Tradition (DV 9). Beide zusammen, so die Fortsetzung, bilden den „heiligen Schatz (*depositum*) des Wortes Gottes“ (DV 10). Der Paragraph endet mit dem Anspruch, das Lehramt (*magisterium*), das „nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient“, müsse die Aufgabe der authentischen Interpretation erfüllen, und könne dies, indem es die Tradition bewahrt.

Ab Kap. 3 konzentriert sich die Konstitution auf die Heilige Schrift. Die wesentlichen Aussagen über ihre Bedeutung sind hier zu finden, nicht schon in Kap. 2, das ein bestimmtes Traditionsverständnis vorstellt. In Kap. 3 führt der Gedanke von der Inspiration zur Wahrheit der Schrift, die als Heilswahrheit verstanden wird (DV 11), und dann weiter zur Auslegung, die als Suche nach dem Gotteswort

²² Besondere Aufmerksamkeit widmet ihnen Giuseppe ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, I–V, Bologna 1995–2001.

²³ Joseph Ratzinger hat Josef Frings intensiv beraten und, v.a. im Schlusskap., „gedrahtet“; vgl. Norbert TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 104), Paderborn 2005, bes. II 210–511.

²⁴ Im Sammelband von Matthew L. LAMB und Matthew LEVERING (*Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford 2008) wird die These vertreten, dass die beste Interpretation des Konzils in der Linie der Theologie Ratzingers erfolgt – allerdings wird nicht mit seinem Amt, sondern mit seiner Hermeneutik argumentiert.

²⁵ Nachsynodales Schreiben *Verbum Domini* von Papst BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 187), Bonn 2010; vgl. *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit, 6), hg. v. Scott W. HAHN. – Steubenville: Emmaus Road Publ. 2010. 432 S., pb. \$ 19,95 ISBN: 978-1-931018-68-5; *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“* (1–4 dicembre 2010), hg. v. Ernesto BORCHI. – Milano: Edizioni Terra Santa 2011. 238 S., pb. € 21,50 ISBN: 978-88-6240-123-4.

²⁶ Vgl. Rino FISICHELLA, *Was ist Neuevangelisierung?* – Augsburg: Sankt Ulrich 2012. 208 S., geb. € 22,00 ISBN: 978-3-86744-219-0.

im Menschenwort theologisch qualifiziert wird (DV 12), bevor eine Analogie zur göttlichen Kenosis den theologischen Status der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zum Wort Gottes abschließend bestimmt (DV 13). Die Exegese rückt in eine Schlüsselstellung. Das Verhältnis zum Lehramt bleibt offen – was Raum für manchen Verdacht, aber auch für viele Freiheiten öffnet.

In den Kap.n 4 und 5, die das Alte und das Neue Testament betrachten, ist die kirchliche Optik unübersehbar. Sie ergibt sich aus der ekklesialen Perspektive des gesamten Dokumentes. Das AT erscheint nicht als Bibel Israels mit einer eigenen jüdischen Auslegungsgeschichte, sondern als erster Teil der christlichen Bibel, als gültiges Dokument der Heilsgeschichte (DV 14), als Buch der Vorbereitung auf das Kommen des Messias (DV 15), das einerseits Grundlage des NT ist, andererseits aber nur von Christus her in seinem theologischen Vollsinne erfasst werden kann. Das Kap. über das NT setzt christologisch an (DV 17), beschreibt die Struktur des Kanons mit dem Primat der Evangelien (DV 18), affirmiert die historische Zuverlässigkeit, die sie gerade durch die Gestaltung der Evangelisten haben (DV 19), und erklärt die Notwendigkeit der Briefe aus der Dokumentation der kirchlichen Anfänge (DV 20) – während die Johannesoffenbarung unerwähnt bleibt.

4.2 Der Begriff der Wahrheit und Inspiration

Der rote Faden ist das Verständnis der Wahrheit als Heilswahrheit (DV 2.8.11.12). Damit ist ein wesentlicher Grundzug des neutestamentlichen, besonders des johanneischen Wahrheitsbegriffs aufgenommen²⁷: Wahrheit ist Gottes Leben selbst, das er in einer Welt der Lüge neu erschafft. Freilich ist die Wirkung dieses Ansatzes nicht ohne Ambivalenz. Auf der einen Seite werden glücklicherweise die fruchtlosen Debatten über die tatsächliche und vermeintliche Widersprüchlichkeit der Heiligen Schrift umgangen, die seit der Antike den christlichen Apologeten schwer zu schaffen gemacht²⁸ und in der Reaktion zu beinhalten Kämpfen geführt haben. Der Ansatz ist mit theologischer Konsequenz anti-fundamentalistisch. Das ist nicht hoch genug zu schätzen, auch wenn die Hausse des Bibel-Fundamentalismus in den 60ern noch gar nicht recht abzuschätzen war. Allerdings ist die Wahrheit, gerade bei Johannes, inkarnatorisch konkretisiert. Deshalb steht die historische Frage im Raum. Sie kann nicht vom Lehramt beantwortet werden, sondern nur von der Exegese qua Bibelwissenschaft. Deshalb ist es gut, dass die Konstitution sich an dieser Stelle zurückhält. Aber die historische Frage lässt sich nicht abweisen. Sie kann derzeit im AT nur unter Vorzeichen diskutiert werden²⁹, die damals kaum denkbar schienen, brennt aber im NT besonders bei Jesus unter den Nägeln. *Dei Verbum* diskutiert das Problem nur an dieser Stelle, geht aber – zu Recht – nicht ins Detail, sondern markiert zwei Eckpunkte der Debatte: den nachösterlichen Standpunkt der Evangelisten, der ihren Blick auf Jesus prägt, und das Zutrauen in die prinzipielle Zuverlässigkeit der Überlieferung (DV 19). Dazwischen liegt ein weites Feld, auf dem die Exegese sich tummeln kann. In der Logik der Offenbarungskonstitution liegt keine Festlegung auf eine exegetische Schule, sondern eine Vergewisserung an der empfindlichsten Stelle, dass die Offenbarung nicht in der Luft hängt, sondern geerdet ist: Sie hat eine Geschichte – und in Jesus hat sie ein Gesicht (DV 4). Freilich bleibt es eine große Aufgabe, das Verhältnis der Heilswahrheit zur historischen Realität zu bestimmen, die – wie immer man das Wirklichkeits- und Geschichtskonzept konfigurieren will – durch die Inkarnation und den Kreuzestod Jesu theologische Qualität hat.

Mit dem Wahrheitsbegriff ist der Inspirationsbegriff verbunden.³⁰ *Dei Verbum* macht nicht den Fehler, aus einer – vermeintlichen oder realen – Irrtumslosigkeit auf die Inspiration zu schließen. In DV 11 wird vielmehr umgekehrt argumentiert: Aus der Glaubensüberzeugung, der Heilige Geist habe seine Hand im Spiel gehabt, folgt die Anerkennung in der Kirche wegen der Wahrheit, die bezeugt wird. Das

ist der Ansatz von 2Tim 3,16f, der entscheidenden Referenzstelle.³¹ Er wird, wie in der Bibel selbst vorgegeben, nicht als Variante der Verbalinspiration vorgestellt, in der die menschliche Handschrift ausgelöscht wird, sondern als Konkretion des kommunikativen und humanen Offenbarungsverständnisses, das in der gesamten Konstitution die Grundlinie bildet. „Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern.“ (DV 11) Die Wendung klingt ein wenig verdreht. Es ist offenkundig, dass sie im Redaktionsprozess bearbeitet worden ist. Mit Verweis auf die päpstlichen Bibelenzykliken wird aber deutlich gemacht, dass zwischen göttlicher und menschlicher Autorschaft kein Widerspruch besteht, sondern dass Gott „durch Menschen nach Menschenart gesprochen“ hat (DV 12), wie es in Anlehnung an Augustinus heißt, und dass darin die tiefste Entsprechung zwischen der Form und dem Inhalt der Bibel besteht. Freilich ist keineswegs klar, ob und wie die Inspiration eine hermeneutische Größe in der aktuellen Textexegese sein kann. Bei den einen begründet sie einen prinzipiellen Verdacht der Ideologisierung, bei den anderen ein Grundvertrauen in die historische Zuverlässigkeit. Beides geht fehl. Denn der biblische Offenbarungsbegriff erlaubt es nicht, Inspiration kategorial zu verstehen; vielmehr müssen ja gerade die persönliche Handschrift des Verfassers, die literarische Charakteristik des Textes und das aufgeschlossene Interesse der Leserinnen und Leser die Orte sein, an denen die Inspiration sich realisiert. Mithin ist die hermeneutische Konsequenz eine prinzipielle Öffnung des geschriebenen Wortes für das lebendige Wort Gottes. Das aber heißt, die Bibel von dem her zu interpretieren, von dem her und auf den hin sie geschrieben ist: Gott, der sein Wort gibt. Mithin ist die Konsequenz einer biblischen Inspirationslehre ein exegetisches Interesse an Theologie und ein theologisches Interesse an Exegese.

5. Die theologischen Kontroversen

Dei Verbum hat nicht zu solchen Erschütterungen geführt wie die Liturgiekonstitution, ist aber kontrovers diskutiert worden. Eine Spezialdiskussion betrifft die Bestimmung der Exegese, die nach DV 12 sowohl historisch-philologische Differenzierungen leisten als auch die theologische Einheit der Schrift rekonstruieren soll – ohne dass schon deutlich geworden wäre, wie beides zugleich gelingen kann. Die Studie der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ hat Maßstäbe gesetzt, aber die Szene nicht befriedet, sondern in heilsame Unruhe versetzt.³² Die Debatte muss v.a. in der Exegese weiter geführt werden.³³ Eine andere Frage, die das Geschäft der Theologie berührt, lautet, wie sie als ganze das Postulat von DV 24 einlösen will, dass sie sich vom Studium der Heiligen Schriften beseelen lassen soll. Eine Antwort zeichnet sich bislang kaum ab. Sie müsste in einer Art Fundamentalhermeneutik von der Systematischen Theologie gegeben werden, die ihre Begründungsmuster so abgleichen müsste, dass die geforderte Orientierung am Zeugnis der Heiligen Schrift, die als Kriterium und Katalysator fungiert, mit dem gegenwärtigen Problembewusstsein kreativ verbunden wird. Die Studie der Internationalen Theologenkommission „Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria“ (2011)³⁴ versucht, einen Schritt voranzugehen, zeigt aber gleichfalls die Notwendigkeit einer eingehenden Debatte an.

²⁷ Vgl. Christof LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT, 113), Tübingen 1999.

²⁸ Vgl. Michael FIEDROWICZ, *Christen und Heiden*. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.

²⁹ Vgl. Christian FREVEL, „Grundriss der Geschichte Israels“, in: Erich ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Aufl. hg. v. Christian FREVEL, Stuttgart 2012, 701–854.

³⁰ Vgl. Helmut GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel*. Theologische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991; DERS., *Inspiziert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011.

³¹ Vgl. Jonathan WHITLOCK, *Schrift und Inspiration*. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.

³² *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 115), Bonn 1993. Zur Diskussion vgl. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

³³ Vgl. *Geist im Buchstaben? Neue Wege in der Exegese* (QD 225), hg. v. Thomas SÖDING, Freiburg/Basel/Wien 2007. Die Prägung der Exegese-Kritik und Exegese-Praxis von Joseph Ratzinger durch *Dei Verbum* (und die Beeinflussung der Konstitution durch Joseph Ratzinger) untersucht Rudolf VORDERHOLZER, „Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Exegese“, in: *Joseph Ratzinger*. Ein theologisches Profil, hg. v. Peter HOFMANN. – Paderborn: Schöningh 2008. 191 S., kt € 20,90 ISBN: 978–3–506–76562–8, 99–121.

³⁴ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html (Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung.)

Auf drei Feldern zeigt sich aber ein Reflexionsbedarf, der die Theologie als ganze nicht nur methodisch, sondern inhaltlich fordert: beim Verhältnis von Schrift und Tradition, in der Sicht der Kirche und im Verhältnis zu den Juden. Auf allen Feldern richtet *Dei Verbum* keine Schranken auf, bietet aber selbst noch nicht die Antworten, die seinem Ansatz entsprechen.

5.1 Schrift und Tradition

In der Ökumene wird besonders das zweite Kap. kritisiert, das dem Verhältnis von Schrift und Tradition gewidmet ist.³⁵ Das Thema ist von großer Wichtigkeit, weil die Offenbarungskonstitution ein Anliegen der Reformation aufnimmt, die Bedeutung des Wortes Gottes zu unterstreichen. Diese Bedeutung umschließt aber nach reformatorischer Lesart, dass es mit Berufung auf die Schrift eine Kirchenkritik geben können muss, die auf eine substantielle Kirchenreform abzielt. Für die Möglichkeit einer solchen Kritik bietet *Dei Verbum* jedoch im 2. Kap. keinen Ansatz. Vielmehr wird die „Weitergabe“ der Offenbarung so behandelt, dass sie nur durch die Kirche garantiert wird. Ein *semper reformanda* oder *semper purificanda* ist ausgeblendet. Demgegenüber wird der Eindruck erweckt, die Tradition sei – nur – in der katholischen Kirche zuhause (während *Unitatis redintegratio* differenzierter spricht). Da Tradition als authentische Weitergabe der Offenbarung verstanden und nur als solche thematisiert wird, fehlt der Ansatz einer Traditionskritik. Im Zuge dessen wird auch das Verhältnis zur Schrift prekär. In Kap. 2 wird die Tradition immer vor der Heiligen Schrift genannt, so dass man fast denken könnte, das tridentinische *et – et*, Schrift und Tradition, werde umgedreht, Tradition und Schrift.³⁶ Bei der Formulierung von DV 9: „So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft“ wird eine Polemik gegen das protestantische *sola scriptura* vermutet, dessen Kritik dann aber unterbestimmt wäre, weil die Bibel durch das Schriftprinzip nicht vom Leben der Gläubigen isoliert, sondern als letzte Instanz der Urteilsbildung etabliert werden soll.

Freilich nötigt ein genauerer Blick zu einer Differenzierung der Kritik. Der Primat der Tradition ergibt sich aus dem Duktus der Konstitution. Die Kap. zur Bibel folgen erst später – nicht weil sie unwichtiger, sondern weil sie wichtiger sind. Überdies gibt es durchaus den Ansatz einer differenzierten Verhältnisbestimmung nach vier Seiten hin.

Erstens wird mit der Tradition immer die Predigt verbunden, das lebendige, gegenwärtige, aktuelle Wort Gottes, das Evangelium, wie es von Angesicht zu Angesicht verkündet wird (DV 7); die Schrift hingegen ist Buchstabe, dem der Geist, durch den er entstanden ist, immer erst wieder entlockt werden muss. Diese Betonung der direkten Kommunikation entspricht der Bibel selbst, besonders ausgeprägt in der Wort-Gottes-Theologie des Hebräerbriefes.

Zweitens wird von einem „Fortschritt“ im Verständnis der Offenbarung gesprochen, der sich in der Überlieferung ereignet. Dieser progressive Traditionsbegriff kann zwar benutzt werden, um Kirchenkritik auszuhebeln, hat aber das Potential, den Biblizismus zu überwinden und ohne jede Verrenkung anzuerkennen, dass es in der Geschichte zu wirklich neuen Erkenntnissen kommen kann, die dann zwar an der Schrift zu prüfen, aber nicht aus ihr abzuleiten wären. Die Religionsfreiheit ist ein Beispiel.

Drittens wird ausgeführt, dass durch die Tradition „der Kirche der vollständige Kanon der Heiligen Bücher bekannt“ gemacht wird (DV 8). Die Aussage steht im Präsens, nicht im Imperfekt. Sie rekuriert nicht nur auf das Geschehen der ersten Jahrhunderte, in denen der Kanon gebildet und – mehr oder weniger klar – abgegrenzt wurde, sondern auch auf die Geschichte bis in die Gegenwart hinein, in der

die Heilige Schrift als „Wort des lebendigen Gottes“ verkündet und als Richtschnur kirchlicher Lehre angelegt wird (jedenfalls theoretisch). Tatsächlich zeigt die Kanonforschung³⁷ die Aktivität der Kirche, d. h. der Gemeinden und v. a. der Patriarchensitze, in erster Linie Rom, bei der Etablierung dessen, was allgemein anerkannt gewesen ist, und der Bestimmung der Kanongrenzen. Damit ist die Bibel allerdings nicht selbst Teil der Tradition geworden; vielmehr ist in der Bestimmung angelegt (wenngleich nicht ausgeführt), dass die Tradition nur dann sie selbst ist, wenn sie schriftgemäß ist.

Viertens wird in DV 9 ein Unterschied gemacht. Von der Heiligen Schrift heißt es: Sie „ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde“; von der Tradition aber heißt es: Sie „gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unverfehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten“. Ob der Rekurs auf die Inspiration als Kriterium reicht, bleibe dahingestellt, weil nach klassischer Lehre nicht nur die Bibel inspiriert ist, sondern auch jede authentische Lektüre und Exegese, einschließlich der Dogmen. Präziser wird im Schlusskap. gesagt, dass die Worte der Heiligen Schrift „von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen“ (DV 21). Mit den Aposteln und Propheten werden die typischen Zeugen benannt, die zu ihrer Zeit an ihrem Ort mit ihren Worten das zum Ausdruck und – vermittelt – zu Papier gebracht haben, was ihnen Gott eingegeben hat. Damit wird das *Proprium* der Schrift gegenüber der Tradition klar.

Dennoch gibt es im zweiten Kap. ein doppeltes Problem. Zum einen ist hier der Einfluss der älteren Dogmatik noch am relativ größten, dass es neben der Schrift auch noch die Tradition als Quelle für das Offenbarungswissen der Kirche zu würdigen gelte.³⁸ Das ist aber eine Engführung des tridentinischen Schriftprinzips; unter dem Druck des neuscholastischen Sicherheitsdenkens unterschätzt sie den Primat des Wortes Gottes, der sich nach kath. Theologie in der Schrift und in der Tradition zeigt, wenngleich auf verschiedene Weise. Setzt man bei dieser Theologie des Wortes Gottes an, ergibt sich die Möglichkeit, einerseits die Schrift als *traditio scripta* zu verstehen, sie also ganz, wie die Exegese es – gerade in ihrer historisch-kritischen Ausrichtung – methodisch tut, in die Geschichte ihrer Entstehung und ihres Gebrauchs einzuordnen, und andererseits die Tradition auf ihre Orientierung an der Schrift zurückzuführen. Beides wird aber im Konzilstext nicht problemorientiert entfaltet. Dieses Problem zu erkennen und zu bearbeiten ist deshalb eine der wichtigsten Aufgaben nachkonziliarer Theologie.

Zum anderen wird von Tradition in so großen Worten und Dimensionen gesprochen, dass schlechterdings alles, was zum echten Glaubensleben gehört, Tradition ist. Das entspricht zwar einem Sprachgebrauch auch der Ökumene, dass die eine große, wahre Tradition von den vielen Traditionen zu unterscheiden sei, die in sich nicht nur vielfältig, sondern auch widersprüchlich sein können. Aber der Effekt ist ambivalent. Einerseits besteht die große Chance, die Tradition vom lebendigen Wort Gottes her zu begreifen (und nicht nur von der Richtigkeit kirchlicher Dogmen und der Strenge kirchlicher Disziplin her). Andererseits aber droht das Gegenüber von Schrift und Tradition zu verschwinden, das für die Orthodoxie zwar nicht hermeneutisch dominant, für den Westen aber prägend und inspirierend gewesen ist; ebenso fehlt im II. Vatikanum – anders als in der späteren Ökumene – die Unterscheidung von solchen Überlieferungen, die zwar zu ihrer Zeit und an ihrem Ort den Eindruck des Authentischen hervorgerufen haben, sich aus einigem räumlichen und zeitlichen Abstand jedoch als eher regional und temporär denn als katholisch zeigen. Deshalb wird ein wesentliches Anliegen der Reformation, eine

³⁵ Eingehend diskutiert vom „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“; vgl. *Verbindliches Zeugnis*, hg. v. Theodor SCHNEIDER / Gunther WENZ, I: Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, 7), Freiburg/Göttingen 1992; II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, 9), Freiburg/Göttingen 1995; III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, 10), Freiburg/Göttingen 1998.

³⁶ DV 7: „Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, [...]“. DV 9: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden [...]“. DV 10: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes.“ Zum Schluss von DV 10 steht die Trias: „die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt“.

³⁷ Vgl. *The Biblical Canons* (BETHL. CLXIII), hg. v. Jean-Marie AUWERS / Hank JAN DE JONGE, Leuven 2003; Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift?* Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg/Basel/Wien 2008 (2005); *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion*. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch, hg. v. Eve-Marie BECKER / Stefan SCHOLZ. – Berlin: deGruyter 2011. (XII) 744 S., geb. € 139,95 ISBN: 978-3-11-024555-4.

³⁸ Kritisch reflektiert von Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. Peter HÜNERMANN / Thomas SÖDING, Freiburg/Basel/Wien 2005.

legitime Traditionskritik zu treiben³⁹, von *Dei Verbum* nicht aufgenommen. Man kann das Problem nicht durch eine genauere Exegese von *Dei Verbum* lösen, aber auf der Basis seines Offenbarungsverständnisses erheblich besser diskutieren.

5.2 Glaube und Kirche

Dei Verbum will der Reform der Kirche durch eine Konzentration auf das Wort Gottes und ein intensives Studium der Heiligen Schrift dienen. Die Kehrseite ist eine starke Ekklesiozentrik der Schriftthermeneutik, die geweitet werden muss, damit der offenbarungstheologische Ansatz nicht enggeführt wird. Das Konzil überzeugt, indem es die Bibel nicht als Textbuch, sondern als Glaubensbuch des Gottesvolkes betrachtet. Es zeigt, auf welchem theologischen Grund die Bibelpbewegung eine Kirchereformbewegung mit nachhaltiger Wirkung gewesen ist. *Dei Verbum* lässt aber drei wichtige Fragen im Verhältnis von Glaube und Kirche offen.

Erstens: Der Glaube wird durchgängig stark auf die *fides quae* konzentriert. Diese ist zwar neutestamentlich essentiell – aber unter dem Aspekt des Gehorsams (Röm 1,5 – DV 5) wie des Verstehens (1Kor 2,16) und nicht ohne das Vertrauen auf Gott, das eine zutiefst persönliche Angelegenheit ist. Von der Freiheit des Glaubens ist aber im Konzilsdokument nur an einer einzigen Stelle die Rede, und zwar so, dass nur die Freiheit zum Gehorsam, nicht aber die Freiheit des Gehorsams betont wird: „Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‘ (*Dei Filius* cap. 3 D 1789).“ (DV 5) Würde entfaltet, was biblisch begründet ist und dem aktiven Hören entspricht, würde die Kirchlichkeit nicht gemindert, sondern gestärkt, aber nicht nur unter dem Aspekt, einer Gemeinschaft anzugehören, mit der man glauben kann, weil in ihr das Evangelium verkündet wird, sondern auch unter dem Aspekt, dass diese Gemeinschaft aus Menschen besteht, denen aufgegeben ist, weshalb, was und wie sie glauben, und die deshalb das Miteinander im Gebet, im Bekenntnis und in der Caritas suchen. Hier liegt ein Feld brach, das mit Blick auf *Dignitatis Humanae* beackert werden kann. Es geht im Kern um den Begriff des Glaubens in seiner ekklesialen und personalen Dimension.

Zweitens: Die Rolle des Lehramtes bei der Schriftauslegung bedarf einer näheren Bestimmung. Das Konzil betont – in der Linie des Ersten Vatikanums, wenngleich weniger massiv – die essentielle Bedeutung des Magisteriums für die Authentizität des Glaubens (DV 7), dem allein die Aufgabe verbindlicher Auslegung anvertraut ist (DV 10), so dass es eine „Aufsicht“ über die kath. Exegese ausübt (DV 24). Worin diese aber bestehen soll und kann, ist nicht ganz klar. In DV 12 werden die Exegeten zwar einerseits zur professionellen Arbeit angehalten, „damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“. Das spricht für eine konstruktive und kritische Funktion der Exegese. Theologisch betrachtet könnte es keine neue Erkenntnis, keine Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, keinen Blick in die prägenden Anfänge des Glaubens geben, wenn die Exegese nicht ihre Arbeit machte. In der direkten Fortsetzung heißt es – mit Verweis auf *Dei Filius*, Kap. 2 (D 1788) – dann aber: „Alles, was die Art der Schrifterklärung (*ratione interpretandi Scripturae*) betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen.“ Das ist weder eine allgemeine Generalklausel, die formal das Charisma des Lehramtes in der Bezeugung der Glaubenswahrheit sichern soll, noch die Ankündigung einer offiziellen Methodenlehre. Was es aber genau bedeutet, ist nicht ganz klar, zumal vorher die Exegese aufgefordert worden war, alle Methoden des geschichtlichen Verstehens zu nutzen, damit die Intentionen der Autoren (man würde heute das Spektrum erweitern) rekonstruiert werden können. V. a. fehlt eine Art umgekehrte Selbstbindung des Lehramtes an das, was von der Bibelwissenschaft erforscht wird und ihrem Urteil standhält. Zwar kann sie systembedingt nie der Weisheit letzten Schluss formulieren; ebenso wenig ist eine lehramtliche Erklärung zum Schriftsinn einfach das *summary* des aktuellen Forschungsstandes. Aber was es genau ist, muss weiter diskutiert werden. Eine Lösung könnte sich in der Linie der Pius-Formel anbahnen, dass – ausdrücklich auch beim NT – eigentlich nur vergleichsweise wenig überhaupt in die Kompetenz des Lehramtes fallen kann, nämlich nur jene zentralen Wahrheiten des Glaubens und der Liebe, die für den Aufbau

der Kirche wesentlich sind. Die theologische Forschung an der Bibel hört dann immer noch nicht auf, ist aber systembedingt nicht für eine „authentische“ Interpretation zuständig.

Drittens: *Dei Verbum* setzt offenbarungstheologisch breit an, konzentriert sich dann aber erstens auf die Kirche und zweitens auf die Bibel. Beides hat Sinn, wenn die Reflexion nicht nur theoretisch bleiben soll. Aber die Bibel wird nicht nur von – mehr oder weniger – aktiven Kirchenmitgliedern gelesen. Sie wird auch auf dem offenen Markt angeboten. Die Schriftform macht es möglich. Deshalb ist die Bibel ein Medium (und zwar das mit Abstand wichtigste), den Glauben vorzulegen und zu einer eigenen Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes anzuregen. *Dei Verbum* richtet den Blick nur in den Binnenraum der Kirche. Aber die Grenzen zwischen Drinnen und Draußen sind nicht so starr – und es muss ein großes Anliegen der Kirche sein, die Bibelkenntnisse auf weiter Flur zu fördern. Es müsste der Kern des Neuevangelisierungsprojektes sein.

5.3 Juden und Christen

Der offenbarungsgeschichtliche Zugang von *Dei Verbum* setzt zwar weit an und integriert die Geschichte Israels (DV 3.14–16), aber nur unter dem Vorzeichen, die Vorgeschichte der Kirche zu sein. Die positive Würdigung des AT in Kap. 4 ist zwar antimarkionitisch und deshalb hoch aktuell⁴⁰, aber auch sie wird in ein geradezu volkspädagogisches Konzept eingeordnet, dass die Entwicklung vom AT zum NT fortschreite. Das aber ist eine platonische Kategorie, die in der Bibel selbst keinen Anhalt hat und auch nicht recht verständlich machen kann, was in DV 14 mit Berufung auf Paulus gesagt wird: „Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben.“ (Röm 15,4) Hier ist ja eine bleibende Bedeutung des AT ausgesagt, dessen Sinn auch „in Christus“ nicht ausgeschöpft, geschweige denn abgetan werden kann.

Ein weiteres Problem kommt hinzu. Die Kirche ist zwar der Raum, in dem das NT gebildet worden ist. Das AT jedoch ist zu größten Teilen bereits *ante Christum natum* gebildet. Gewiss ist der Kanonisierungsprozess in neutestamentlicher Zeit nicht abgeschlossen; die frühen Christen haben sich mit ihrem Interesse an der Septuaginta in diesem Prozess profiliert, ohne die hebräische Originalsprache der allermeisten Texte zu verkennen. Doch im NT ist „die Schrift“ eine Größe *sui generis*, das später (glücklich oder unglücklich) so genannte AT. Dieser „Schrift“ tritt das Evangelium Jesu Christi gegenüber, in ihr verwurzelt und mit ihr über sie hinausweisend, weil Neues geschehen ist: die Geburt des Messias, das Kommen der Gottesherrschaft, die Auferweckung des Gekreuzigten.

Wenn mithin der Zusammenhang von Bibel und Kirche als konstitutiv gilt, erfordert dies eine Ekklesiologie, die der bleibenden Erwählung Israels und der spezifischen Sendung der Juden gewahr wird. Das jedoch wird in *Dei Verbum* nicht reflektiert. Auch *Lumen Gentium* bietet nur eine Fehlanzeige. Es ist eines der großen Themen der nachkonziliaren Theologie, die bleibende Bedeutung Israels, dann aber auch die der jüdischen Exegese des „AT“ zu würdigen. Sie ist nicht authentischer als die christliche, aber ebenso positionell und deshalb eine echte Alternative, die einen substantiellen Dialog über den Schriftsinn erlaubt.

Die Päpstliche Bibelkommission hat 2001 in ihrer Studie über „Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“⁴¹ das Thema aufgegriffen und eine Lösung der Anerkennung präsentiert, die eine dialogische Hermeneutik der Unterscheidung und Verständigung entwickelt. Damit ist ein Grundstein gelegt, um nicht nur die Schrifthermeneutik, sondern auch die Ekklesiologie so zu entwickeln, dass die Vorlage, die *Nostra Aetate* gemacht hat, genutzt wird.

Ein drittes Problemfeld zeichnet sich im Verhältnis von Kirche und Welt ab. Zwar ist der Auftakt schöpfungstheologisch geöffnet. Dann aber verengt sich der Blick stark auf die Kirche. Das hat zwar den Vorteil, den innerkatholischen Reformimpuls zu stärken; die 1993 erschienene Schrift der Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ tut dies. Aber die Bibel ist nie nur ein Buch für die Gläubigen gewesen, sondern allein aufgrund ihrer Schriftform immer auch für die „Gebildeten unter den Verächtern des Christentums“ (Friedrich Schleiermacher) und heute zunehmend nicht nur für die

³⁹ Vgl. *Tradition in den Kirchen*. Bindung, Kritik, Erneuerung (Ö.R.B 89), hg. im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) v. Bernd OBERDORFER / Uwe SWARAT, Frankfurt a. M. 2010.

⁴⁰ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2011.

⁴¹ *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 152), Bonn 2001.

Agnostiker, sondern auch für die religiösen Analphabeten. Für sie, die zwar lesen und schreiben können, aber die christliche Zeichensprache nicht verstehen, kann die Bibel ein Schulbuch werden, um die Welt des Glaubens kennenzulernen. Die Skepsis, die Fragen, die Neugier, die Reserven, der Lesehunger dieser Menschen müssen mehr denn je im Blickfeld der Exegese, der ganzen Theologie und der kirchlichen Bibelarbeit stehen. Das postsynodale Schreiben „Verbum Do-

mini“ nach der letzten Weltbischofssynode hat 2010 erste Schritte angebahnt. Aber die entscheidende Herausforderung steht noch bevor. Die Weltbischofssynode 2012 wird sich ihr stellen müssen. Wenn Neuevangelisierung das Ziel ist, kann nicht nur der Katechismus propagiert werden. In erster Linie muss die Bibel bekannt gemacht werden. Wie das geschehen kann, ist die entscheidende Zukunftsfrage für die Lage des Glaubens im angefangenen Jahrtausend.

Exegese / Altes Testament

Willi-Plein, Ina: Das Buch Genesis. Kapitel 12–50. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2011. 356 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 1/2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–460–07012–7

Ina Willi-Plein hat einen eindrucksvollen, kompakten und doch differenzierten Kommentar zu Gen 12–50 vorgelegt. Im Vorwort heißt es: „Das Ziel dieses Kommentars ist es, im Auslegungsprozess den Blick auf den alttestamentlichen Text selbst und seine einfache Sprache zu schärfen.“ (10) Die Vf.in löst dieses Vorhaben ein und zeigt (wie bereits in ihrem Exodus-Kommentar in der „Kleine[n] Biblische[n] Bibliothek“, Neukirchen-Vluyn 1988) ihr Geschick zur Texterschließung in nacherzählend auslegender Darbietung der Texte und ihrer literarischen, historischen, sozialgeschichtlichen und theologischen Potenziale. In literarischer Schichtung unterscheidet sie eine deutlich vorexilische „judäische Grunderzählung“ von deren Fortschreibung in einem „Jerusalemener Erzählwerk“ und einer von priesterlichen Traditionen geprägten nachexilischen Gesamtbearbeitung („P“) nebst etlichen nachpriesterschriftlichen Ergänzungen. Solche Erweiterungen und Relecturen zeigen die Dialogfähigkeit der Texte; Neues ersetzt nicht Altes, sondern ergänzt es (110). Ein Summarium der Entstehungsgeschichte der Genesis findet sich – überraschend, aber treffend – im Abschnitt „Zur innerbiblischen Wirkungsgeschichte“ (324–327). Der Kommentar liefert damit einen grundlegenden Beitrag sowohl zum *Entstehen* des jetzt vorliegenden Textes als auch zu seinem *Verstehen*.

Den Hauptteil (25–320) bildet die fortlaufende Kommentierung von Gen 12–50 in 67 Sequenzen, die teils ganze Kapitel, teils wenige Verse umfassen. Dabei geht sie an vielen Stellen der überlieferten Textfolge entlang, an anderen folgt sie den supponierten literarischen Strängen. Dabei verwandelt die Vf.in Kürzel der klassischen Quellenscheidung in Bezeichnungen der von ihr angenommenen Schichten. So ist „J“ die „judäische Grunderzählung“ (17) und „JE“ das „Jerusalemener Erzählwerk“ (22). Allerdings könnte dieser kritisch-produktive Umgang mit traditionellen Formeln diejenigen in die Irre führen, die den Kommentar nicht ganz lesen, sondern zu einzelnen Passagen heranziehen und dann gegen die Intention der Vf.in „J“ als „Jahwist“ lesen.

Eingestreut sind an passenden Stellen – im Druckbild abgesetzt und leider recht dunkel unterlegt – elf hilfreiche Exkurse zu übergreifenden historischen, sozialgeschichtlichen, literarischen und theologischen Aspekten. Voran gehen zwei Einleitungen, die Gen 12–50 in der Genesis und im ganzen Pentateuch verorten. Das Buch schließt mit Notizen zur Wirkungsgeschichte von Stoffen und Motiven aus Gen 12–50 in Religion(en), Kunst und Musik sowie einem Literaturverzeichnis.

In diesem Aufbau folgt W.-P. den Vorgaben des NSK.AT; sie tut es auch im Blick auf die in der Kommentierreihe vorausgesetzte „Einheitsübersetzung“, deren Verdeutschung sie jedoch oft und treffend diskutiert und korrigiert. Für Gen 22 gibt es eine eigene Arbeitsübersetzung. Das ist angesichts der großen Bedeutung der Erzählung von der „Bindung Isaaks“ (Akedä) ebenso angemessen wie das Gewicht dieser Erzählung in den abschließenden Abschnitten zur Wirkungsgeschichte.

Immer wieder macht die Vf.in auf sprachliche Eigenarten im Text aufmerksam. Dazu gehört auch das Augenmerk auf die Arbeit der Masoreten. So beachtet sie z. B. Absatzzeichen und Einschnittmarkierungen (25) und die masoretische Schlussnotiz sowie deren Markierung von Gen 27,40 als „Mitte“ der Genesis (320). Zur Profilierung der Texte tragen auch die eingestreuten behutsamen und für gegenwärtige Leserinnen und Leser nützlichen Aktualisierungen bei. Ein Beispiel ist die Charakterisierung der weltgeschichtlichen Perspektiven in Gen 14. Es handele sich um einen jungen Text, der Altes beschreibt, das nicht wirklich zusammen passt, als ob in einem neuzeitlichen Text Alexander von Makedonien, Caesar von Rom, Nebukadnezar von Babylon und Krösus von Kleinasien zusammen aufträten. Einen solchen Text erkennen die Lesenden sogleich als fiktive Darstellung (46). Solche Zugänge sind auch an anderen Stellen hilfreich, so wenn Isaak als „Sandwichvater“ (160) erscheint oder für Gen 30 von „Viehzüchterlatein“ und für Gen 42 von einer „Hamsterreise“ die Rede ist, zumal es nicht bei den Aktualisierungen bleibt, sondern diese einen Zugang zur Lebenswelt der Texte eröffnen (z. B. für Gen 30 zum „Sympathiezauber“, der gerade keine List sei [200ff]).

Nicht nur terminologische Bedeutung hat die Frage, wie man die Erzählungen in Gen 12–50 als ganze benennt. Die Vf.in wählt weder die lange übliche

Bezeichnung „Erzväter“ oder „Patriarchengeschichte(n)“ noch Irmtraud Fischers „Erzelterngeschichten“. Um die Bedeutung der Frauen nicht zu unterschlagen und doch die patriarchale Familienstruktur zu erfassen, spricht sie von „Väterfamiliengeschichten“ (19 und dann durchgehend). Die spezifischen „Müttergeschichten“ sind (im Exkurs 172–176) gleichwohl beachtet.

Das – nicht nur hier – behutsame Wahrnehmen der Texte verdient Respekt. Gleichwohl empfinde ich manche Darstellungen von Konflikten als entschärfend. „Ein Ehepaar kämpft um sein Überleben“ schlägt die Vf.in als geeignete Überschrift zu Gen 12,10–20 vor (39). Wird das der von Abra(ha)m in Kauf genommenen Preisgabe seiner Frau wirklich gerecht? Die Rolle Hagar in Gen 16 bleibt etwas blass, und ähnlich empfinde ich die Kommentierung von Gen 34, die Jakobs prekäre Rolle kaum kritisiert. W.-P. will die Texte selbst vor vorschnellem gegenwärtigen Urteil schützen. Das gilt z. B. auch für die Kommentierung der Passage von Lot und seinen Töchtern. Ist die vom Rez. bisweilen empfundene Entschärfung der Konfliktlinien der Preis für diese Behutsamkeit?

Die Kommentierung eines so großen, gewichtigen und schon so oft kommentierten Textkomplexes, wie es Gen 12–50 ist, wird immer Urteile enthalten, denen andere entgegen oder an die Seite gestellt werden können. Solche Einzelfragen richten sich z. B. auf die Bemerkung, Hagar sei sicher keine Ägypterin (67). Warum ist das so sicher – zumal angesichts der späteren Notiz (21,21), sie habe für ihren Sohn Ismael eine Frau aus Ägypten genommen? – Der Wortlaut in Gen 22,19 lässt nur Abraham von jenem Berge zurückkehren. Von Isaak ist nicht die Rede. Nimmt man das (anders als die Vf.in und viele christliche Kommentare) genau, so hat das Folgen für die Interpretation der ganzen Geschichte. – W.-P. betont mehrfach, nicht nur Jakob, sondern auch Esau sei von Isaak gesegnet worden (178f). Auch Esau erhält ein wegweisendes Wort seines Vaters, doch im Text (Gen 27,39f) ist es gerade nicht als „Segen“ formuliert. – Hatte Lea „ein Augenleiden“ (190)? Das in mehreren Arbeiten (u. a. von Klara Butting und Roland Gradwohl) verhandelte Wort *rak*, welches Leas Augen kennzeichnet, führt nicht auf „matte“, sondern eher auf „sanfte“ Augen. Die Vf.in notiert, der Vater Laban führe die verminderten Heiratschancen der Schwachsichtigen nicht ins Feld (190f). Womöglich tut er das ja nicht, weil es diese „Schwachsichtigkeit“ nicht gibt. – Und weiter: Ist es so sicher, dass Tamar (Gen 38) eine Kanaanäerin ist (255)? Im Text steht das nicht. – Lässt nicht gerade Gen 38 in einer ganzheitlichen Lektüre von Gen 37–50 verstehen, warum Juda, der in 37 seinen Bruder Josef schnöde zu Geld machen will, später (Gen 44) mit dem Einsatz seiner ganzen Person für Benjamin eintritt? So gelesen, hat Juda von Tamar gelernt, für das eigene Tun und Nicht-Tun einzustehen.

Solche Hinweise auf andere Verstehensmöglichkeiten sollen keineswegs den Wert der Kommentierung im Ganzen schmälern. Darum sei der Beginn der Besprechung wiederholt: Ina Willi-Plein hat einen eindrucksvollen, kompakten und doch differenzierten Kommentar zu Gen 12–50 vorgelegt, aus dem sowohl Fachkundige als auch Leserinnen und Leser ohne spezifisch exegetische Ausbildung großen Gewinn ziehen können.

Bochum

Jürgen Ebach

Volgger, David: Und dann wirst du gewiss sterben. Zu den Todesbildern im Pentateuch. – St. Ottilien: EOS 2010. 387 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 92), kt € 39,80 ISBN: 978–3–8306–7448–1

Jan Assmann hatte noch, als er die Kultur des Alten Ägyptens ganz um das Sinnzentrum des Todes angeordnet bezeichnete, dieses Konzept ganz im Kontrast zum Alten Israel gesehen. Die früher klassische These, dass im Alten Israel das Leben mit dem Tod endete und es in alttestamentlicher Zeit keinen Glauben an ein Leben nach dem Tod gegeben habe, ist jedoch von der Forschung ad acta gelegt. Umso interessanter ist der Zugang, den David Volgger für seine Auslegung des Pentateuchs wählt. Er stellt die Frage nach der Funktion der Todesbilder im Pentateuch.

Nach einer für einen Band von knapp vierhundert Seiten spartanisch kurzen Einleitung von dreieinhalb Seiten geht V. in achtzehn Kap. n den gesamten Erzählablauf des Pentateuchs im Sinne einer *lectio continua* durch.

Auch wenn er dieses Kap. erstaunlicherweise in seine Auslegung nicht einbezieht, so könnte man doch die Szene aus Dtn 28, in der sich

Israel angesichts der ihm dargebotenen Tora zwischen Segen und Fluch, zwischen Leben und Tod entscheidet, als hermeneutische Schlüsselszene zu V.s Studie ansehen. Zwei Wege stehen Israel vor Augen. Es hat sich zwischen Segen und Fluch zu entscheiden, zwischen geschenktem Leben oder Todesgefährdung. Es geht um die Entscheidung für die Seite Gottes und seine Tora. Die Gefährdungen durch Fluch und Tod dienen der klareren Erkenntnis des Lebens. Dies ist die Leseweise, unter der V. den gesamten Pentateuch untersucht. Es geht ihm bei der Untersuchung der Todesbilder nicht um Religionsgeschichte Israels oder kulturanthropologische Fragestellungen, sondern darum, was Israel und die Leserinnen und Leser aus dem Vorkommen der Todesmotivik im Erzählverlauf des Pentateuchs über den Willen Gottes und damit die Tora (beides wird von V. implizit miteinander identifiziert) durch eigenes Nachdenken lernen können.

Einige dieser Denkschritte sollen hier exemplarisch dargestellt werden: Die Ankündigung Gottes in Gen 2,17 „an dem Tag, an dem du von ihm isst, wirst du gewiss sterben“ führt nach Übertretung des göttlichen Gebotes nicht zur unmittelbaren Todesstrafe, wohl aber zu einer Zeit geminderten Lebens, an deren Ende der Tod steht. Zugleich stellt dieser Zustand die alltägliche Lebenswelt der Leser dar. Der Mensch lebt nun im Wissen um seine Sterblichkeit. Als Ertrag der Erzählung des Brudermords durch Kain steht die Erkenntnis, dass ein Mensch auch durch Tötung eines anderen Menschen nicht der Erkenntnis und der Tora entfliehen kann. Der Versuch, den Bruder durch Mord zum Schweigen zu bringen, war fehlgeschlagen; der Ermordete findet bei Gott Gehör. So steht am Ende der Tat die Einsicht des Mörders in seine Tat und seine Schuld und die Anerkennung der göttlichen Weisung.

Die Sintfluterzählung kann dagegen auch als „Anti-Schöpfung“ gelesen werden, als Erkenntnisgrundlage dafür, dass der Mensch zwar gut geschaffen wurde, wenn er aber Böses tut, von Gott auch der Todeswelt überantwortet wird.

Bei den Erzelternerzählungen interessieren den Autor aus verständlichen Gründen v.a. die Begräbnisnotizen. V. legt sie dahingehend aus, dass durch den käuflichen Erwerb der Grabstätten im Verheißungsland eine klare Trennlinie zu den dort ansässigen einheimischen Völkern gezogen wurde, was bedeutet, dass noch im Tod die distinktive Bedeutung der Tora manifest wird; V. spricht hier sogar von Tora-Erkentnis (76). Das „Versammeln zu seinen ‘ammim“ versteht er damit als Eintreten in eine neue Bürgerschaft, zu der nur Menschen zählen, die auf das Wort Gottes hören.

Eine weitere Station ist die Exoduserzählung. Die Plagenerzählungen werden so gedeutet, dass sie durch Lebensminderung und Tod hindurch die Einsicht Ägyptens provozieren sollten. Der Pesachritus Israels wird als Folgeleistung gegenüber dem göttlichen Befehl der Tötung der Erstgeburt und auch als teilweiser Verzicht auf die eigenen Lebensressourcen verstanden. „Die Herausforderung, die Israel auf dem Weg zur Tora-Erkentnis annahm, war nicht der intellektuelle Kampf gegen den Lebensrhythmus anderer Kulturen oder Völker, sondern die Reflexion über den eigenen Tod, der eine einzigartige Ausprägung im israelitischen Lebensrhythmus gewann.“ (345)

Auch die Todesgefährdung Israels bei der Vermittlung der Tora am Sinai sieht V. in diesem Zusammenhang, nämlich „[...] dass Israel letztlich nur im Angesicht des Todes Einsicht in die Weisung Yhwhs erlangen konnte“ (346). Der Opferkult am Zeltheiligtum kann als Perpetuierung dieses Grundgedankens gedeutet werden, ebenso wie V. die Unterscheidung von Rein und Unrein als „ganz wesentlich von Tod und Vernichtung geprägt“ (218) sieht. Und das Erzählgerüst des Dtn handelt von der Verpflichtung Israels auf die Tora angesichts des Todes ihres Vermittlers Mose.

Folgt man dem Autor in seinem Durchgang durch den Pentateuch, so wird man den Textzusammenhang mit neuen Augen lesen. Damit ist keine neue Pentateuchtheorie aus der Taufe gehoben, wohl aber anhand eines überraschenden Motivs eine einleuchtende Lesemöglichkeit aufgezeigt, den Pentateuch in aller Vielfalt als Ganzschrift zu lesen. Dies hängt natürlich auch damit zusammen, dass V. die erzählerische Verwendung der Todesbilder mit dem Diskurs um die existenzielle Bedeutung der Tora (auf vielleicht manchmal etwas spekulative Weise) verknüpft. Der Weg der Tora ist ein Weg des Kennenlernens von Gottes Willen, durch die Gefährdungen des Todes hindurch. Möglicherweise hätte ein Seitenblick auf die instruktive Studie von M. Millard (*Die Genesis als Eröffnung der Tora*. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose, WMANT 90, Neukirchen-Vluyn 2001) diesem interessanten Zugang weitere Gesichtspunkte hinzufügen können, da auch Millard sowohl den Tod des Mose in seiner Bedeutung für den Pentateuch wie auch den Jakobs Segen vor dessen Tod als konstituierende Größen für eine Tora-orientierte Lektüre der Genesis reflektiert.

Aufgrund seiner klaren Sprache und der Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap.s ist V.s Studie sehr lesefreundlich. Eine abschließende systematisierende Reflexion zusätzlich zur nachzeichnenden Gesamtzusammenschau wäre vielleicht wünschenswert gewesen.

Hildesheim

Egbert Ballhorn

Marx, Alfred: *Lévitique 17–26*. – Genf: Labor et Fides 2011. 226 S. (Commentaire de L'Ancien Testament, IIIb), kt € 30,00 ISBN: 978–2–8309–1412–2

Der Autor Alfred Marx, em. Prof. der Protestantisch-Theol. Fak. in Straßbourg, der mehrere Publikationen zum Opfer und den Opfervorschriften in Lev 1–7 verfasst hat, hat nun auch eine Kommentierung des Leviticusbuches jenseits dieser Kap. vorgelegt. Der Band bildet den zweiten Teil des Leviticuskomentars, dessen ersten Teil aus der Hand von René Peter-Contesse stammt. Der Vf. wurde mit der vorgegebenen Einteilung konfrontiert, die suggeriert, dass Kap. 1–16 und 17–26 jeweils eine Einheit bilden und Lev zweigeteilt ist; wobei Letzteres auch in dem kurzen einleitenden Forschungsüberblick aufgezeigt wird. Literarkritisch werden die Kap. 1–26 dann häufig einer sog. Heiligkeitsschicht (Code de sainteté) zugeordnet. Dem steht die Einteilung von M. gegenüber, nach der die Kap. 17–27 Bestandteil von P (für Priesterschrift) sind. Präziser gesagt schließt M. sich der These Erhard Blums an, dass die Sinaiperikope sich in vier Teile untergliedert: Ex 25–40; Lev 1–10; 11–26; Num 1–10, wobei diese Teil der größeren Komposition von P sind, die bei der Schöpfung beginnt.

Der gut zu lesende Kommentar konzentriert sich auf die Analyse einzelner Kap. und ihrer Verse. Ab und an wird der größere Gesamtaufbau des Buches bzw. der literarischen Schicht, der M. diese Kap. zuordnet, in den Blick genommen.

So schließt sich in der Interpretation der letzten Verse (Kap. 27, 34) der Bogen: Sie verweisen, wie vielfach in der Kommentarliteratur zu lesen ist, zurück auf die einleitenden Verse des Buches bzw. der Vorschriften von Kap. 1–7, dabei greifen sie zugleich deren Ende in Lev 7,37–38 auf. Diese Bezüge werden hier jenseits redaktionskritischer Modelle beschrieben (siehe etwa Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*), wobei eine Verhältnisbestimmung zur abschließenden Formulierung im vorangegangenen Kap. 26 ausbleibt.

Was kann Kommentarliteratur im 21. Jh. angesichts der Fülle der Literatur und der Ausdifferenzierung der Argumentation leisten? Die Stärke der von einem Team frankophoner Wissenschaftler/innen hg. Kommentarreihe ist, dass in überschaubarem Rahmen eine (erste) Lesung der Verse/Kap. geboten wird. Der Lesefluss wird im vorliegenden Kommentar nicht durch unzählige Details bzw. Diskussionen der Sekundärliteratur (rezipiert werden Arbeiten aus unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen und Sprachen) aufgehalten. Fußnoten werden sparsam eingesetzt.

Zu fragen wäre, welche Rolle die Übersetzung des Leviticustextes durch den Vf. spielt (s. u. etwa im Falle einer dezidierten Neuübersetzung). Hier sei nur ein Detail erwähnt. Auffallend ist, dass *bene israel* exklusiv verstanden bzw. zumindest übersetzt wird mit „fils d'Israel“ (Söhne Israels). Begründet wird dies nicht. Diskutiert wird allein, ob *bene israel* auch die Beisassen im Land umfasst oder nicht (45–46).

Der Boom der Leviticusexegese, so die These von M., die er bereits in einem Aufsatz ausgearbeitet hat, findet seinen Niederschlag in der allgemeinen theologischen Debatte. Beispielhaft wird dies in seiner Diskussion um Lev 17, dem Verbot, das Blut zu verzehren, und um die Rolle des (Opfer-)Blutes mit Blick auf die Deutung des Todes Jesu Christi deutlich. Hier legt der Kommentator seine (Neu-)Interpretation vor. Im Gefolge davon diskutiert er auch eine Übersetzungsalternative jenseits von „expiation“ (dt. Sühne) für die hebräische Wurzel *kipper*. Er übersetzt Lev 17,11c folgendermaßen (43, vgl. 53–54): „Denn dies ist das Blut, das durch das Leben Reinigung verschafft“ („absolution“). Die Funktion des Blutes ist die eines *hattat*-Opfers (Lev 6,23; 8,15; 16,15–18), das einem Übergangsritus, der Wiedereingliederung in den Kult dient. Es geht um „lat. absolvere, détacher, délier, dégager des fers, laisser libre“ – alles Verben, die eine Bewegung der Entfernung von einem negativen Element beschreiben (54). Es ist zu wünschen, dass solche Übersetzungsvorschläge (vgl. auch den von Jacob Milgrom im englischsprachigen Bereich gemachten Vorschlag, *kipper* vielfach mit „effect purgation“ zu übersetzen), die zu einer veränderten Theologie des Opfers befreien, Schule machen.

Die Originalität der kommentierten Kap. (Lev 17–27) wird wie folgt beschrieben: „Die Bestimmungen, die durch JHWH an Israel gegeben wurden, zielen darauf ab, in den Gesellschaftsentwurf die Utopie der Schöpfung in einer Adaption für die nachsintflutliche Welt zu übertragen bzw. um genauer zu sein, in diese Spuren dieser Utopie einzuschreiben.“ (23, Übersetzung der Rez.in) So lesen wir über Lev als Fiktion, die in eine Zwischenzeit hinein spricht. Die Sintflut liegt in der Vergangenheit und das zukünftige Ideal steht noch aus.

Entsprechend finden sich zur Praktikabilität der Vorschriften anregende Ausführungen, zumal für die Rez.in, die für die Opfervorschriften in Lev 1–7 ebenfalls annimmt, dass diese fiktionalen Charakter tragen, ohne dabei jedoch reale Opfervollzüge zu verneinen. So lesen wir zur Forderung von Lev 17, dass nur am Heiligtum geschlachtet werden kann, dass dies im Unterschied zum Programm der Kultzentralisation des Dtn einen imaginären Entwurf darstellt. Die Geographie von P sei eine symbolische, die zwischen dem Inneren, dem Lager, und dem Äußeren, dem Unreinen, unterscheidet (48–49). Die Forderung als solche kann nicht umgesetzt werden, denn der Abstand

zum Heiligtum wäre für die meisten Opfernden viel zu weit. Lev 17 polemisiert dann auch nicht gegen andere Kultstätten. Das literarische Werk argumentiert vielmehr innerhalb der Utopie. Der Kommentar macht solche und andere Schätze, die der Ausleger im Laufe seiner Forschungstätigkeit gesammelt hat, für Leser und Leserinnen leicht zugänglich.

Brüssel

Dorothea Erbele-Küster

Radebach-Huonker, Christiane: Opferterminologie im Psalter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 276 S. (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 44), kt € 59,00 ISBN: 978–3–150433–4

Die Frage, in welchem Verhältnis die Psalmen zum Tempelkult im Alten Israel standen, beschäftigt die Exegese spätestens seit den einflussreichen Arbeiten von Gunkel und Mowinckel. Dieser Aufgabenstellung widmet sich auch Christiane Radebach-Huonker in ihrer von Hermann Spieckermann betreuten Diss. zur „Opferterminologie im Psalter“.

Nach einem kurzen Forschungsüberblick geht sie ihre Aufgabe in einer doppelten Rasterung an. Im ersten Hauptteil verfolgt sie die Opferthematik semantisch durch den Psalter. Dabei geht sie die Lexeme der verschiedenen Opferarten durch, die Verben der Darbringungsformen, die „Anrechnungstermini“ wie „Gefallen haben, fordern, wohlgefällig annehmen“ sowie schließlich die Arten der Opfermaterie, aber auch Bezeichnungen für nichtmaterielle Opfer. Besonders instruktiv ist der Gebrauch der Opferterminologie des Psalters im Vergleich zum priesterlichen Schrifttum. So kommt die im AT häufigste Opferart, das Brandopfer (עֹלָה) im Psalter nur siebenmal vor, stattdessen überwiegen תודה (in der doppelten Bedeutung von konkretem Dankopfer und Danklied) und Schlachtopfer (זֶבֶח), die im übrigen AT demgegenüber eine nicht so gewichtige Rolle spielen. Außerdem gibt es im Psalter eine Reihe semantisch singulärer Aussagen bzgl. der Opfer.

Dazu kommt, dass im Psalter einige Formen nicht-materieller Opfer Erwähnung finden, wozu insbes. verschiedene körperliche Handlungen des Beters zählen, wie das Erheben der Hände oder das „Opfer des Mundes“. Aussagekräftig scheint auch, dass der Tempel so gut wie nie in seiner Funktion als Opferstätte erwähnt wird. Es ergibt sich also ein differenziertes Bild. Der Psalter weist durchaus eine positive Sicht materieller Opfer auf, verfügt aber über einen eigenen Sprachgebrauch und hat kein einheitliches Bild vom Opfer.

Nach diesem „Längsschnitt“ vollzieht R.-H. gewissermaßen „Querschnitte“, indem sie aus den 22 Psalmen, die innerhalb des Gesamtpsalters auf Opfersprache rekurren, sechs auswählt, sie in ihrer Gänze analysiert und die Opferterminologie in deren jeweiligem Kontext untersucht. Auch hier differenziert sich das Bild. So gibt es die Bitte um Annahme des Opfers (Ps 20), das selbstverständliche Nebeneinander von materiellen Opfern und Gotteslob (Ps 66) oder Kritik an illegitimen Opfern im Rahmen der Fremdgötterverehrung (Ps 16). In Ps 50 geht es nicht um grundsätzliche Opferkritik, sondern, im deuteronomischen und prophetischen Duktus, um die Betonung der inneren Haltung, während in Ps 51 die Wortkategorien des Opferkultes mit neuem Inhalt gefüllt werden. In Ps 141 werden materielle Opfer nicht abgelehnt, wohl aber soll dem Gebetsgestus die gleiche Qualität wie jenen zukommen.

In ihrer Zusammenfassung kommt die Vf.in zu dem Schluss, dass der Psalter grundsätzlich den Opferkult bejaht, ihn jedoch, angestoßen durch Tempelzerstörung, Exil und Diaspora, auf Gebet und Gotteslob ausrichtet und ihn so „spiritualisiert“ und auch individualisiert. Damit ist zugleich die Grundlage für den opferlosen Gottesdienst der rabbinischen Zeit gelegt.

Das Ergebnis, das R.-H.s verdienstvolle Untersuchung erbracht hat, inspiriert zum Weiterfragen: Was bedeutet der Befund vom Nebeneinander kultischer und nichtkultischer Aussagen, die zueinander in Beziehung stehen? Verändert sich der Psalter als Gesamtbuch, je nachdem, ob er im Kontext eines funktionierenden Tempelbetriebs oder außerhalb eines solchen rezipiert wird, wie es in der längsten Zeit seiner Rezeptionsgeschichte geschah? Ist nicht Kult selbst gewissermaßen bereits eine „Metapher“, ein symbolisches Zeichensystem, sodass eine Metaphorisierung nicht erst bei einer literarischen Wahrnehmung der Kultsprache, losgelöst vom materiellen Kult, beginnt? Und wenn die grundsätzliche Fragestellung sich dadurch nicht auflöst, erweitert sie sich damit? Hier wäre es möglicherweise hilfreich, bspw. Kategorien, die M. R. Hauge in seiner Arbeit *Between Sheol and Temple*. Motif structure and function of the I-Psalms (JSOT.S 178, Sheffield 1995) entwickelt und die R.-H. in ihrem Forschungsüberblick erwähnt, auf die erzielten Ergebnisse anzuwenden.

Kritisch anzufügen ist, dass R.-H. in ihrer Studie dezidiert von einer Spiritualisierung der Opferterminologie spricht, diesen Begriff gegen andere Begriffe wie Entmaterialisierung oder Verinnerlichung verteidigt und ihn dabei ausdrücklich als wertneutral betrachtet wissen will (179–188). Letztlich hat der Begriff der Spiritualisierung jedoch eine stark gewichtende Wirkung, weil er seinem Anonym (in diesem Fall dem materiellen Kult) Spiritualität gewissermaßen abspricht und damit letztlich doch eine stufende Wertung einführt sowie unter An-

legung des diachronen Aspektes zu einem „evolutiven“ Religionsverständnis führt. Dies ist eigentlich nicht in R.-H.s Sinn, und es wäre zu fragen, warum sie nicht den neutraleren Begriff der „Metaphorisierung“ in ihre Erwägungen einbezogen hat (vgl. die Diskussion bei F. Hartenstein, „Spiritualisierung“ oder „Metaphorisierung“. Zur Erforschung der Transformation von Kultbegriffen in den Psalmen, VuF 56/2011, 52–58).

Die Arbeit ist klar gegliedert; ihre Lesbarkeit wird durch regelmäßige Zusammenfassungen an den Kapitelenden und umfangreiche Register erleichtert.

Hildesheim

Egbert Ballhorn

Stromberg, Jacob: Isaiah After Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book. – Oxford: Oxford University Press 2011. (XVI) 281 S. (Oxford Theological Monographs), geb. £ 70,00 ISBN: 978–0–19–959391–0

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung einer von Hugh G. M. Williamson in Oxford betreuten Diss. dar. Sie nimmt sich einer von Anbeginn klar umrissenen Frage an: Was sagen die Verbindungslinien zwischen den Großteilen des Jesajabuches über den Prozess des Zusammenwachsens aus? Grosso modo folgt der Vf. den Spuren seines Doktorvaters und geht davon aus, dass die Autoren des letzten Buchteiles eine entscheidende Rolle beim Zustandekommen der gesamten Endfassung spielten. Von dieser generellen Ausgangslage her formuliert er seine entscheidende Frage, wie und an welchen Stellen „Tritojesaja“, d.h. die Verantwortlichen für die Kap. 56–66, von Lesern zu Redaktoren bzw. Autoren geworden seien. Auch diese Frage ist nicht neu, sondern bereits von Odil Hannes Steck und seinen Schülern aufgeworfen und angegangen worden. Doch geht Jacob Stromberg seinen eigenen Weg, indem er anders als die „Zürcher Jesajaschule“ nicht von hypothetischen Vorstufen des Tritojesaja-Bestandes auf das Gesamtbuch schaut, sondern von Tritojesaja „in its final form“ (6). Damit reduziert S. mit Absicht die Komplexität, wenn er die *Endgestalt* von Jes 56–66 mit den Kap.n 1–55 abgleicht. Aber es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, mit Blick u.a. auf Jes 24–27 sogar sehr unwahrscheinlich, dass die letzten Kap. des Buches tatsächlich die jüngsten des ganzen Buches sind (so auch von ihm angezeigt am Ende der Studie 249). Aber diese Rückfrage des Rez. soll nicht von der gut überlegten Anlage des Buches ablenken, welche durch drei konsequente Arbeitsschritte gekennzeichnet ist. In einem ersten Durchgang soll festgestellt werden, welche Hand für Jes 56–66 verantwortlich ist und ob dabei eher an einen Autor oder einen Editor zu denken ist. In einem zweiten Schritt wird erforscht, wie Jesajanisches in diesen Kap.n aufgenommen und verarbeitet worden ist, sodass das Profil Tritojesajas als Leser der älteren vorliegenden Tradition zutage tritt. Schließlich soll in einem letzten Schritt analysiert werden, wo die Hand Tritojesajas als Leser und Redaktor auch in Jes 1–55 sichtbar wird. Bereits dieser Aufbau lässt erahnen, dass Rezeption und Produktion beim Zustandekommen des Jesajabuches viel näher zusammen liegen, als gemeinhin angenommen wird.

Das erste Hauptkap. widmet sich also der Frage, wie der Autor von Tritojesaja näher zu bestimmen ist (11–73). Zwei Grundannahmen werden vorausgeschickt: Jes 60–62 seien der älteste Teil dieser Kapitelgruppe und Jes 56,1–8 sowie Jes 65/66 stellten eine spätere Rahmung dar. Dem wird in der jüngeren Forschung kaum widersprochen, wohl aber wird diskutiert, ob die weitere Annahme von S. zutreffend ist, die Rahmung stamme von einer einzigen Hand. Nach Meinung des Rez. und vieler anderer spricht der Tenor beider Rahmentheile gegen die Herkunft aus gleicher Feder, denn während zu Beginn noch die Mahnung zur Verhaltensänderung steht, hat sich zum Schluss die Trennung zwischen Gerechten und Frevlern bereits vollzogen. Die favorisierte Einlinigkeit der Rahmung ist größtenteils dem Ansatz des Vf.s zu verdanken, der ja von Anfang an von einer relativ homogenen Endgestalt Tritojesajas ausgeht. Diese schließt aber nicht Jes 63,7–64,11 mit ein, ein Text, der wie Jes 60–62 den Verfasser des Rahmens vorgelegen habe. Dass der Rahmen Jes 56,1–8 und Jes 65/66 aus einer Hand stamme, versucht S. auf den S. 40–68 nochmals extensiv zu untermauern. Dabei gelten ihm u.a. gleiche Redeweisen als Indiz für gleiche Herkunft (u.a. „Schwein“ [*chazir*], das im AT nur in Jes 65,4 und 66,3.17 belegt sei, oder „jubeln“ [*gil*] und Jerusalem in 65,19; 66,10) (48). Die Möglichkeit, dass diese Übereinstimmungen auf zeitlich sehr nahe Fortschreibungen hindeuten könnten, wird m. E. nicht genügend in Betracht gezogen. Der Abschlusscharakter des Zitates in Jes 65,25 aus Jes 11,9 lässt es doch wahrscheinlicher erscheinen, in Jes 66,1ff einen Neueinsatz zu sehen, der eine aktuelle, in Jes 65 noch nicht virulente Frage aufgreift – nämlich die nach den notwendigen Eigenschaften der Tempelbauer –, die durch das Problem verstärkt wird, wie Tierfrieden und Opferschlachtungen miteinander zu vereinbaren seien.

Um Tritojesaja als Leser und Redaktor mit seinen Charakteristika einordnen zu können, werden im dritten Kap. (74–86) die Anspielungen und Einflüsse in Jes 56,1–8 untersucht. Den grundlegenden Einsichten von Rolf Rendtorff folgend unterstreicht der Vf., dass 56,1ff das Thema „Gerechtigkeit“ (*zedakah*) pro-

grammatisch nach zwei Seiten hin entfaltet: Das Folgeleisten des protojesajanischen Aufrufs zum gerechten Handeln macht Tritojesaja zur Vorbedingung für das deuteriojesajanisch verkündete Heil! Auf den Spuren der Jesaja-Spezialisten Wim Beuken und Joseph Blenkinsopp wandelnd betont der Vf., dass der ethische Aspekt in Tritojesaja besonders in der Gruppe der Knechte (abadim) sichtbar wird. Kompositionskritisch interessant ist die Diskussion zum Abhängigkeitsverhältnis von Jes 11 und Jes 56, bei der der Vf. seinem Lehrer Hugh Williamson zu folgen bereit ist und Jes 56 als den nehmenden Teil favorisiert – ohne aber die gegenteiligen Ausführungen von Odil Hannes Steck zu verwerfen. Das salomonische Urteil „perhaps no decision need [to] be made here between the two“ (85) täuscht über die Tragweite von Entscheidungen in Detailfragen hinweg, denn gerade aus diesen ergibt sich ja das Gesamtbild von Tritojesaja als Leser und Redaktor.

Dass der Verfasser von Tritojesaja in 65,16b–18 mit der Rede von den früheren Nöten, die vergessen würden, weil JHWH einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffe, auf den häufigen Kontrast von „früher versus neu“ (vgl. 41,22; 42,9; 43,18; 48,6) anspielen, bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Vf. folgt der mehrheitlichen Meinung, die neuen Dinge hätten in Jes 40–48 im Wesentlichen mit dem Aufstieg des Persers Cyrus zu tun, mit dem JHWH die Wende von alt zu neu eingeläutet bzw. auch vollzogen hätte. Es hätte der Auslegung gut getan, wenn die viel zu wenig rezipierte Amsterdamer Diss. (1987) von Henk Leene (unter der Leitung von Wim Beuken) über diese Problematik zur Kenntnis genommen worden wäre (*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuteriojesaja* – mit engl. Zusammenfassung, 323–331). Denn Cyrus gehört nicht zum Neuen, sondern schließt die früheren Dinge. Das Tor zum Neuen wird durch den Knecht aufgestoßen, der sich im Laufe der deuteriojesajanischen Kap. konstituiert, je länger desto stärker heftigen Angriffen ausgesetzt ist, aber in den Knechten seine Fortsetzung findet. Vor diesem Hintergrund ergeben die Rede von den früheren Nöten, die vergessen sein werden, und die Ansage einer neuen Wirklichkeit in Jerusalem sehr guten Sinn und es erübrigt sich, bei Jes 65 von einer Vision auszugehen, die mit ihrer Vorlage aus Jes 40ff nur noch kontrastiv verbunden werden kann: „Isaiah 65 clearly takes the restoration language of 40–48 beyond anything promised there.“ (94)

Seiner Arbeitsstrategie folgend geht der Vf. in der zweiten Hälfte seiner Studie der Frage nach, inwieweit Tritojesaja nicht nur als Leser, sondern auch als Redaktor des Buches nachzuweisen ist. Dabei geht er davon aus, dass redaktionelle Einschreibungen nicht in die bestehende Rolle stattgefunden haben können, sondern nur im Zuge der Neuschreibung der gesamten Rolle plausibel sind, wie dies auch von E. Tov für die Schreiber- und Redaktionstätigkeit in Qumran favorisiert wird. Tritojesaja hätte dann im Zuge der Hinzufügung von 56–66 auch die redaktionellen Eingriffe in 1–39,40–55 vorgenommen (144–146). Für den Protojesajabereich sieht der Vf. redaktionelle Tätigkeiten u.a. in Jes 1,27–31; 6,13; 4,2–6; Jes 11,10 und 36–39 vorliegen, die bezeugen, dass besonders an kompositorischen Nahtstellen eingegriffen worden sei. Dieses Vorgehen setzt sich im Deuteriojesajabestand fort, wenn gerade in 48,22 und 54,17b die redaktionelle Hand eines Tritojesajas am Werk gewesen sei.

Eine Nachzeichnung der diffizilen Einzelanalysen kann in einer Rezension nicht geleistet werden, doch ist dem Vf. ein hohes Maß an argumentativer Stringenz zu bescheinigen. Außerdem ist diese Arbeit auf der Höhe sowohl der anglophonen als auch der deutschsprachigen Jesajaexegese, was nicht für allzu viele der neueren Studien gesagt werden kann! Der Schlusssatz soll eigens zitiert sein: „Here I have examined Isaiah's formation – an exercise that can illuminate its interpretation, but should not replace it.“ (251) Es wäre reizvoll und der Jesajaforschung zu wünschen, wenn der so ausgerüstete Autor auch eine Auslegung des Jesajabuches – und sei es in Teilen – vorlegen würde!

Bonn

Ulrich Berges

Exegese / Neues Testament

Söding, Thomas: Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 680 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–451–34120–5

Als Birger Gerhardsson vor mehr als 50 Jahren seine Kritik an der Formkritik und ihrer Fokussierung auf anlassbedingte Traditionsbildung in der Jesusüberlieferung äußerte und als Alternative eine apostolische Praxis des Memorierens analog zu rabbinischen Gepflogenheiten in Schulbetrieben vorschlug (*Memory and Manuscript*, Uppsala 1961), wurden seine Thesen als exzentrisch abgetan. Allerdings hat sich in den letzten Jahren eine Neubewertung und Weiterführung der Thesen Gerhardssons herausgebildet (vgl. *Jesus in Memory*, hg. v. W. Kelber / S. Byrskog, Waco 2009). Zentraler Angelpunkt dieser Entwicklung ist die Frage nach der Rolle von Augenzeugen und deren Erinnerung in der Herausbildung von Jesustraditionen, die in die ntl. Zeugnisse einfließen (siehe z. B. J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003; R. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids 2006). Das vorliegende Werk, basierend auf teilweise bereits veröffentlichten Studien, setzt sich mit dieser bisher vorwiegend im englischsprachigen Raum geführten Diskussion auseinander

und legt eine Theorie der Erinnerung an Jesu historische Verkündigung und Botschaft vor.

Im ersten Kap. wird über 130 Seiten dargelegt, dass das historische Ereignis des Lebens Jesu lediglich über die in den Quellen vorliegenden Erinnerungen an Jesus zugänglich ist. Doch sind die Evangelien eben nicht nur Erinnerung, sondern auch möglicherweise historisierende Inszenierungen. Für S. sprechen zwei Argumente für die grundsätzliche Eruibarkeit des Ereignisses. Zum einen verzichtet er auf eine Rekonstruktion von *ipsissima verba et facta*, da von der Erinnerung abgelöste Ereignisse nicht zugänglich sind. Zum anderen leugnet er nicht, dass Evangelisten aus einem situativen Interesse heraus formulieren, doch stützen sie sich auf Jesustraditionen: „In der Botschaft Jesu liegt von Anfang an ein hermeneutischer Impuls, der durch die Auferstehung neuen Auftrieb erhält und sich in der ntl. Theologie des Wortes Gottes abbildet.“ (81) S. rechnet also mit einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und ihrer Überlieferung. Allerdings gibt er die Ergebnisse historisch-kritischer Jesusforschung nicht einfach auf, sondern argumentiert durchaus mit dem Alter oder der Multiplizität der Überlieferungen, um bestimmte Traditionen dem historischen Jesus zuzuordnen oder Widersprüche mit theologischen oder erzählerischen Tendenzen einzelner Autoren zu erklären. Als Ergebnis dieser Methodik folgert S., dass man wohl weniger als historisch ausschließen kann, als man dies noch im 19. oder 20. Jh. tat, dass man aber auch weniger als genau so von Jesus formuliert oder getan bezeichnen kann. S. belegt dies mit dem Begriff „historische Erinnerung“ – Evangelien sind Erinnerungen mit einigen Differenzen, aber sie finden ihre Eindeutigkeit in der Gestalt Jesu selbst.

Der methodischen Grundlegung schließen sich Kap. über die Gottesherrschaft, das Selbstverständnis Jesu, die Gleichnisse und die Wunder, die Rolle des Gottesvolkes und der Jünger sowie über die Gottes- und Nächstenliebe an. S. sieht die Gottesherrschaft als die zentrale Botschaft Jesu, die insbes. in den Seligpreisungen ihre positive Gestalt erhält, während die den Seligpreisungen zugeordneten Weherufe die apokalyptisch gefärbte Kehrseite des Heilsangebotes Gottes in der Form von Gerichtsworten formulieren. Die Diskussion um das Selbstverständnis Jesu konzentriert S. auf die Frage nach der Gottessohnschaft Jesu, in der exemplarisch das Spannungsverhältnis zwischen dem geschichtlichen Jesus und ntl. Christologie deutlich wird. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes schließt das Bekenntnis zur Auferstehung mit ein, das sich jedoch historischer Betrachtungsweise entzieht. S. löst dieses Dilemma nicht auf, sondern weicht auf einen Rückgriff auf die Gottesherrschaft aus, die er mit Verweis auf Lk 17,20–21 als sich in der Person Jesu ereignend darstellt. Jenseits des eschatologischen Vorbehalts der Erfüllung des Gottesreiches ist die Art der Gottesherrschaft schon in der Verkündigung Jesu erfahrbar (300). Hier kann man dann extrapolieren, dass die Rede von Jesus als dem Sohn Gottes genau diese Beziehung zwischen Gottesreich und Person Jesu treffend formuliert und im Blick auf Gottesglaube und Auferstehung weiterführt. Dem entspricht auch, dass Jesus als Lehrer des Gottesreiches in Gleichnissen spricht und in dieser Lehre das Gottesvolk zu bilden sucht. Ein leider kurzer Abschnitt beschreibt Jesus selbst als das Gleichnis Gottes (vgl. dazu R. Haight: *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll 1999). Auch die Wunder Jesu, insbes. die Exorzismen, dienen der Gottesreichpredigt und ihrer Verbindung mit der Person Jesu. Auch das Kap. über das Volk Gottes und die Jüngersammlung steht wieder in klarem Bezug zur Person Jesu. S. sieht zwar die Zwölffzahl mit Bezug auf die Stämme Israels, bezieht aber auch andere Jünger in seine Überlegungen mit ein und stellt fest, dass Jesus seine Verkündigung als einen Ausdruck des universalen Heilswillens Gottes sieht (vgl. Mk 10,45 par.). Das abschließende Kap. geht unter dem Stichwort Gottes- und Nächstenliebe auf die ethischen Grundsätze Jesu ein und zeichnet sie als theozentrisch durchaus auch im gelegentlich gegensätzlichen Verhältnis zur Tora, immer aber in der Gemeinschaft der zu Jesus Gehörenden. Ein Epilog über Verschiedenheit und Einheit der Jesusbilder schließt den Band. Als Appendizes finden sich verschiedene Literaturverzeichnisse und Register.

S. gelingt eine ausgezeichnete und kohärente Darstellung der Verkündigung Jesu, die viele Jesustraditionen integrieren kann. Die Stärken einer Hermeneutik der Erinnerung treten deutlich hervor. Anfragen betreffen den Weg vom Ereignis zu der uns vorliegenden Erinnerung, der ja doch mehrere Generationen gedauert und sicher auch anlassbedingte Traditionsbildung einbezogen haben dürfte. Auf jeden Fall ist das Buch äußerst empfehlenswert.

Innsbruck

Boris Repschinski

Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach, hg. v. Thomas J. Kraus / Tobias Nicklas. – Leiden/Boston: Brill 2010. (XX) 243 S. (Texts and Editions for New Testament Study, 5), geb. € 99,00 ISBN: 978–90–04–18265–3

Das vorliegende Sammelwerk zu den frühen christlichen Manuskripten ist der fünfte Band der Reihe „Texts and Editions for New Testament Study“ (TENT), die von Stanley E. und Wendy J. Porter hg. wird. Ziel dieser Reihe, die seit 2005 erscheint, ist es, die frühen Quellen des NT zu edieren und zu diskutieren. Nach „New Testament Manuscripts“ (2006) als zweitem Band dieser Reihe legen Thomas J. Kraus und Tobias Nicklas mit „Early Christian Manuscripts“ eine weitere Sammlung von Aufsätzen zu diesem Themengebiet vor.

Die Beschäftigung mit den christlichen Handschriften der ersten Jahrhunderte stellt eine besondere Herausforderung dar, da sie fast ausschließlich

fragmentarisch überliefert sind. *Thomas J. Kraus* zeigt in einer grundlegenden Einführung (Kap. 1) in anschaulicher Weise anhand verschiedener Beispiele – darunter mit P52 die älteste Hs. des NT – die Methoden auf, wie fragmentarisch überlieferte Mss. bekannter und unbekannter Texte identifiziert und deren Lücken rekonstruiert werden können, und weist deutlich auf die Grenzen und Probleme hin, die sich dabei ergeben, aber auch auf die Chancen, die eine sorgfältige Rekonstruktion als Grundlage für die weitere Forschung bieten kann.

Dies gilt besonders für unidentifizierte literarische Papyri, bei denen weder der Autor noch das Genre bekannt und die Texte sehr lückenhaft sind. *Rachel Yuen-Collingridge* (Kap. 2) geht am Beispiel von P. Egerton 2 der Frage nach, in welchem Verhältnis das Unbekannte zum Bekannten steht, und zeigt, wie dieser sehr verstümmelte Papyrus auf der Basis von Parallelen in bekannten Origenes-Texten zu einem lesbaren Text ergänzt werden kann. Da allerdings unterschiedliche Textergänzungen möglich sind, weist sie zu Recht auf die Unsicherheiten und Grenzen dieser Rekonstruktion hin und richtet den Blick auf Aussagen, die die äußeren und inneren Merkmale des erhaltenen Textes selbst bieten können, um ihn in die Geschichte der christlichen Literatur einzuordnen – z.B. seine Form (Zahl der Kolumnen u.a.) oder die Art der Zitierungen.

Ein weiteres praktisches Beispiel für die Rekonstruktion und Kommentierung eines stark fragmentierten Textes liefert *Paul Foster* (Kap. 3) mit seiner grundlegenden Untersuchung von POxy X 1224. Nach der Geschichte des Fundes sowie detaillierten kodikologischen und paläographischen Beschreibungen des Fragmentes legt er eine neue Transkription vor (mit Handschriftenphotos), die er kritisch den früheren Editionen gegenüberstellt. Sein ausführlicher Kommentar verdeutlicht die Schwierigkeiten, die eine Rekonstruktion bereitet, zeigt aber, wie Parallelen aus anderen Schriften hilfreich herangezogen werden können.

Wie schwierig es ist, die frühen Texte eindeutig nach ihrem Inhalt, ihrer Gattung und ihrem Charakter zu bestimmen, und wie viel Raum sie für Vermutungen und Spekulationen bieten, zeigt *Lincoln Blumell* (Kap. 4) anhand der kontrovers diskutierten Frage, ob mit POxy XLII 3057 aus dem 1./2. Jh. möglicherweise das älteste Zeugnis eines christlichen Briefes vorliegt, etwa zeitgleich mit P52. Kritisch und detailliert prüft B. die Argumente, die für einen Brief aus christlichem Umfeld sprechen, und stellt diese Vermutung in Zweifel.

Eine andere Frage, die frühchristliche Fragmente aufwerfen, ist die nach ihrer Nutzung. Häufig weisen diese Texte bestimmte äußere und inhaltliche Merkmale auf, die vermuten lassen, dass sie als Amulette verwendet wurden. Drei Artikel dieser Sammlung sind dieser Thematik gewidmet: *John Granger Cook* (Kap. 5) untersucht zunächst ein Papyrusfragment (P50) aus dem 4. Jh. mit zwei verschiedenen Texten der App, die auf einem Doppelblatt direkt aneinandergelagert sind (App 8,26ff und 10,26ff). Nach einer Diskussion der bisherigen Datierung (sie schwankt zwischen 3. und 5. Jh.) zeigt er die Schwierigkeiten auf, das Genre dieses Textes zu bestimmen, und weist nach, dass die Einordnung als Amulett allein aufgrund von Faltpuren nicht zwingend ist. Hilfreich ist sein Nachweis, dass beide Texte auch sonst in der frühen christlichen Literatur in dieser Zusammenstellung zu finden sind. Es folgt ein Transkript (mit Handschriftenphoto), allerdings mit nur wenigen paläographischen Anmerkungen und ohne Bezug zu bisherigen Editionen.

Don Barker (Kap. 6) geht anschließend der Frage nach, warum bisweilen Texte aus einem Kodex oder einer Rolle abgetrennt wurden, und stellt u.a. den Verwendungszweck der beiden ntl. Papyri P91 und P23 in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, von denen er leider nur teilweise Transkripte und Photos vorlegt. Beide Texte weisen offensichtliche Faltpuren auf, die auf einen speziellen Verwendungszweck deuten können, wie z.B. als Amulett. Die Methode, Anhaltspunkte für den späteren Gebrauch aufgrund der Rekonstruktion des ursprünglichen Folios, aus dem die Texte stammen, zu erhalten, erweist sich jedoch schon deshalb als problematisch, weil es sehr schwierig ist, genaue Maße einer ursprünglichen Seite zu bestimmen. Daher weist B. zu Recht darauf hin, dass Aussagen über die Nutzung dieser Texte kaum über den Bereich der Spekulation hinauskommen können. Wertvoll ist seine angehängte Liste der frühen christlichen Texte bis zum 4. Jh., die als Amulette angesehen werden.

Dieses Verzeichnis ist als Ergänzung zu der folgenden umfangreichen „preliminary list“ von Texten biblischen Inhalts des 4.–8. Jh.s zu werten, die (möglicherweise) Amulette sind. *Theodore de Bruyn* teilt in seinem Beitrag (Kap. 7) diese Texte in vier Kategorien ein: „certainly“, „probably“, „possibly“ und „not likely amulets“. In Tabelle V findet man weitere bibliographische Angaben, wobei es wünschenswert gewesen wäre, dort durch einen Hinweis auf die Kategorie das Auffinden der Hss. in den vorherigen Tabellen zu erleichtern. Der Liste voraus geht eine Untersuchung verschiedener Schreibmaterialien (Papyrus, Pergament, Ostraka und Tafeln) und der damit verbundenen unterschiedlichen Zielsetzungen für die Niederschrift biblischer Texte zum persönlichen, institutionellen oder öffentlichen Gebrauch. Besonderes Augenmerk gilt dabei den Amuletten, für deren Bestimmung verschiedene Kriterien erarbeitet werden.

Ein wichtiger Zeuge für die frühe Kirchengeschichte ist der sog. „Hirte des Hermas“, der um 145 n. Chr. in Rom geschrieben wurde und große Popularität genoss. Diese zeigt sich auch darin, wie *Malcolm Choat* und *Rachel Yuen-Collingridge* (Kap. 8) in ihrer Untersuchung der hsl. Überlieferung dieses Textes belegen können, dass vom „Hirten des Hermas“ in den ersten Jahrhunderten (2.–4. Jh.) eine ähnliche Anzahl von Papyri erhalten ist wie von den Evangelien. Die abschließende Zusammenstellung der Hermas-Mss. ab dem 4. Jh. (bis 7. Jh.) und der Katalog der elf Hermas-Papyri aus der Zeit vor Konstantin mit ausführlicher Handschriftenbeschreibung bieten einen nützlichen Überblick über die gesamte Überlieferungsgeschichte.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der frühen christlichen Mss. liegt im Bereich der Linguistik. *Stanley E. Porter* (Kap. 9) vergleicht die Sprache von zwei frühen Papyri-Corpora – dem Babatha Archiv und dem Corpus ägyptischer Papyri mit griechischen Texten – mit der des NT und zeigt zum einen, wie die in den Papyri gegebenen Einblicke in die sozialen, kulturellen und rechtlichen Bereiche der Gesellschaft zur Zeit der frühen Christen für das Verständnis des NT bedeutsam sein können. Zum anderen kommt er durch einen detaillierten Vergleich der Sprache der Papyri-Corpora mit der des NT zu dem Ergebnis, dass im Hinblick auf Konjunktionen, Tempora, Modi u.a. in allen drei Corpora eine ziemlich ähnliche grammatische Grundstruktur zu finden ist.

Kurzvorstellungen der Beitragenden (XIIIff) und kurze „Abstracts“ der Beiträge (XVIIff) gehen als nützliche Orientierungshilfen den Essays voraus; Indices zu „Sources“ und „Important Subjects“ (239ff) runden den Band ab.

Die hier zusammengestellten Aufsätze zeigen in eindrucksvoller Weise die vielfältigen Facetten der frühen christlichen Mss., die oftmals nur stark fragmentiert überliefert sind. Nach einer allgemeinen Einführung, die deutlich aufzeigt, mit welchen Problemen uns diese Texte konfrontieren, veranschaulichen die Beiträge zu konkreten Mss. beispielhaft, wie ein angemessener und sicherer Umgang mit diesen Texten aussehen kann. Die Handschriftenlisten zu (vermeintlichen) Amuletten und zum „Hirten des Hermas“ bieten wertvolle Instrumente für eine weitere Beschäftigung mit diesen Themen. Vom Allgemeinen zum Speziellen übergehend bildet dieser Sammelband ein geschlossenes Ganzes, das dem Leser eine gute Anleitung zum kritischen Umgang mit den frühen christlichen Mss. bieten kann.

Münster

Marie-Luise Lakmann

Bauer, Thomas Johann: Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 482 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 276), geb. € 119,00 ISBN: 978-3-16-150977-3

Diese im Jahr 2011 an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommene Diss. wurde im gleichen Jahr mit dem Bernhard-Welte-Preis ausgezeichnet. Thomas Johann Bauer hat Kath. Theologie und Klassische Philologie studiert und im letzteren Fach eine Diss. zum Thema „Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8“ angefertigt, die in den BZNW 148 (Berlin / New York 2007) publiziert und ebenfalls ausgezeichnet wurde.

Die der theologischen Diss. zugrunde liegende Fragestellung nimmt einleitend das Urteil Adolf Deißmanns auf, der in seinem berühmten Werk „Licht vom Osten“ (1923) behauptet hatte: „Die Sprache des Neuen Testaments, einschließlich der Paulusbrieфе, sei [...] nicht das Griechisch der Gebildeten und Literaten, sondern das ‚volkstümliche Weltgriechisch‘ der einfachen und ungebildeten Leute des 1. Jahrhunderts, wie es in den griechischen nicht literarischen (dokumentarischen) Papyri aus Ägypten belegt ist.“ (so referierend B., 2). Deißmann hatte daher, angeregt durch die zahlreichen Originalbriefe unter den nicht literarischen Papyri Ägyptens, die Unterscheidung der echten Briefe von den Kunstbriefen (Epistel) eingeführt. Erstere sind dem alltäglichen Leben zugeordnet, Letztere seien Erzeugnisse literarischer Kunst. Dies bedeutete für Deißmann, dass einerseits die paulinischen Briefe nicht als Lehrschreiben zu verstehen seien und dass andererseits Paulus nicht als gebildeter Verfasser, sondern als Angehöriger einer eher ungebildeten Schicht anzusehen sei.

Es hat stets moderate Kritik an diesen Thesen Deißmanns gegeben, v.a. aus dem Bereich der Altphilologie. B. möchte diese Anfragen aufnehmen und Deißmanns Thesen am Beispiel des Philemonbriefs und des Galaterbriefs gründlich überprüfen. Das Ergebnis sei vorweggenommen: Phlm und Gal partizipieren „einerseits an der allgemeinen epistolaren Formelsprache [...], wie sie in den Papyrusbriefen gebildet wie ungebildeter Verfasser präsent ist, [unterschieden] sich andererseits von den Briefen Ungebildeter in ihrer kultivierten Alltagssprache deutlich [...] und [können sich] durch eine sorgfältige formale Gestaltung und Rückgriffe auf rhetorische Techniken sogar literarischen Briefen annähern“ (404f).

Die Paulusbrieфе seien also nicht mit alltäglichen Gelegenheitsbriefen vergleichbar, sie stehen, auch was ihren Anspruch angeht, philosophischen Lehrschreiben näher (93). Dies wird auch mit Blick auf jüngere kommunikationstheoretische Studien abgestützt, die einer einseitigen Autorenenzentriertheit widersprechen (106). Allerdings fällt es auch B. schwer, mit Eindeutigkeit einen Nachweis dafür zu erbringen, dass Gal sich intentional an einen größeren Leserkreis außerhalb der galatischen Gemeinden richtete (394f). Er geht so weit zu sagen, dass Paulus vermutlich den Unterricht eines Grammatikers oder sogar eines Rhetors besucht habe (409), jedenfalls werden „grundlegende Kenntnisse in der antiken Rhetorik und Epistolographie“ (386f) attestiert. B. schlägt vor,

dass an „die Stelle der einfachen Aufteilung der frühchristlichen Briefe in echte Briefe und Episteln deshalb eine stärker an formalen und funktionalen Kriterien orientierte Beschreibung und Einordnung zu treten“ habe (92). Ein signifikant vom griechischen Brief abweichendes jüdisches Briefformular sei für die frühe Kaiserzeit nicht nachweisbar. Paulus sei von der griechischen Brieftheorie geprägt und „in einem überraschend hohen Maße den Prinzipien der kaiserzeitlichen Brieftheorie verpflichtet“ (370), wie überhaupt die Anfänge der christlichen Literatur nicht von der hellenistischen Kultur und Bildung getrennt werden können (94).

Nach einem kurzen Einleitungskap. beschreibt B. in Kap. 2 „Brief und Epistolographie in der Kaiserzeit“. Kap. 3 formuliert „Desiderate und methodische Überlegungen zur Analyse frühchristlicher Briefe“. Kap. 4 geht zunächst auf Phlm ein, Kap. 5 sehr umfänglich auf Gal. Das Schlusskap. fasst die Ergebnisse unter der Überschrift „Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie“ zusammen.

B. bündelt alle Ausführungen zum eigentlichen Thema der Epistolographie in z.T. umfängliche, ja leicht ausufernde Abschnitte ein, die an sich hochinteressant zu lesen sind, aber doch teilweise etwas vom Thema wegführen. So umfasst etwa der Abschnitt zum Stand der Einleitungswissenschaft zum Gal die Seiten 167–200. Wichtig ist gewiss B.s Zwischenruf, die epistolographischen Fragen nicht unter dem Vorzeichen der Rhetorik zu vernachlässigen (200). Hier, aber auch in anderen Abschnitten des Buchs geht er partiell ausführlich auf Positionen ein, die einleitungswissenschaftlich als überholt und abseitig gelten müssen (z.B. 184f zu E. Hirsch und W. Michaelis) oder nicht unbedingt in toto hätten dargestellt werden müssen (z.B. 10f die zweiseitige Anm. 49 zu Fragen der Literarkritik des Gal). Freilich verraten solche Abschnitte auch etwas von der Gewissenhaftigkeit in der Sache und dem wissenschaftlichen Anspruch des Vf.s! Etliche Abschnitte sind unkonventionell und fordern die Wissenschaft zum Überdenken bisheriger Muster auf. Die Kürze des Phlm wird als Problem erkannt und mit der Frage verknüpft, ob weitere kurze Briefe des Paulus in der Zeit verloren gingen oder ob mehrere sekundär kompiliert wurden (390). Die Abfassung des Gal mit Hilfe eines Sekretärs „steht außer Zweifel“ (372). Die Abschnitte „Briefformular und epistolare Formeln“ zu Phlm und Gal (121–130 und 214–248) bieten einen versweisen Durchgang durch beide Briefe und halten mit reichen Verweisen auf antike Texte epistolare Formeln fest, an deren Beachtung eine zukünftige Auslegung nicht vorbeigehen darf. Diese Abschnitte sind eine reiche Materialsammlung.

Diese Studie legt man nach der Lektüre mit großem Gewinn aus der Hand. Der Überblick über die Epistolographie der Kaiserzeit (vgl. auch das Schaubild S. 422) ruft den Rahmen in Erinnerung, in dem sich die ersten christlichen Briefschreiber bewegten, und vermittelt gediegene Kenntnisse über epistolare Konventionen. Es ist gut, dass nach Jahrzehnten rhetorischer Analyse durch diese Arbeit – als Ergänzung und nicht als Gegenschlag – die Epistolographie wieder stärker in den Blick kommt.

Mainz

Friedrich W. Horn

Scherer, Hildegard: Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe. – Münster: Aschendorff 2011. (XII) 293 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 55), ln. € 50,00 ISBN: 978-3-402-11438-4

Hildegard Scherer hat kath. Theologie in Würzburg, Jerusalem und Münster studiert. Derzeit ist sie Assistentin am Neutestamentlichen Seminar an der Univ. Bonn. Die hier zu rezensierende Monographie ist S.s von Martin Ebner in Münster betreute Diss., die für den Druck leicht überarbeitet wurde.

Nach einer Erörterung der Fragestellung und Methodik (1–27) zeichnet die Vf.in im Hauptteil (29–249) Aussagen über das Pneuma in der korinthischen Korrespondenz, im Galaterbrief und im Römerbrief nach. Daran schließt sich das prägnante Fazit der Untersuchung an (251–260). Ein ausführliches Stellenregister (285–292) und ein kürzeres Begriffsregister (292f) helfen, das Buch zu erschließen.

Als Gegenstand ihrer Untersuchung gibt S. den „Begriff des Pneuma, wie ihn Paulus verwendet, und seine kommunikative Funktion“ an (17). Die Autorin analysiert die Aussagen über das Pneuma als Teil einer historischen Kommunikationssituation – dies ist ein erheblicher Fortschritt gegenüber einem stark „systematisierenden“ Zugriff, wie wir ihn z.B. bei G. D. Fee finden. Durch die Differenzierung der den untersuchten Schreiben zugrunde liegenden unterschiedlichen Kommunikationssituationen versucht die Vf.in nachzuzeichnen, wie Paulus „je nach Kontext verschiedene Nuancen des Pneuma-Begriffs aufweist, um damit gezielt seine Argumentation zu stützen“ (17).

Den Hintergrund dafür bieten die „kulturellen Plausibilitäten“ (ebd.), das „Weltwissen“, das Paulus bei seinen Adressaten voraussetzen kann: Die pauli-

linische Rede vom Pneuma fällt eben nicht auf eine *tabula rasa*, sondern gerät mitten hinein in ein Geflecht von bereits vorhandenen Überzeugungen, vor deren Hintergrund die Rezipienten die Briefe des Paulus dekodieren. Dieses Wissen seiner Leser aktiviert Paulus und nutzt es, um sein argumentatives Ziel zu erreichen. Zugang zu diesem „Weltwissen“ über das Pneuma gewinnt S. über die biblischen und frühjüdischen sowie die paganen religiösen und philosophischen Traditionen, in denen das Pneuma thematisiert wird. Eingangs angeführte wissenschaftliche und wissenssoziologische Erörterungen (18–24) spitzt S. darauf zu, dass begriffliche Konzepte der Wirklichkeits- und Identitätskonstruktion einer Gruppe dienen. Dementsprechend stellt S. dar, wie Paulus die Rede vom Pneuma gezielt dazu einsetzt, seine Leser zu einer Änderung ihrer Identitäts- und Wirklichkeitskonstruktion zu bringen.

Die Textauswahl, die S. getroffen hat, ist nachvollziehbar; herangezogen werden Texte, „die über eine Länge von mindestens zwei Satzeinheiten hinaus oder innerhalb einer charakteristischen Metapher das Pneuma thematisieren“ (25). Eine solche Beschränkung ist angesichts von 120 Belegen für *πνεῦμα* in den echten Paulusbrieffen notwendig. Mit den untersuchten Abschnitten 1Kor 2,6–16; 3,16f; 12,1–27; 2Kor 1,22; 3,1–18; 5,5; Gal 3,1–14; 5,16–25 sowie Röm 8,1–39 sind in der Tat die wichtigsten Zusammenhänge der Rede vom Pneuma in den genannten Schreiben getroffen. Die Aussage in 1Kor 15,45 wird kurz im Rahmen des Gal besprochen (141); die Doppelung des Themas von 1Kor 12 in Röm 12,3–8 entbindet davon, diesen Abschnitt eigens zu behandeln; andere Formulierungen fallen durch das oben angegebene Raster, wonach Pneuma-Aussagen ein gewisses argumentatives Gewicht haben sollen, was verzeihlich ist. Aus leicht nachvollziehbaren Gründen nimmt die Untersuchung des 1Kor den größten Raum der Studie ein (29–121). Nicht überzeugend ist dagegen das Fehlen der Aussagen des 1Thess, denn hier spielt das Pneuma argumentativ eine große Rolle (vgl. nur 1,5f: das Pneuma im Zusammenhang von Verkündigung und Glauben; 4,8 im Zusammenhang zur Begründung der Paränese; 5,18 die Rolle des Pneuma im gottesdienstlichen Leben).

Wie eingangs angekündigt (27), versucht S. im Fazit des Buches (251–260), die wandlungsfähigen und die bleibenden Elemente (vgl. J. C. Beker) der paulinischen Rede vom Pneuma aufzuzeigen. Eine Konstante ist die Überzeugung, dass alle Christen das Pneuma von Gott empfangen haben und dass das Pneuma „die kategorischen Grenzen zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre“ überschreitet (252), was zu einer Identitätskonstruktion der Christen als Gruppe im Gegenüber zu einem Außen führt. Danach geht S. auf „briefspezifische Sprachmuster“ ein (253–258) und fasst zusammen, wie Paulus die Rede vom Pneuma verschieden zuspitzen kann, sodass je nach Zusammenhang das „Pneuma als Offenbarungs- und Erkenntnismedium“ (253f), „als Lebens- und Gestaltungsmacht des Schöpfers“ (254f), „als Garant der ethischen Orientierung“ (255–257) und als „Chiffre göttlicher Präsenz“ (257f) in den Blick gerät.

S. ordnet ihre Studie selbst in die forschungsgeschichtliche Landschaft ein (2–24). Die Bezugnahme auf die „New Perspective“ (2–9) überrascht angesichts des Themas und kann wohl eher nur so verstanden werden, dass S. sich zur „New Perspective“ bekennt. Im Blick auf die „Standard“-Literatur (hier v.a. J. D. G. Dunn, F.-W. Horn und G. D. Fee) und neuere Erscheinungen (F. Philip, M. Christoph u.a.) ist S. bestrebt, das eigene Profil ihrer Arbeit herauszustreichen: die paulinische Rede vom Pneuma in ihrem situativen und geistesgeschichtlichen Kontext zu verorten. Die größten thematischen und methodischen Berührungen hat die besprochene Monographie mit M. Christophs Studie zu Röm 8, gegenüber der S. mehr den Aspekt kognitiver Konstruktion als den der (Geist-)Erfahrung betont und den Blick auch auf soziale und politische Rahmenbedingungen der paulinischen Briefe (Stichwort: Paul and Politics, so bes. zum Röm) lenkt.

Methodisch arbeitet S. mit U. Ecos Konzept der „Enzyklopädie der Erstrezipienten“. Erstaunlicherweise fehlt im ganzen Buch ein Hinweis darauf; stattdessen spricht S. durchweg von „Weltwissen“. Den Zugang der Autorin zu einem bestimmten Theologumenon des Paulus als Teil einer konkreten Kommunikationssituation kann man in eine Linie einordnen, deren Beginn bei J. C. Beker liegt (Stichwort Kontingenz und Kohärenz), in die aber auch E.-M. Becker gehört.

Mithilfe dieses Zugriffs wird deutlich, dass die paulinische Rede vom Pneuma stets Teil einer konkreten historisch-kommunikativen Situation ist. Zugleich zeigt S., dass Aussagen über das Pneuma, die Paulus trifft, mit bereits vorhandenem Wissen über das Pneuma auf Seiten der Leser interagieren. Diese beiden Aspekte ins Bewusstsein zu rufen, ist der große Gewinn der Arbeit. Wie bei jeder rezipientenorientierten Exegese besteht hier aber das Problem im Nachweis, dass die Leser des Paulus auch wirklich die Kenntnisse haben, die der Exeget ihnen zuschreibt, und darum bleibt auch S. diesen Nachweis schuldig. Die Rekonstruktion des historischen Hintergrundes erfolgt stets in Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Forschung. Die motivgeschichtlichen Hintergründe der Rede vom Pneuma sind ausführlich aufgearbeitet. Die Analyse der Pneuma-Aussagen des Paulus ist stark von den motivgeschichtlichen Darstellungen her konzipiert; sie sollte allerdings näher an den paulinischen Texten sein als hier vorexerziert. S. lässt die mit klarer Methodik gewonnenen verschiedenen Aspekte der Rede vom Pneuma, die sie in den untersuchten Schreiben des Paulus gefunden hat, dann aber unverbunden nebeneinander stehen. Dadurch bleibt das Gefühl einer Uneinheitlichkeit zurück. Diese „Zersplitterung“ ist die Konsequenz

des Ansatzes, den S. gewählt hat. Es wäre dagegen wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in versucht hätte, hinter der Textoberfläche durchgehend die innere Verbindung des differenzierten Pneuma-Konzeptes, die Vernetzung und Interaktion der einzelnen Aspekte des Konzeptes miteinander, deutlich zu machen.

München

Torsten Jantsch

Labahn, Michael: Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 640 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 32), geb. € 78,00 ISBN: 987-3-374-002757-6

In seiner im Sommersemester 2009 von der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommenen Habilitationsschrift untersucht Michael Labahn die über das Markusevangelium hinausgehenden parallelen Stoffe von Matthäus und Lukas, die in der Wissenschaft als „Logienquelle“ (Q) bezeichnet werden. L. will zeigen, dass Q ein „eigenständiger christologischer und theologischer Sinnentwurf“ (15) ist. Dabei möchte er deutlich machen, dass Q nicht – wie vielfach in der Forschung schlicht vorausgesetzt – einfach als bloße Spruchsammlung (wie etwa das Thomasevangelium), sondern als in seiner Gesamtspannung (vom Auftreten des Täufers bis hin zur erwarteten Wiederkunft des Menschensohnes) als Narration verstanden werden wollte und zu interpretieren ist, zumal auch die Spruchüberlieferung an Narrativität partizipiere (18).

Um dieses Ziel zu erreichen, beginnt die Studie mit einer ausführlichen problem- und auslegungsgeschichtlichen Darstellung des Gegenstandes (27–119). Dabei beschreibt L. zu Recht nur grundlegende Etappen der Forschung und diskutiert die gegenwärtigen Modelle. In diesem Rahmen werden die zentralen „Einleitungsfragen“ einer biblischen Schrift abgehandelt: Gattungsfragen, Tradentenkreise, Verfasser, Adressaten, Abfassungsort. Am Schluss dieses Kap.s erläutert L. seine eigene synchrone (müsste es nicht „synchronische“ heißen?) Herangehensweise. Im – recht kurzen – zweiten Kap. (120–133) wird die Gegenwartsrelevanz von Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit beleuchtet, insofern L. Q als historische Erinnerung an Jesus interpretiert (128). Herzstück der Untersuchung ist das dritte Kap. (134–569), in dem zunächst Q als „Erzählung“ erwiesen wird. Im Folgenden benennt L. literaturwissenschaftliche Charakteristika einer Erzählung (Aufbau, chronologische Bausteine und Strukturen) und untersucht sie auf ihr Vorhandensein in Q (160–242). Auf die atl. Referenzen in Q wird zwar hin und wieder hingewiesen, aber leider unterbleibt hier eine genauere Untersuchung. Der zentrale Unterabschnitt in diesem dritten Kap. ist allerdings die Betrachtung der einzelnen „Charaktere“ in Q (243–458). Hier werden kompendienartig alle Personen und personhaften Begriffe, die der Vf. in Q ausgemacht hat, in den Kategorien „positive Figuren“ (249–378), „ambivalente Figuren“ (379–401) sowie „Antagonisten“ (401–452) dargestellt. Eine kurze Zusammenfassung (452–458) schließt das Kap. ab. Bei den „positiven Figuren“ nimmt die Darstellung Jesu einen zentralen Raum ein. Die Figur des Menschensohnes (L. zufolge das „alter Ego“ Jesu) in Q diene dabei auch der Erhellung der kritischen Situation des Adressatenkreises. Dieser sei nämlich als verfolgt (Q 6,22) und im Grunde heimatlos (Q 9,58) zu charakterisieren. Der Menschensohn wird als der Kommende geglaubt, der der bedrängten Gemeinde einen eschatologischen Ausgleich schaffen bzw. sie ins Recht setzen wird. Dadurch bekommt das Verhalten in der Gegenwart besonderes Gewicht – vgl. Q 12,8f. „Der irdische ‚Freispruch‘ wird zur himmlischen Verurteilung“ (289) und umgekehrt. Die Rolle des Täufers ist nach L. als zeitlich und literarisch Jesus vorgeordnet, aber zugleich ihm untergeordnet zu beschreiben. In Q kündigt er Jesus als den „Kommenden“ an und gibt damit „einen *cantus firmus* des Q-Dokuments“ vor (308). Ebenfalls etwas ausführlicher beschäftigt sich L. in diesem Zusammenhang mit den Jüngern (324–344), die unter zwei unterschiedlichen Perspektiven in den Blick kommen: Sie sind Repräsentanten Jesu (339) und zugleich „aktiv Wartende“ (341).

Im Folgenden geht es um die Verwendung weiterer Figuren aus Q – bis hin zu den Tieren (374–378). Man spürt hier deutlich das Bestreben, Q im Hinblick auf dort erwähnte Lebewesen möglichst erschöpfend zu analysieren. Geringen Raum nehmen dann die „ambivalenten Figuren“, wie z.B. die Volksmenge, die Zöllner oder Sklaven, ein (379–401), während die Analyse der Antagonisten wesentlich ausführlicher ist (401–452). So tritt der Teufel bzw. Satan als zentrale Negativfigur auf und „diese Generation“ ist die entscheidende Chiffre zur Kennzeichnung der Oppositionsgruppe gegen Jesus. In der ausführlichen Ergebnissicherung (452–458) kategorisiert L. die untersuchten Charaktere in Figuren, die lediglich erzählerische Miniaturen sind (etwa der Dieb), in Figuren, die den Hintergrund „bevölkern“ und Adressaten der Worte Jesu sind, etwa die Pharisäer oder die Jünger, und in diejenigen Figuren, die agieren: Johannes der Täufer, Jesus, Gott und Geist, der Teufel, der Hauptmann von Kafarnaum, die Täuferjünger sowie einzelne Anonyme (Q 9,57.59; 11,15.16).

Ebenfalls recht ausführlich behandelt L. die Geographie und Topographie von Q (459–544). Zusammenfassend wird herausgearbeitet, dass die Topographie in Q „Teil der narrativen Sinnbildung“ für die Adressatengruppe ist, insofern die „Orte, an denen man in der antiken Welt Ehrenbezeugungen empfängt“ (542), etwa Königspaläste, abgewertet werden.

Zum Abschluss der Studie untersucht L. auf dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse die Erzählperspektive und den möglichen Erzähler von Q ebenso

wie den narrativen Adressaten und den virtuellen Leser (545–569). Hier wird noch einmal deutlich gemacht, dass die Adressaten des Textes mit den fiktiven Zuhörern Jesu identisch sind. Dabei versäumt L. es darauf hinzuweisen, dass gerade das Fehlen einer konkreten Szenerie der Reden Jesu diese These – aus Sicht des Rez. – unterstützt (vgl. das Fehlen des szenischen Hintergrunds in Mk 1,14f.). Die Adressaten sind zur Bewährung zwischen dem Kommen des Menschensohns und dessen Wiederkommen aufgerufen (569). Diese Einstellung qualifiziert L. als „aktives Warten“ bzw. Warten als „Gestaltungsraum“.

Im Schlussabschnitt fasst L. die wichtigsten Ergebnisse seiner ausführlichen Untersuchung noch einmal zusammen: Q hat eine innere Struktur (plot) und weist Elemente von Narration auf. Das Leben und die Lehre Jesu werden partiell mit erzieherischer, identitätsstiftender und identitätsstabilisierender Funktion für die Adressaten dargestellt. Der Autor wisse sehr wohl um die Passion, doch statt des Todes Jesu sei ihm der Ausblick auf die Wiederkunft des Menschensohnes wichtig. L. hätte hier durchaus konkreter fragen können, weshalb Passion und Tod Jesu zwar vorausgesetzt, aber nie ausdrücklich erwähnt werden (Q 13,34f.; 14,27; 17,25.33). Dies ist deshalb umso auffälliger, weil in nahezu allen anderen ntl. Schriften die Passion (und die Auferstehung) als zentrales Heilsereignis angesehen werden. Vielleicht zeigt sich in Q tatsächlich eine nicht von Paulus beeinflusste urchristliche Theologie, die möglicherweise einen weiteren Niederschlag in den Katakombenmalereien von Rom gefunden hat, wo man Kreuzigungsdarstellungen vergeblich sucht. Die Evangelien von Matthäus und Lukas wären dann der Versuch, die Theologie von Q mit der des Paulus und ihrer Schwerpunktsetzung in Kreuz und Auferstehung zu verbinden. Hier könnte – ausgehend von der vorliegenden Studie – weiter geforscht werden. Insofern ist L. wohl Recht zu geben, wenn er Q als eine eigenständige literarische Größe identifiziert, die allenfalls Anleihen bei verschiedenen Gattungen gemacht habe.

Aufs Ganze gesehen ist die vorliegende Untersuchung tatsächlich so etwas wie ein Kompendium der Charaktere, Orte, literarischen Motive und theologischen Zielsetzung von Q. Der Vf. hat es verstanden, exegetisch minutiös und reflektiert zu arbeiten und dabei den von ihm nachvollziehbar aufgewiesenen theologischen Gesamtzusammenhang von Q nie aus den Augen zu verlieren.

Bayreuth

Dietrich Rusam

Kirchschläger, Peter G.: Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2010. (X) 356 S. (Herders biblische Studien, 63), geb. € 55,00 ISBN: 978-3-451-33073-5

Die vorliegende Promotionsschrift wurde von Jean Zumstein betreut und liegt nunmehr leicht überarbeitet und ergänzt vor. Sie greift eine Fragestellung auf, die nicht nur durch das Gespräch mit dem Judentum, sondern neuerdings auch mit dem Islam immer bedeutsamer wird und sich in der interpretierten Zuspitzung von Joh 14,6 beredt Ausdruck verleiht. Von daher ist die Thematik höchst aktuell, hermeneutisch anspruchsvoll und exegetisch reizvoll.

Die Arbeit ist in insgesamt fünf Teile zuzüglich Ausblick, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Stellenregister gegliedert. Nach einer kurzen Einleitung (1–4) erfolgt die Darstellung des Forschungsstandes (5–20), die v.a. darauf verweist, dass die Thematik des Absolutheitsanspruchs nicht ausgeleuchtet worden sei, wohl aber die Semantik von ‚Wahrheit‘. Dabei will K. im Anschluss an Yu Ibuki (*Die Wahrheit im Johannesevangelium*, BBB 39, Bonn 1972) Wahrheit in „eine Linie der sich enthüllenden Offenbarung“ (7) stellen. Zu diesem Zweck greift K. auf Joh 1,14.17; 4,20–24; 8,31–47; 14,6; 18,38 sowie 9,35–41 zurück. Der sich daran anschließende Abschnitt über den soziohistorischen Ort des JohEv behauptet eine Relativierung der Ketzerformel für die Gemeinde des JohEv und zeigt die methodologische Debatte kurz auf.

Kap. 2 erweitert den in Abschnitt 1.2 eröffneten soziohistorischen Kontext (21–45) um die Fragen des Entstehungsortes (Ephesus). Dabei kommt auch zur Geltung, dass „Autoren des JohEv“ (92.93.102.174 u. ö.) für die Abfassung desselben verantwortlich seien. Gleichzeitig wird dann der Kaiserkult sowie die Verortung der jüdischen Gemeinde in den Blick genommen (2.1). Es folgt (2.2) der Aufweis der kulturhistorischen Signatur (46–72.73–92): Dion von Prusa, Bildtafel des Kebes, Seneca, Epiktet, Plutarch sowie Philo von Alexandria und Pharisäer (Aspekt der mündlichen Tradition). Die Verhältnisbestimmung wird als „Modifikation“ gezeichnet, die das „Prinzip der Differenzierung und Distanzierung“ (92) erkennen lasse. Dabei lasse sich „keine Abhängigkeit des JohEv von anderen Texten zeigen“ (ebd.). Vielmehr sei von einem „kulturellen und religiösen Gesamtzusammenhang“ (ebd.) zu sprechen. In eben diesem habe die Auseinandersetzung stattgefunden.

Die exegetischen Einzelstudien des 3. Kap.s (95–248) umfassen die Passagen Joh 1,14–18 (95–120), 4,20–24 (121–127), 8,21–30 (128–160), 8,31–47 (160–185), 9,35–41 (186–198), 14,5–11 (199–228), 18,33–38b (229–248) und verlaufen durchgehend nach einem einheitlichen Muster: Nach der Präsentation des

griech. Textes (GNT!) inkl. Übersetzung folgen Textabgrenzung und Textgliederung (Kontext, Gattung, Literarkritik, Verhältnisbestimmung mit dem größeren Kontext, Gliederung), ein Vergleich mit ähnlichen Texten des JohEv, eine Versauslegung und die Reflexion.

Eine vollständige Darstellung der Exegesen ist hier nicht möglich, ich beschränke mich auf wenige Aspekte: Joh 1,14–18 stellt die Christologisierung der bekannten Vorstellungen von ‚Gnade und Wahrheit‘ heraus. Sie steht im Gegenüber zur Mose-Figur. Die Antwort wird aus der historischen Bemerkung heraus formuliert, wonach die joh. Gemeinde als eine „Erneuerungsbestrebung des Judentums ausgehend von Jesus Christus“ (119) zu verstehen sei.

Hinsichtlich der Exegese von Joh 8,21–30 meint K., es handle sich durchweg um eine Karikatur aufgrund von Missverständnissen. Die joh. Christologie sei von einem „Ansatz der Überhöhung“ (157) herausgefordert, denn das joh. Christentum sei im Rahmen des Judentums verständlich. „Auf diese Weise kritisiert das JohEv die ‚Abtrünnigen vom wahren Judentum‘ dafür, dass es aus der Sicht des JohEv seinen eigenen Messianismus, seine eigene Tradition nicht ernst- und wahrzunehmen vermag. [...] Die joh. Christologie ist sachkritisch als antijudaistisches Element im Sinne einer innerjüdischen Position, die das einzig wahre Judentum vertritt, zu identifizieren.“ (158)

Im Rahmen der Analyse von Joh 14,5–11 stellt K. heraus, dass ‚Weg‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Leben‘ „eine Sinnlinie aus der Perspektive des Menschen“ (213) darstellen. Dieser anthropologischen Einschätzung wird die christologische Gegenüberstellung: Das „Einssein mit dem Vater bezeichnet eine funktionale und keine essentielle Identität, eine relationale und keine ontologische Identität. Es handelt sich um eine Interessen- und Handlungseinheit von Sohn und Vater.“ (223) Dabei lehnt sich K. im hermeneutischen Ausblick an Klaucks Überlegung einer „Ontologie der Relation“ (227 Anm. 1206) an. Eine sachliche Unschärfe wird erkennbar: K. löst die „ontologische Identität“ auf, wenn er meint: „Wahrheit“ wird durch Jesus für den Menschen erkennbar, verortbar und erreichbar – nur in ihm, mit ihm und durch ihn.“ (228) Dort sei die Immanenzformel beheimatet.

Ein letzter Durchgang schließt die Analyse für 18,33–38b ab. Dabei bemerkt K. durchaus sachgemäß die tiefe symbolische Funktion der Räume ‚innen‘ und ‚außen‘ (230) und benennt die ‚Königsthematik‘ im Rahmen des genannten Abschnitts: „König“ wird häufig fälschlicherweise als Metapher bezeichnet, obwohl nichts Innovatives und Neues in der Aussage ‚Jesus ist König‘ steckt. Vielmehr trifft die Rede von einem Begriffsfeld ‚König‘ im JohEv zu, das mit Symbolen untermalt wird. (Bei der Aussage ‚Gott ist König‘ sieht es anders aus, da es sich hier um eine tote Metapher handelt.)“ (233)

Das vierte Kap. fasst zunächst die Einsichten aus den Exegesen zusammen und beschreibt in einem kurzen Abschnitt „Spannung und Interaktion“ der Begriffe (259–263). Das letzte Kap. ist eine Schlussreflexion, die „Ausschließlichkeit des joh. Christus – Widerspruch und Dialog“ (265–290) thematisiert. Im Rahmen der Analyse des Wahrheitsanspruchs des joh. Christus aus heutiger Sicht (269–276) stellt K. zunächst sechs Thesen zum Verständnis dieses Anspruchs auf, die er mit dem Gedanken fortführt: „In der joh. Christologie liegt ein Antijudaismus, da der joh. Christus für sich in Anspruch nimmt, die einzige wahre Tradition zu repräsentieren.“ (271) Die Frage, wie sich daraus ein interreligiöses Gespräch entwickeln lasse, formuliert K. eine klare Engführung auf den jüdisch-christlichen Dialog und spricht von einem „Ansatz der relativ Absoluten“ (275). Aus der Innenperspektive der christlichen Theologie und in Aufnahme Habermas’scher Überlegungen zu religiösen Lehren in der Moderne wird diese Sicht begründet.

Im abschließenden Abschnitt seiner Schlussreflexion „Widerspruch und Dialog“ thematisiert K. die interesseleitende Intention des JohEv wie folgt: „Die zentrale Botschaft des JohEv, nämlich dass Jesus von Gott auf Erden gesandt worden ist, um in sich selbst der Welt Gott zu offenbaren, dreht sich um denselben Gott, der der Welt offenbart wird. Auf ihn verweist das JohEv und der joh. Christus, er – JHWH – steht im Zentrum.“ (288)

Die Arbeit vermag eine wichtige und spannende Frage nicht nur theologisch, sondern auch historisch zu bearbeiten: Die Thematik der Wahrheitsfrage wird in den Rahmen einer innerjüdischen Diskussion gestellt und somit kontextualisiert (9,35–41) und als innerjüdische Auseinandersetzung verstanden. Das Gespräch wird ermöglicht, weil es um die Identität des in Jesus repräsentierten Gottes mit dem sich der Welt offenbarenden Gott geht. Parallel dazu wird diese Sicht religionsgeschichtlich unterstützt, indem etwa auf Phänomene des Kaiserkults verwiesen wird.

Kritische Bemerkungen sollen dem Duktus der genannten Passagen folgen:

- Methodischer Vorspann: Methodisch greift der Vf. auf die „Autoren des JohEv“ zurück, die am JohEv gearbeitet und dieses herausgegeben haben sollen (35f). Weder erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit den Gegenpositionen einer solchen Konstruktion, noch misst K. dieser Annahme eine heuristische Bedeutung zu. Es wird durchweg nicht deutlich, worin die ‚Entwicklung‘ der Konstruktion ‚Wahrheit‘ bestanden haben soll; anhand etwa von 18,33–38a (sic!) ist ein solches Kollektiv ohnehin nicht nachweisbar.

- 1,14–18: Die Tendenz zur Personalisierung hätte gerade anhand von Joh 1,14–18 noch stärker aus der Gegenüberstellung mit der Mose-Figur verdeutlicht werden müssen. Hier hätten noch Passagen wie etwa 7,19 und dann 6,32; vgl. 5,45f in den Blick genommen werden müssen. Damit wäre dann auch eine sehr viel stärkere Vernetzung der Perikope von 1,14–18 erreicht worden, die zwar als Programm in der Exegese angekündigt ist (vgl. dazu den jeweiligen Abschnitt „Vergleich mit ähnlichen Texten“), jedoch nicht eingeholt wird. Parallel

hätte dies auch mit der Abraham-Figur durchgeführt werden können (zur Personalisierungstendenz im Zusammenhang von ‚Wahrheit‘ vgl. Lev 8,8 [LXX] sowie Diod Sic 1,75,5). Eine historische Relativierung ist dann aber auch nicht mehr so einfach möglich, wie dies anhand von 1,14–18 auf S. 119 versucht worden ist. Hier wäre dann der hermeneutische Zugriff sehr viel dringlicher gewesen!

- 8,21–30: Kritisch ist zum sehr heiklen Problem des Antijudaismus zu sagen, dass es nicht nur eine lohnende Arbeit gewesen wäre, präziser zu bestimmen, was denn im Gespräch mit der Fachdiskussion genau unter ‚Antijudaismus‘ zu verstehen sei – eine einzeilige Fußnote ohne Referenzen ist entschieden zu wenig (157 Anm. 855). Sodann müsste begründet werden, warum der historische Anachronismus für eben das historische Verständnis dieses Textes angewendet werden soll – der Hinweis auf die heutige Perspektive zeigt nur den Anachronismus auf, löst aber nicht das hermeneutische Problem! Und schließlich müsste exegetisch klarer werden, ob nicht dieselbe Struktur, die sich im Glauben an diesen Christus manifestiert, auch schon dahingehend vorgeprägt ist, dass der Glaube an JHWH alttestamentlich das Profil vorgibt (z.B. Jes 43,10f). Genau dann aber wäre der besagte und unterstellte Antijudaismus der joh. Christologie im atl. Monotheismus grundlegend vorgebildet und somit nichts anderes als ein *theologischer* Anachronismus, wollte man Deuterojesaja Antijudaismus unterstellen. Damit wird ein weiteres strukturelles Problem erkennbar: Der hermeneutische Hintergrund des AT für die Fragestellung im Rahmen des JohEv wäre näherhin sehr viel deutlicher zu reflektieren gewesen: zunächst für den Gedanken der Christologie etwa dort, wo die Redeweise des *ἐγώ εἰμι* (z.B. in 8,24,28) auf Ex 3,14; Dtn 32,39; Jes 41,4; 43,3.10–13; 45,18; 48,12 u. ö. zu beziehen gewesen wäre; sodann für die darin enthaltene theologische Konstruktion des Monotheismus. Damit verbunden ist eine sehr tiefgreifende Kritik an K.s Vorstellung, Jesus repräsentiere die einzig wahre Tradition. Ein solcher Gedanke widerspricht nicht nur der joh. Immanenzaussage, sondern läuft dem gesamten JohEv zuwider: Der joh. Christus stellt, in seiner jüd. Tradition stehend, sich selbst als denjenigen dar, der *πρὸς τὸν θεόν* ist und der vom Vater zeugt! Dieses Zeugnis vom Vater manifestiert sich in der Sendung in den *κόσμος* – nichts davon, dass er eine Tradition repräsentiert! Wenn man überhaupt davon sprechen will, dann trifft diese Einschätzung noch am ehesten auf die höchst schillernde Personengruppe der *Ἰουδαῖοι* zu.

- 14,5–11: Kritisch gegen die deutlich vorgetragene Kritik an der Ontologie ist vorzubringen, dass K. es leider vollständig versäumt, seinen Gedanken konkret durch eine Analyse anhand von *εἶναι* (14,6) zu erweisen und die genannten Ergebnisse etwa anhand von 17,22 (10,30) zunächst philologisch zu prüfen, ehe solche Konsequenzen formuliert werden. Der Hinweis auf die reziproke Immanenz-Formel ist gewiss ein wesentliches Strukturmerkmal joh. Christologie, die nicht zuletzt Auswirkungen auf die Beschreibung der spezifischen Gottes-Rede im JohEv mit sich bringt. Aber auch sie kommt nicht ohne den Gedanken aus, dass sie mittels *εἶναι* formuliert ist und durch ein *ἐγένετο* (1,14a) präzisiert werden kann.

- 18,33–38b: Zunächst stellt sich die Frage, warum im Zusammenhang mit 18,28ff die Raum-Struktur eine theologische Dimension erhalten soll, wo K. zu Joh 8,21–30 auf S. 138 Anm. 758 schreiben kann: „Die Begriffe ‚oben‘ und ‚unten‘ sind neutral.“ Ein solcher Zusammenhang hätte im Abschnitt „3.7.2 Vergleich mit ähnlichen Texten“ aufgewiesen werden müssen. Genau hieran erkennt man ein weiteres strukturelles Problem der Arbeit, das den genannten und ausgesprochen sinnvollen Abschnitt des Vergleichs durchweg eigenartig blass und hermeneutisch unergiebig belässt, sodass weder das exegetische Kommunikat geklärt noch der für das letzte Kap. notwendige hermeneutische Impuls gesetzt wird. Sodann wird man es angesichts der tiefgründigen Bedeutung der Räume nicht für eine kleinkarierte Anmerkung halten, dass K.s konsequente Abgrenzung der zu exegisierenden Perikope 18,33ff auf „38b“ zwar möglich ist, dann aber, gegen den Trend der kompletten Johannesforschung, doch hätte erläutert werden müssen: In 18,38b ist Pilatus bereits nach draußen gegangen, beteuert den *Ἰουδαῖοι* die Unschuld Jesu und eröffnet das Amnestieangebot; das ist natürlich alles andere als eine bloße Kehrtwende nach draußen, sondern Hinweis auf die bereits abgeschlossene Offenbarung selbst. – Zu 18,38a: Warum kann die Pilatus-Frage, wenn denn die antike Welt mit zu berücksichtigen sein soll, nicht auch dahingehend gelesen werden, dass sie die „Ehrlichkeit“ Jesu zur Disposition stellt, gerade weil die Situation des Prozesses es ja nahelegen könnte, es mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen (vgl. 18,20: die Rede in *παρρησία*): Sinn für Wahrheit, die Wahrhaftigkeit, Offenheit, Geradheit, Rechlichkeit, Ehrlichkeit, Unparteilichkeit (vgl. z.B. Ter Andr 857; Cic 8,9[6],1). Im Übrigen ist mit Blick auf Cic Lucull 31 der Gedanke gar nicht so unjohanneisch, wonach das Streben des Menschen nach dem Licht der Wahrheit ausgerichtet sei (vgl. Joh 1,9–11). Joh 18,38a wäre also der Startschuss für die Lektüre des gesamten JohEv, beginnend in 1,1ff.

- Im darauf folgenden Abschnitt „Widerspruch und Dialog“ seiner Schlussreflexion ist auf die genannte bewusste Engführung des Dialogs auf den jüdisch-christlichen Dialog zu verweisen. Warum und wie soll in dieser Engführung „das Gespräch zwischen den Religionen“ – so K.s programmatischer Untertitel – ermöglicht und geführt werden? Die Diskussion im Rahmen des genannten Dialogs selbst ist mit den wenigen angesprochenen Positionen im Kontext des Problemkreises nach auszubildender und zu kommunizierender Identität erst eröffnet. Warum und wie wird die christliche Position im Zusammenhang der joh. Theologie auf die Konsequenz hin zielführend und intentional begründet, die dann freilich erst im „Ausblick“ (285–290) gezogen wird: „Auf ihn verweist das JohEv und der joh. Christus, er – JHWH – steht im Zentrum.“ (288) Mit welcher Begründung kann das intentionale joh. Selbstverständnis subjektorientierter Identitätskonstruktion, wie sie sich in Joh 20,30f (vgl.

3,15.36; 5,24; 6,40 u. ö.) im Rahmen der Christologie einer Grundlegung verdankt, nunmehr zu einer theo-logischen Grundlegung transformiert werden? Eine solche ist nämlich vonnöten, um besagte joh. Christologie als eine historisch bedingte innerjüdische Bewegung zu relativieren und letztlich den christlich-jüdischen Dialog führen zu können.

Weitere Anfragen zur formalen Struktur der Arbeit müssen angefügt werden, wobei ich sehr stark kürzen muss:

Die Arbeit ist forschungsgeschichtlich faktisch auf dem Stand Ende der 1990er Jahre: Das betrifft etwa die zitierten Forschungsberichte (S. 5 Anm. 10, dort zuletzt: Becker 1986), wobei etwa die Arbeiten von Klaus Scholtissek (*Johannes auslegen* I–IV, 1999ff) genauso zu ergänzen wären wie *sämtliche* Berichte von K. Haldimann, H. Weder (2002ff) oder auch derjenige von Jörg Frey (ThLZ 2008). Oder: Der Abschnitt über die literarkritischen Untersuchungen wird auf 1980–1984 begrenzt (warum eigentlich *dieses* Zeitfenster?) und derart beschrieben, Ruckstuhl und Schnelle hätten das JohEv als einheitliches Werk gelesen. Beide haben ihre Arbeiten aber in besagtem Zeitfenster nicht publiziert. Weitere Mängel in Sachen Literaturverarbeitung und deren Nachweis sind genauso zu notieren wie die Zitationsmängel von Primärquellen (Seneca). Typographische wie orthographische Ungenauigkeiten u. a. m. ließen sich anfügen.

Ich breche ab und versuche ein Fazit: Die Arbeit lässt mich einigermaßen ratlos zurück. Worin besteht die Innovation der Arbeit? Ich werde mir wohl einige Anregungen aus dem Abschnitt der Religionsgeschichte zu Plutarch und Seneca noch einmal vor Augen führen.

Halle

Manfred Lang

Dochhorn, Jan: Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 478 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 268), ln. € 114,00 ISBN: 978–3–16–150608–6

Es gibt wenige Texte im NT, die ähnlich kontrovers diskutiert werden wie die Vision von der Sonnenfrau und der Geburt ihres Kindes in Offb 12. Die Identität der Figuren zu entschlüsseln fällt nicht leicht. Wirkungsgeschichtlich einflussreich war und ist ein Verständnis der Frau als Maria. Dieser Interpretation steht entgegen, dass die Johannesoffenbarung sonst keinerlei Interesse an Maria hegt. Für die Abfassungszeit der Schrift (Ende des 1. Jh.s n. Chr.) ist eine bereits mit kosmischen Motiven angereicherte (Offb 12,1) Marienfrömmigkeit nicht vorauszusetzen. Der Hinweis auf die „weiteren Nachkommen“ (Offb 12,17) der Frau und die Betonung ihrer Geburtsschmerzen (Offb 12,2) legen ein – auch andernorts in der Johannesoffenbarung intendiertes (vgl. etwa Offb 17,1–18) – kollektives Verständnis der Figur nahe. Repräsentiert die Frau also Israel, aus dessen Mitte der Messias hervorgeht (Offb 12,5)? Oder ist – unter Gewichtung der Kritik des Sehers Johannes an der Synagoge (vgl. Offb 2,9; 3,9) und seiner Vorstellung von dem einen Gottesvolk aus Altem und Neuem Bund (vgl. Offb 21,12–14) – die Frau ein Bild für die Kirche? Mit Blick auf die Verheißung an die Christen, Macht und Herrschaft zu erlangen (Offb 2,26–27), ließen sich unter dem Kind – als abermals kollektive Größe – auch die unter Schmerzen von der Kirche hervorgebrachten Märtyrer verstehen. Die Entrückung des Kindes zu Gott (Offb 12,5) würde den marginalisierten kleinasiatischen Adressaten eine Hoffnungsperspektive eröffnen. Sie ermutigt die Christen zu einer entschiedenen Glaubenshaltung inmitten der paganen Kultur und im Gegenüber zum reichsrömischen Kaiserkult. Kurzum: Die unterschiedlichen Resultate der Auslegungsgeschichte sind für Jan Dochhorn, Lektor für Neues Testament an der Univ. Århus, Anlass genug, eine alte und offene Frage in der Exegese der Johannesoffenbarung neu zu bedenken. Von den zahlreichen Vorgängerarbeiten zu Offb 12 hebt sich D. schon durch die Gattungsbestimmung der Johannesoffenbarung als „schriftgelehrte Prophetie“ (19) ab. Die Visionen der Apokalypse werden als auf den Schriften des AT fußende „Prophetien“ verstanden, „welche die Erfüllung bereits ergangener Prophetien weissagen“ (18). Methodisch sind damit zwei Leitlinien vorgegeben: Offb 12 soll stets mit Blick auf das Gesamt der Johannesoffenbarung interpretiert und durch die Identifikation alttestamentlicher Referenzstellen dekodiert werden (18).

Ein einleitendes erstes Kap. (1–29) bietet einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Interpretation von Offb 12 und benennt die in der Studie vorausgesetzten Prämissen. D. grenzt aus der Untersuchung – neben der Mythosforschung und der Folkloristik – religionsgeschichtliche Bezugstexte paganer Herkunft dezidiert aus, „die dem Christentum zeitlich und ideologisch ferne stehen“ (18).

Das zweite Kap. (30–78) führt in die Textüberlieferung und Entstehungsgeschichte der Johannesoffenbarung ein, fragt nach der Datierung und dem Verfasser der Schrift und leitet aus der Beobachtung des inhaltlichen Profils Interpretationsgrundsätze ab. Der narrative Verlauf des apokalyptischen Hauptteils

(Offb 4–19) wird als fundamental zukunftsbezogener Prozess verstanden, der von Gott und Christus vorherbestimmt ist (54–64).

Das dritte Kap. (79–170) untersucht den Kontextbezug von Offb 12 und die Rolle der handlungstragenden Figuren – der Frau, des Kindes und des Drachen – mit Blick auf das Gesamtwerk. D. sieht in der Frau das vom Drachen bedrohte und „zu Christus haltende Zwölfstämmevolk der Endzeit“ (159). In Offb 12,14–16 erlebe die Frau das Schilfmeerwunder des Volkes Israel nach (156–159). Die Gefährdung der Christen in der Endzeit werde damit als ein neuer Exodus beschrieben (163). Die Geburt des Kindes sei ein Bild für die Kreuzigung und Auferstehung Jesu. Dem Osterereignis sei dabei „ein Moment der Erwartung“ (170) eigen. Erst wenn Christus den Drachen endgültig besiegt habe, erfülle sich die in Offb 12,5 prophezeite Herrschaft des Kindes.

Das vierte Kap. (171–192) bietet einen textkritischen Kommentar zu Offb 12, bewertet vorhandene Lesarten und stellt eine möglichst gesicherte Textbasis für die darauf folgende Exegese her.

Das fünfte Kap. (193–253) befasst sich mit der Oberflächenstruktur der Perikope. In den Blick genommen werden die Gliederung und Handlungsebenen, die Akteurskonstellationen und Erzählperspektiven sowie die mit den einzelnen Handlungen verbundenen Orte und Zeiten. Die intensive Wahrnehmung des Textes lässt die narrative Dynamik und Dramatik der Erzählung deutlich werden. So ist etwa das Adjektiv „groß“ im Fall der Sonnenfrau auf das großartige Zeichen selbst bezogen (Offb 12,1), während im Fall des Drachen (Offb 12,3) der Begriff „groß“ den Zeicheninhalt definiert und auf die erschreckende Größe des Drachen verweist (219). Der Ausgang des Konflikts wird bereits durch die antithetischen Ortsbeschreibungen angedeutet: Während der Drache keinen Platz im Himmel mehr besitzt, findet die Frau in der Wüste einen ihr von Gott bereiten Ort (233).

Das sechste Kap. (254–394) analysiert die Tiefenstrukturen und forscht nach Textsignalen, die auf autoritative Bezugstexte hinweisen und ein – dem Autor und den Lesern – gemeinsames Traditionswissen in den Verstehensvorgang einbringen. Der in Offb 12 beschriebene Teufelsfall verweise auf geschichtliche Unterdrückungserfahrungen des Gottesvolks – durch Ägypten oder Rom – und sei stets kontrapunktisch mit der „Erhöhung eines Repräsentanten des Wir-Kollektivs“ (306) verbunden. D. sieht Christus und die Christen in diesem Kollektiv zusammengefasst. Beide stammen von Zion – der Sonnenfrau – ab.

Das siebte Kap. (395–400) fasst die Untersuchungsergebnisse zusammen. Offb 12 setze die Hoffnung auf eine eschatologische Entmachtung des Teufels ins Bild, die erst für die Zukunft zu erwarten sei (395). Entsprechend spiegle sich in den Visionsfolgen von Offb 13–19 die zukünftige Verfolgung der Christen. Die von der Vision beabsichtigte „Kontingenzbewältigung“ (397) betreffe nicht in erster Linie die faktische Gegenwart der Adressaten, sondern die noch ausstehende Zeit der eschatologischen Drangsal. Der Anhang der Arbeit bietet eine detaillierte Gliederung der gesamten Johannesoffenbarung (403–407), ein Abkürzungs- (409–414) und Literaturverzeichnis (415–442), ein Stellen- (443–466) und Sachregister (467–475) und einen Autorenindex (477–478).

Die vorliegende Untersuchung besticht durch die umfassende Auseinandersetzung mit der vorhandenen Fachliteratur zu Offb 12. D. ordnet seine Analyse umsichtig in die Forschungsgeschichte ein (1–17). Das konsequent verfolgte Anliegen, die in Offb 12 betriebene Schriftrezeption herauszuarbeiten und für eine Interpretation des Textes fruchtbar zu machen, verleiht der Studie ein originelles und in der Forschungslandschaft so noch nicht vorhandenes Gepräge. Dabei wird das Ausleuchten möglicher Verständnishintergründe nicht als ein bloß abstraktes Wissensspiel verstanden. Der Text wird als Teil eines kommunikativen Geschehens wahrgenommen: Der Blick hinter den Text dient letztlich einem Verständnis der Welt vor dem Text. Es geht um ein Begreifen der stets auch textpragmatischen Funktion der Erzählung, die damit nicht ort-, zeit- oder funktionslos ist (15), aber von D. allzu ausschließlich auf die erst noch ausstehende Zukunft der eschatologischen Drangsal bezogen wird (395–397).

Gerade in der Analyse der Tiefenstrukturen von Offb 12 arbeitet D. eine respektable Fülle atl. Referenzstellen heraus, die zu einem vertieften Verständnis der Vision beitragen. Dies gilt insbes. für die Verdeutlichung zahlreicher Exodusbezüge, anhand derer sich Offb 12 als Spiegel und Kondensat eines breiten Stroms atl., frühjüdischer und urchristlicher Heilshoffnung verstehen lässt (326–355). Über die Stichhaltigkeit einzelner Referenzen lässt sich diskutieren (vgl. etwa 103–104, eine Erklärung von Offb 13,11 mit Mt 7,15, und 251–252, die Interpretation von Offb 12,18 mit Gen 22,17). Generell aber wäre auch die vom Seher selbst vorgegebene Inszenierungsabsicht in Rechnung zu stellen: Die Johannesoffenbarung soll (in der liturgischen Versammlung) vorgelesen und gehört werden (Offb 1,3; 22,18). Eine zu komplexe Herleitung entscheidender Verständnishintergründe verbietet sich aufgrund dieser Rezeptionsvorgabe der Schrift. Die vorausgesetzten Rezeptionsbedingungen sind auch dem Exegeten als Mahnung aufgegeben, nach deutlichen Echos der prophetischen Überlieferung zu suchen – gerade wenn es „um die Rekonstruktion des historischen Textsinnes“ gehen soll, „wie ihn der vom Autor adressierte Leser wahrnehmen sollte“ (28). Besonders anfechtbar erscheint die kategorische Ausgrenzung einer religionsgeschichtlichen Betrachtung

tungsweise von Offb 12. Die schematische Trennung zwischen Motiven der hellenistisch-römischen Tradition und der prophetisch-atl. Überlieferung ist nur in der Theorie, ohne Wahrnehmung des Textes selbst durchzuhalten (vgl. etwa die Legende von Nero Redivivus oder den astralmythologischen Gehalt der Präsentation der Sonnenfrau). Mit anderen Worten: Die Abwehr einer religionsgeschichtlichen Fragestellung wird von D. selbst nicht konsequent praktiziert (113–121) und liefe auch Gefahr, den Blick auf wesentliche Referenzhintergründe des Textes zu verstellen. Schließlich kann ein nur auf die Zukunft bezogenes Verständnis der Visionen in Offb 4–19 nicht überzeugen. Die Thronsaalvision am Beginn des apokalyptischen Hauptteils (Offb 4,1–11) setzt kein zukünftiges Geschehen, sondern eine überzeitliche Glaubenswahrheit ins Bild. Die Beauftragung des Sehers in Offb 10,8–11 handelt nicht in der Zukunft, sondern reflektiert das mit der Abfassung der Schrift verbundene Selbstverständnis des Verfassers (Offb 10,9–10) und die grundlegende Zielrichtung und Funktion der Offenbarung (Offb 10,11). Ebenso ist die Vision von der Hure Babylon nicht in erster Linie auf eine erst kommende eschatologische Feindesmacht Gottes zu beziehen. Offb 17,1–6 demaskiert die wirtschaftliche und politische Potenz des Römerreichs als ein so gottloses wie hinfalliges Gebaren. Die Visionsfolgen des apokalyptischen Hauptteils sind nicht als chronologisch anwachsende Geschehensfolge zu interpretieren. Vielmehr bringt Johannes wiederholt die Gegenwartserfahrung seiner Adressaten in den Motivkosmos und in die Symbolwelt der visionären Zyklen ein. So „streift“ (331) Offb 12 nicht nur die Gegenwart der Adressaten, sondern setzt sie in ein grundlegend neues Licht! Der Satanssturz beinhaltet – wie auch Lk 10,18 – ein die Selbstwahrnehmung der Gemeinde bestimmendes und ihre Wirklichkeitswahrnehmung transformierendes Glaubenswissen. Die mit dem Satanssturz verbundene, dreieinhalb Zeiten umfassende Bedrängnis beschreibt nicht ein entlegenes zukünftiges Geschehen. Die Vision fängt die aktuelle Wirklichkeitserfahrung der kleinasiatischen Christen ein. Das rein futurische Verständnis der visionären Zyklen will eine chronologische Ordnung schaffen, wo für Johannes keine Ordnung herrscht, und verhindert die pointierte Wahrnehmung der Gegenwartsrelevanz von Offb 12 wie der Johannesoffenbarung insgesamt. So schließt die Studie die Diskussion über die Vision von der Sonnenfrau und vom Satanssturz nicht ab. Durch die narratologische Beschreibung des Textes und die intensive Analyse entscheidender Referenzhintergründe belebt und fundiert sie die Debatte.

Trier

Hans-Georg Gradl

Kirchengeschichte

Dacy, Marianne: *The Separation of Early Christianity from Judaism*. – New York: Cambria 2010. (XIV) 356 S., geb. \$ 119,99 ISBN: 978-1-60497-700-4

Marianne Dacy verfasste ihr Buch im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs. Sie erwartet von ihrer Darstellung die Chance, in dem gegenwärtigen Bemühen um ein besseres Miteinander nicht nur alte Fehler zu vermeiden, sondern auch alte Wunden zu heilen (2). Ausdrücklich stellt sie ihre Arbeit in den Kontext von *Nostra Aetate* 4 und der Israeltheologie Johannes Pauls II. Die Vf.in geht davon aus, dass die Trennung von Christentum und Judentum sich prozesshaft vollzog, wobei kirchliche und ab dem 4. Jh. staatliche Autoritäten die Trennung forciert haben. Auch wenn D. primär textliche Quellen berücksichtigt, zieht sie auch archäologische Zeugnisse heran. Dass es im Titel „from“ und nicht „and“ heißt, ist durchaus programmatisch zu verstehen. Zwar lässt sie auch rabbinische Quellen zu Wort kommen, aber sie beschreibt den Trennungsprozess nicht als Interaktion, sondern vorrangig als Aktion der Christen.

Das Buch umfasst neun Kap., in denen die Kriterien für die Trennung untersucht werden. Im ersten Kap. gewinnt der Begriff Trennung auch eine geographische Dimension, da D. aufzeigt, dass sich die messianische Jesusgruppe relativ rasch aus ihrem Entstehungsraum herausentwickelte. Allerdings zeigt die Untersuchung, dass es bis ins 5. Jh. hinein kaum eine Stadt mit christlichen Einwohnern gab, in der nicht auch Juden lebten. Sie macht dies auf eine überzeugende Art deutlich, indem sie tabellarisch bei den Herkunftsorten der Bischöfe, die die Synode von Arles und das Konzil von Nicäa besuchten, jeweils vermerkt, ob es dort Juden gab. Auch wenn man sich hier mehr Literaturangaben gewünscht hätte, um diese Angaben immer nachvollziehen zu können, muss man zugeben, dass es auch so einen überzeugenden Eindruck für die geographische Nähe und damit die Möglichkeit eines Austausches bietet. Zugleich unterstützt die Vf.in damit ihre Theorie, dass die verschiedenen christlichen Ausprägungen in den historischen Analysen zu wenig Berücksichtigung finden. Nur

die Konstruktion eines normativen Christentums kann zu dem Postulat führen, dass etwa theologische und soziale Prozesse in Gallien oder Syrien genauso abgelaufen seien wie in Ägypten.

Das zweite Kap. hat die Judenchristen zum Gegenstand. Dabei geht es D. nicht so sehr um eine Klärung, wen oder was man unter Judenchristen zu verstehen hat, sondern sie versucht anhand vorrangig patristischer Quellen nachzuzeichnen, aus welchen Gründen der Entwurf, Jesus als Christus zu bekennen und zugleich jüdischer Praxis zu folgen, von den kirchlichen Autoren verworfen wurde.

Daran fügt sich unmittelbar das dritte Kap. an, in dem die Abgrenzung durch Synoden und Konzilien dargestellt wird. Die Vf.in analysiert die einschlägigen Textpassagen, die sie, sofern es sich um lateinische handelt, in Original und Übersetzung zitiert, unter den Aspekten der Praxis von Christen, auf die sie sich beziehen, und der kirchlichen Gegenmaßnahmen. Interessant ist die Beobachtung, dass die synodalen Verbote nicht am Ende einer theologisch-kirchlichen Reflexion standen, sondern diese innerkirchlich selbst auslösten. Ein Zusammenspiel kirchlicher Interessen und staatlicher Macht bei der Durchsetzung der Trennung zeigt D. in der Analyse von einschlägigen Gesetzen aus dem *Codex Theodosianus* auf. Neben der religiösen Diskriminierung sieht sie in der Minderung des Rechtsstatus der Juden im Römischen Reich das Ziel der Gesetzgebung. Diese legalisiert die theologische Abwertung und schafft damit eine Realität, die dem kirchlichen Konstrukt entspricht.

Die Kap. 5 bis 7 bilden einen einheitlichen Block. Hier werden liturgische und rituelle Themen wie die Etablierung des Sonntags oder des christlichen Osterfestes behandelt. D. macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Liturgie und Ritualen im Trennungsprozess zweifelsohne eine bedeutende Rolle zukommt, da sie die Mentalität und die religiöse Erfahrung besonders stark prägen. Ein schmales Kap. befasst sich mit archäologischen Zeugnissen, wobei sich keineswegs ohne weiteres erschließt, dass alle aufgeführten Zeugnisse tatsächlich etwas zur Rekonstruktion der Trennung beitragen. Dass das abschließende Kap. zu den rabbinischen Zeugnissen so wenige Seiten umfasst, hat seinen Grund in der wohlbegründeten Zurückhaltung der Vf.in gegenüber dem Wert dieser Aussagen, wobei sie sich auf die wenigen beschränkt, die nach wissenschaftlichem Konsens auf das Christentum Bezug nehmen.

Das Buch wird durch eine Zusammenfassung abgeschlossen, die doch recht pathetisch daherkommt. Es stellt eine Aufarbeitung des gegenwärtigen Standes der auf Englisch geführten Diskussion zum Thema dar und ist zugleich in gewisser Weise eine Quellsammlung. Sein Wert liegt in der didaktischen Aufbereitung des Materials, das somit auch Nichtfachleuten zugänglich gemacht wird. Allerdings eignet dem Buch eine merkwürdige Einseitigkeit. Es macht Judentum und Juden weitgehend zu einem Objekt innerkirchlicher Interaktion und lässt Aspekte der Konvivenz fast völlig außen vor. Damit blendet D. eine Wirklichkeit der Beziehungen zwischen Juden und Christen aus, die zu erinnern und zu rekonstruieren nicht nur eine Aufgabe der historischen Forschung, sondern ebenso von zentraler theologischer Bedeutung ist.

Berlin

Rainer Kampling

Athanasius Handbuch, hg. v. Peter Gemeinhardt. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 578 S., ln. € 99,00 ISBN: 978-3-16-150079-4

Im Rahmen der von Albrecht Beutel hg. Theologen-Handbücher ist die Alte Kirchengeschichte neben dem Sammelwerk zu Augustin nun durch ein solches zu Athanasius von Alexandrien vertreten, das Peter Gemeinhardt aus Göttingen betreut hat. Dabei waren neben ihm und den Mitarbeitern der Athanasius-Edition Erlangen insgesamt 34 Beiträger an der Gestaltung des Handbuchs beteiligt, sodass ein sehr differenziertes und weiterführendes Werk erscheinen konnte, das nicht nur den Stand der Forschung dokumentiert, sondern auch auf Desiderate und zukünftige Aufgaben aufmerksam macht. Die bei allen unterschiedlichen Zugangswegen gemeinsame Basis der Mitarbeiter beschreibt G. wohl mit Recht so: „Dass das dogmengeschichtliche Problem des 4. Jahrhunderts nicht darin besteht, dass Arius als individueller Häretiker von einer unbestritten feststehenden orthodoxen Lehre abgewichen ist, sondern dass aus einer bestehenden Vielfalt von Denk- und Sprechweisen über Gott Vater, den Logos und den Geist im Laufe jahrzehntelanger Debatten (und dabei nicht ganz ohne Goethes ‚Mischmasch von Irrtum und Gewalt‘) die neunizänische Trinitätslehre entwickelt wurde [...], dass und wie Athanasius in diesen ‚arianischen‘ Streitigkeiten sowohl als personifiziertes Problem als auch als Wegbereiter einer Lösung eine zentrale Rolle gespielt hat, macht die hier dokumentierte Forschung aus einer Vielzahl von Perspektiven (wieder) deutlich.“ (VII)

Vier Themenkomplexe gliedern das Werk. In „A. Orientierung“ gibt Annette v. Stockhausen (2–8) einen ebenso vorzüglichen Überblick zur nicht einfachen handschriftlichen Überlieferung, insbes. den Sammlungen, sowie den Frühdrucken und ersten Ausgaben, wie Hanns Christof Brennecke (8–18) zum Stand der kritischen Athanasiusforschung heute mit der Souveränität des Editors

berichtet, der zwar große Fortschritte, ebenso aber auch „viele und große weiße Flecken, angefangen bei vielen noch fehlenden kritischen Editionen“ feststellt (16).

Der zweite Themenkomplex „B. Person“ ist in drei Unterabschnitte gegliedert. Im ersten, „Kontexte“, findet eine Art von Fokussierung statt: *Alfons Fürst* (21–31) gibt einen Überblick über das Christentum in Alexandria bis zum Beginn des 4. Jh.s, *Martin Wallraff* (31–38) über die Situation der Kirche unter Kaiser Konstantin d. Gr. und seinen Nachfolgern, *Andreas Müller* (39–49) zur ägyptischen Kirche im 4. Jh., *Barbara Müller* (50–56) skizziert die Entwicklung des frühen Mönchtums und *Winrich Löhr* (56–73) den arianischen Streit von der vornizänischen Zeit bis 381.

Der zweite Unterabschnitt will Wirkungsfelder der Person erfassen, wobei der Hg. in einer Vorbemerkung auf die Schwierigkeiten einer modernen historiographischen Ansprüchen genügenden Biographie aufmerksam macht (73–75). Hier geht er auch auf Herkunft und Ausbildung (75–83) sowie auf Theologie und Kirchenpolitik (93–104) ein, während *Tobias Georges* den Bischof von Alexandria thematisiert (82–93) und *A. Müller* seiner asketisch geprägten Spiritualität im Rahmen seiner Kirchenpolitik nachgeht (104–111).

Der letzte Unterabschnitt steht unter der Überschrift „Beziehungen“. Hier sind, der Überschrift entsprechend, einige Themenfelder aufgegriffen, Orte, theologische Gruppierungen oder Einzelpersonen, andere vermisst man oder sie sind sehr kurz dargestellt, wie etwa die Beziehungen zum Westen (*Markus Vincent* 132–134), *W. Löhr* informiert über den Bischof in seiner Stadt Alexandria (113–122), *Johannes Zachhuber* über die Beziehungen zu Antiocheia (148–152), *A. Müller, M. Vincent* und *W. Löhr* über A.s Beziehungen zu den Melitianern (122–126), den Eusebianern (126–129) und Homöern sowie Homöusianern (139–141). Über die Beziehung zu Konstantin d. Gr. und Constantius II. schreibt *Karen Piepenbrink* (134–139), zu Marcell von Ancyra *M. Vincent* (129–131), *Samuel Rubenson* zu Antonius (141–145), *Klaus Fitschen* zu Serapion von Thmuis (145–147), *Silke-Petra Bergjan* zu Apollinaris von Laodicea (152–158) sowie *Volker Henning Drecoll* zu Basilius von Caesarea (158–164).

Der dritte Themenkomplex kreist um das Werk des A. Nach einer von verschiedenen Autoren dargebotenen sehr hilfreichen Einleitung zu den einzelnen Werken des A., die den jeweiligen Beitrag durch nützliche Literaturhinweise ergänzt¹, erfolgt eine systematisierende Darstellung zu sieben Themen der Theologie, beginnend mit der Heiligen Schrift (*James D. Ernest*, 282–291). *Adolf Martin Ritter* beschreibt meisterlich in einer klaren Interpretation die Dreieinigkeit Gottes, den Logoschristus und den Heiligen Geist nach der sich entfaltenden Lehre des A. (291–318), während *Stefanie Frost* seine Anthropologie und Soteriologie (318–335) und *Peter Gemeinhardt* seine Ekklesiologie (335–343) darstellen.

Gerade für die Gestalt des A. besitzt der vierte Themenkomplex „Wirkung und Rezeption“ seine ganz eigene und besondere Bedeutung, wie die hier versammelten, sehr unterschiedlichen Beiträge zeigen, die Themen von der Spätantike bis zur Gegenwart umfassen. Ein erster Unterabschnitt konzentriert sich auf die Spätantike und stellt zuerst die Autorität des A. bzw. Pseudo-Athanasius im trinitarischen (*Patrick Andrist – P. Gemeinhardt – M. Vincent* 346–362) und im christologischen (*Benjamin Gleede*, 362–371) Streit heraus, während *P. Gemeinhardt* über die Urteile der spätantiken Kirchenhistoriker zu A. und dessen Hagiographie handelt (371–378). Kurz berichten *Christian Müller* über die lateinischen Übersetzungen einschließlich derer der *vita Antonii* (378–384) und *Ekkehard Mühlberg* über A.-Exzerpte in den Psalmenkatenen (384–386), *V. H. Drecoll* schließlich über den wohl bekanntesten pseudoathanasianischen Text, das *Symbolum Athanasianum* (386–390). Auf die Rezeption bei den nicht-chalkedonensischen Kirchen gehen *Bernd Witte* (Kopten, 390–397), *Karl Pinggéra* (Syrer, 397–407) und *Anahit Anavgyan* (Armenier, 407–415) ein. *P. Gemeinhardt* behandelt die A.-Rezeption im griechischen Mittelalter (416–420), *Volker Leppin* im Westen (420–425), woran *H. C. Brennecke* einen Exkurs über die Filioque-Kontroverse in Florenz 1438/1439 anschließt (425–428). Dass die Darstellung des A. in den verschiedenen Kunstgattungen nicht vergessen worden ist (*Karin Krause*, 428–440), darf man der vorzüglichen Konzeption des Hg.s zu Gute halten². Die Rezeption in Frühneuzeit und Neuzeit beleuchten, teilweise schlaglichtartig in Fallstudien, *H. C. Brennecke* (Reformatoren, 440–444; lutherische Orthodoxie, 444–447), *K. Fitschen* (Joseph Görres, 448–450) und *E. Mühlberg* (protestantische Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jh.s, 450–453) sowie *P. Gemeinhardt*s Beitrag zur ökumenischen Bedeutung des A. heute (454–461).

Das Werk besitzt nicht nur ein vorzügliches Register zu Stellen, Autoren, Orten und Sachen, sondern diesem geht im Quellenverzeichnis ein im Zusammenhang mit der erwähnten Einleitung zu den einzelnen Schriften des A. höchst nützlicher Index der Schriften, der griech. und lat. Pseudathanasiana sowie der lat. Übersetzung der Schriften ebenso wie der griech. Pseudathanasiana voraus.

Die Alte Kirchengeschichte hat damit ein weiteres höchst willkommenes instrumentum studiorum erhalten, das möglichst auch Studen-

ten zugänglich gemacht werden möge. Dem Hg. und seinen Mitarbeitern ist jedenfalls zu danken, dass sie ein solches Handbuch auf den Weg gebracht haben.

Wien

Wolfgang Wischmeyer

Krismanek, Hans-Bernd: Der Briefkorporus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 322 S. (Patrologie. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, XXIV), geb. € 63,80 ISBN: 978–3–631–60922–4

Das vorliegende Buch stellt die geringfügig überarbeitete Arbeit dar, die von der Theol. Fak. Paderborn als Diss. angenommen wurde. In diesem Buch analysiert der Vf. das Briefkorporus Kyrills von Alexandrien, das für das Verständnis der kirchenpolitischen Situation in der ersten Hälfte des 5. Jh.s sowie für die Dogmengeschichte und die Geschichte der Entwicklung der monastischen Bewegung von enormer Bedeutung ist.

Im ersten Kap. (13–31) bietet der Vf. eine knappe Übersicht über Kyrills Briefkorporus (darunter auch Überlieferungen, Ausgaben, Übersetzungen dieses Briefkorporus sowie den Forschungsstand). Die bereits in der Einleitung des Buches (11) vorgenommene inhaltliche Unterscheidung der Briefe mit monastischem Kontext in Interventionen, Stellungnahmen und Initiativen macht die Grundstruktur des Buches aus.

So beschäftigt sich K. im zweiten Kap. (33–69) mit Kyrills bischöflichen Interventionen im ägyptischen Mönchtum, indem er folgende Briefe untersucht: *Brief 1 an die ägyptischen Mönche*, *Brief 79 an die Bischöfe in Libyen und Pentapolis*, *Brief 81 an die Mönche in Phua*, *Brief 83 an Kalosyrios von Arsinoë*, die Notizen aus dem *Brief 4 an Nestorius* und *Brief 10 an die alexandrinischen Apokrisiare in Konstantinopel* sowie die drei fragmentarisch erhaltenen *Briefe an Schenute von Antripe*. Diese Schreiben betreffen verschiedene doktrinaire, kanonische und disziplinäre Fragen und lassen Kyrills ausgewogenes und dem Anliegen angepasstes pastorales Handeln gegenüber dem ägyptischen Mönchtum erkennen. Der Vf. untersucht sorgfältig diese situationsgebundenen bischöflich-amtlichen Schreiben und stellt fest, dass Kyrill durch seine pastorale Aufsicht und Interventionen „einen wesentlichen Beitrag zur Integration der monastischen Bewegungen in die kirchliche Organisation Ägyptens“ leistete (69). Zu den bischöflichen Interventionen zählt K. auch die Briefe 56, 57, 58, 102, 104, 105 (Kap. VI, 133–150), die im Kontext der Umsetzung der Kircheneinheit zwischen Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien (23. April 433) verfasst wurden. In diesen Briefen präsentiert sich Kyrill als entschlossenes Kirchenoberhaupt und geschickter Diplomat, der zur erfolgreichen Durchsetzung der Kirchenunion in den mönchischen Kreisen entscheidend beigetragen hat.

Im Kap. IV (85–126) analysiert der Autor eine Reihe von Briefen (1, 4, 17, 19, 23, 26, 10, 27, 99), die Kyrills theologische und kirchenpolitische Initiativen gegen Nestorius thematisieren. Aus den überlieferten Briefen wird deutlich, wie der alexandrinische Patriarch als offensichtlich bedeutende Führungsfigur in der damaligen Kirche die Mönche (u. a. in der Hauptstadt) für die Ablösung des Nestorius gewinnen konnte. K. hebt hervor, dass Kyrill „geschickt und erfolgreich die Möglichkeiten von Propaganda und Massenkommunikation einzusetzen verstand“ (125), und infolgedessen bezeichnet er diese Briefe als „Instrumente zur Propagierung und Durchsetzung der kyrill. Position“ (126). Zu den bischöflichen Aktivitäten gehören auch Kyrills publizistische Initiativen in der Reichsdiozese Oriens (Briefe 55, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 91), die die diophysitische Christologie Antiochiens (darunter besonders das christologische Erbe Theodors von Mopsuestia und Diodors von Tarsus) zum Thema hatten (Kap. VII, 151–193). Mit Hilfe von pro-alexandrinischen Mönchen im Osten agierte Kyrill als Hauptvertreter der alexandrinischen Christologie gegen einige orientalische Bischöfe und Theologen, die er des Krypto-Nestorianismus verdächtigte.

Kyrills theologische Autorität kommt in seinen Stellungnahmen besonders zum Ausdruck. In Kap. III (71–84) beschäftigt sich der Vf. mit zwei Schriftwechseln Kyrills mit einer Gruppe palästinischer Mönche: *Responsiones ad Tiberium* und *De dogmatum salutione*. In diesen Schriftwechseln tritt der alexandrinische Patriarch v. a. als theologische Autorität auf, indem er auf verschiedene theologische und asketische Fragen antwortet. Wenngleich er sicherlich als kirchliche Leitfigur seiner Zeit galt, sah er sich doch zu einem apologetischen Schreiben (Brief 100) für die Mönche der Hauptstadt genötigt, um seine Orthodoxie unmissverständlich zu behaupten, als gegen ihn gewisse Häresie-Vorwürfe erhoben wurden (Kap. V, 127–132).

Schließlich – im Exkurs des Buches – beschäftigt sich K. mit dem sog. *Roman von Apa Viktor* und stellt hinsichtlich der Authentizität der darin enthaltenen Briefe fest: „CPG 5406–5409 liegen z. T. echte Kyrill-Briefe und -Schriften zugrunde, die aus dem großen Kontext des Konzils von Ephesus stammen. In ihrer vorliegenden Gestalt sind CPG 5406–5409 für den Viktor-Roman (noch zu Kyrills Lebzeiten?, im Metanoia-Kloster?) zusammengestellt worden.“ (209)

Das vorliegende Buch stellt eine sorgfältig ausgearbeitete und gründliche Studie dar. Kyrill erscheint in dieser Studie als Patriarch von Alexandrien, als angesehener Theologe und als Partizipant der christologischen Auseinandersetzungen (211). Dem Vf. gelingt es, Kyrills komplexes theologisches und kirchenpolitisches Wirken gegen-

¹ Im Beitrag von A. Camplani zu den Osterfestbriefen vermisste ich den Hinweis auf E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen phil.-hist. Kl. NF 8 nr. 6, Berlin 1905 und A. A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford 2008.

² Die Bildqualität hätte der Verlag steigern können.

über und mit der monastischen Bewegung anhand des erhaltenen Briefkorpus systematisch zu schildern (eine sehr gute und konzise Darstellung ist im Schluss zu finden, 211–217). Mit der Korrespondenz, dem damaligen Kommunikationsmittel per se, konnte Kyrill sein umfangreiches Wirken erfolgreich gestalten. In diesem Lichte charakterisiert K. die dargestellten Briefe „als effektiv eingesetzte *Instrumente* Kyrills zur Platzierung, Umsetzung und Durchsetzung seiner von den Grundsätzen der alexandrinischen Orthodoxie bestimmten pastoralen, theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen“ (216). Der Vf. untersucht nicht nur die Funktion, sondern auch die methodischen Grundlagen und die Argumentationsstruktur der Briefe. Die auf diese Weise erlangten Erkenntnisse werden sicherlich viel zur Forschung über das Leben und das Werk dieses bedeutenden alexandrinischen Patriarchen beitragen.

Die mit der gegenwärtigen Kyrill-Forschung weniger Vertrauten werden die Tatsache zu schätzen wissen, dass K. in den Erläuterungen sehr oft auf den aktuellen Forschungsstand hinweist und die Ergebnisse anderer Wissenschaftler berücksichtigt und diskutiert. Schließlich seien noch nützliche Anhänge am Ende des Buches (Übersicht über die Briefe, Prosopographie, Karten) erwähnt, die dem Leser sehr zugute kommen werden.

Belgrad

Rade Kisić

Benediktinisches Leben in Köln, hg. v. Marcel Albert. – Siegburg: Franz Schmitt 2010. 222 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 39), geb. € 24,00 ISBN: 978-3-87710-454-5

Vom 10. Jh. bis zur Säkularisation gab es in Köln drei Benediktinerklöster: St. Pantaleon (959–1794), Groß St. Martin (988–1794) und, auf der anderen Rheinseite, die Deutzer Abtei St. Heribert (1003–1794). Der auf eine Tagung im Kloster Raderberg zurückgehende Band beschäftigt sich mit der Geschichte dieser drei Klöster.

Aufgrund der „schlechten Quellenlage“ (7) konnten die benediktinischen Frauenklöster St. Mauritius (ca. 1141–1802) und Zu den hl. Makabäern (1178–1802) nicht berücksichtigt werden. Dafür wird aber im letzten Aufsatz des Bandes der Bau des bis heute bestehenden Klosters der Benediktinerinnen vom hl. Sakrament in Köln-Raderberg geschildert (1895 Konsekration der Klosterkirche), dessen Vorgeschichte überraschenderweise eng mit den theologischen Richtungskämpfen an der Bonner Fakultät verbunden war (*Klara Antons*).

Nur zum Deutzer Kloster St. Heribert bietet der Band eine Klostergeschichte im eigentlichen Sinne, bei der v. a. das schwierige politische Beziehungsgeflecht der Abtei im Mittelpunkt steht, die in den Auseinandersetzungen „zwischen Berg, Kurköln und der Reichstadt Köln“ nicht weniger als sechsmal zerstört und wieder aufgebaut wurde (*Monica Sinderhauf*). Die Abtei Groß St. Martin schloss sich unter Abt Adam Meyer (Abt von 1454–1499[!]) der Bursfelder Kongregation an. Davon zeugen zwei liturgische Handschriften aus der Zeit um 1500 aus der ehemaligen Pfarrbibliothek Groß St. Martin, die Einflüsse des *liber ordinarius* der Bursfelder Kongregation aufweisen (*Harald Horst*). In der Zeit der Auflösung setzte sich P. Oliver Legipont (1698–1758) intensiv für die Gründung einer Benediktinerakademie ein, wobei er dies allerdings weitgehend außerhalb des Kölner Klosters, v. a. in Österreich tat (*Michael Grünwald*). Der Beitrag bietet einen interessanten Einblick in die „katholische Aufklärung“ innerhalb des Benediktinerordens. Die Abtei St. Pantaleon kommt durch Abt Heinrich Spichernagel (ca. 1560–1641) in den Blick, der von 1613 bis zu seinem Tod die Bursfelder Kongregation leitete, zu der das Kloster seit 1458 gehörte (*Marcel Albert*). Seine vielfältigen Reformbemühungen im eigenen Kloster und innerhalb der Kongregation zeigen die Lebendigkeit des Klosterverbandes, der auch in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges verschiedene Projekte wie eine Union aller deutschen Benediktiner, ein eigenes Seminar in Köln und eine Brevierreform verfolgte. Die verschiedenen Gräber in der Klosterkirche St. Pantaleon zeigen die auch in diesem Kloster gepflegte Memorialkultur, die seit dem Hochmittelalter zu den Kennzeichen benediktinischen Lebens gehört (*Laurentius Schlieker*).

Die drei Benediktinerklöster hatten zahlreiche inkorporierte Pfarreien, in denen sie aber bis zur Mitte des 15. Jh.s kaum die Seelsorge ausübten. Dies änderte sich, als St. Pantaleon und Groß St. Martin sich der Bursfelder Kongregation anschlossen und nun die Pfarrseelsorge verstärkt von Mönchen selbst ausgeübt wurde. Die schon vor dieser Wende ausgeübte Seelsorge in den Frauenklöstern und bei verschiedenen Bruderschaften blieb auch weiterhin üblich (*Joachim Oepen*). Eine kurze Übersicht über nachweisbare Bestände der Kölner Klosterbibliotheken ergänzt die anderen Beiträge (*Isabel Knoblich*).

Der mit einem Leineneinband, zahlreichen Abbildungen und einem ausführlichen Index ausgestattete Band versammelt sehr instruktive Aufsätze, die das Leben in den Kölner Benediktinerklöstern exemplarisch vorstellen, wobei auch überörtliche Aspekte (politische Beziehungen, Bursfelder Kongregation, katholische Aufklärung) in den Blick kommen.

Münster

Norbert Köster

Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. v. Eva Doležalová / Robert Šimůnek. – München: Oldenbourg 2011. 386 S. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 122), geb. € 49,80 ISBN: 978-3-486-70661-1

Kommunikation und Raum bilden in der geschichtswissenschaftlichen Forschung zwei zentrale Themen, die seit einiger Zeit speziell in der Mediävistik auf eine große Resonanz gestoßen sind. Denn in den historischen Wissenschaften ist schon längst die Erkenntnis gewachsen, dass den verschiedenen Formen der Kommunikation eine wesentliche Rolle für das Gelingen und Scheitern gesellschaftlichen Lebens zukommt. Wer das Leben in vormodernen Gesellschaften rekonstruieren und verstehen will, ist deshalb darauf angewiesen, ihre differenzierten und auf sehr unterschiedlichen Ebenen ausgebildeten kommunikativen Strukturen und Prozesse zu analysieren.

Ein besonders dankbares Forschungsobjekt stellt dabei die Kirche im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit dar. Sie ist bereits in sich als öffentlicher Raum definiert, der nicht nur sakrale Konnotationen beinhaltet, sondern darüber hinaus weitere vielfältige Facetten aufweist, vom konkreten Kirchenraum mit seinen zahlreichen symbolischen Bezügen über den institutionell-sozialen Raum bis hin zur theologisch reflektierten wie in verschiedenen Glaubensäußerungen sich darstellenden Gestalt der Kirche als *Communio sanctorum*.

Der angedeutete Facettenreichtum spiegelt sich denn auch in dem hier vorliegenden Sammelband wider. Er enthält 14 Beiträge zumeist junger, aus Tschechien und Deutschland stammender Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die bei einem Kolloquium in Prag ihre aktuellen Forschungsprojekte vorstellten und diskutierten. Allesamt nehmen sie die Kirche als Kommunikationsraum in den Blick. Sie fügen sich damit in die höchst vitale Erforschung der symbolischen Kommunikation ein und stellen deren Bedeutung an Beispielen aus dem böhmisch-mitteuropäischen Raum dar.

Unter dem Aspekt „Die Rolle der Amtskirche“ werden drei kirchliche Institutionen beleuchtet, die für die Kommunikation ad intra wie ad extra von Bedeutung sind. *Wolfgang Untergehr* befasst sich mit dem päpstlichen Gesandtschaftswesen in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s, dem wegen der strukturellen Spezifika päpstlicher Herrschaft („Defizit an machtpolitischen Mitteln“, 49) ein besonderer Stellenwert zukam. Die noch recht wenig beachteten spätmittelalterlichen Partikularsynoden waren für die Kommunikation zwischen Bischof und Pfarrklerus von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zu Recht verweist *Blanka Zilynská* darauf, dass Synoden (übrigens bis heute) als liturgische Feiern verstanden werden müssen, womit Beratung, Austausch und Gesetzgebung unter dem Vorzeichen der sakramentalen Gegenwart Gottes standen (und stehen). *Eva Doležalová* greift das Visitationswesen auf und analysiert Visitationsprotokolle böhmischer Inquisitoren, die den Widerstand v. a. waldensischer Gruppen bezeugen und Einblick in die Verfolgungspraxis ketzerischer Bewegungen im 14. Jh. geben.

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen schließt sich unter dem Gesichtspunkt „Die Kirche als öffentlicher Sakralraum“ an. Auch hier zeigt sich eine große thematische Bandbreite. Einen Schwerpunkt bildet das Motiv der Herrschaftsrepräsentation. Während *Uwe Tresp* die Strategien untersucht, wie der Luxemburgerkaiser Karl IV. seine Oberhoheit gegenüber dem böhmischen Adel zu legitimieren suchte und dafür den Rechtsbegriff der *Corona regni Bohemiae* und den Wenzelskult in Anschlag bringt, befasst sich *Lukas Wolfinger* mit dem Allerheiligenkapitel am Stephansdom zu Wien, das den Herrschaftsanspruch Herzog Rudolfs IV. von Österreich darstellen sollte. Die für das Kapitel errichtete Kapelle stattete der Fürst mit zahlreichen Heiligenreliquien aus, um dem Allerheiligen-Patrozinium programmatisch Ausdruck zu verleihen und für sein postmortales Geschick umfassend vorzusorgen. *Robert Šimůnek* greift die visuellen Medien als Quellen auf, um die sozialen Netzwerke der Ordenshäuser der Minoritenklöster zu rekonstruieren. Dabei wird einmal mehr die Verschränkung von materiellen und geistlichen Leistungen zur Sicherung der Memoria der Adelsfamilien deutlich. Dieses Anliegen, das nicht minder für die Laien bedrängend war, hat bekanntlich wesentlich zur Entstehung und Förderung der Bruderschaften beigetragen. *Hana Pátková* illustriert die hier geübte Toten- und Armentsorge, die sich in Altarstiftungen, reichen Formen der Totenliturgie, aber auch in Prozessionen und Umgängen niederschlug. *Romedio Schmitz-Esser* widmet sich den Fällen, die zum Verbot des kirchlichen Begräbnisses und damit der Bestattung in geweihter Erde führten, so etwa ungetauft verstorbene Kinder, Häretiker, Selbstmörder und reuelose Sünder. Allerdings kann er zeigen, dass verschiedene Strategien genutzt wurden, um das Verbot zu umgehen und Möglichkeiten für eine christliche Grablegung zu schaffen. *Martin Čechura* führt dieses Thema fort, indem er Geschichte und Funktionen der mittelalterlichen Friedhöfe in Böhmen beleuchtet und ihre Relevanz für das alltägliche Leben und die Gemeinschaft von Lebenden und Toten hervorhebt.

Der dritte Teil nimmt „Deutungsmuster und Diskursräume“ in den Blick. So untersucht *Jiří Stožec* die vorherrschende Prager Juristenuniversität, die für die zu bildende Kleruselite ein bedeutsamer Begegnungsraum war und ein entsprechend reiches soziales Netzwerk entfalten konnte. *Josef Záruba-Pfeffermann* fragt nach Beziehung und Bezug von weltlichem und göttlichem Gericht im Böhmen des 15. Jh.s. Dabei stellt er unterschiedliche Legitimationsmuster heraus. Berief man sich im ultraquistischen Milieu auf Christus, diente in katho-

lischen Kreisen der Kaiser als Identifikationsfigur. *Stefanie Rüther* zeigt am Beispiel von Legenden, bei denen Heilige auf Kriegsgeschehen Einfluss nehmen, wie Religion und Gewalt mittels visueller Medien gedeutet wurden. *Jan Royt* erläutert die konfessionellen Prägungen der Tafelmalerei in Nordwestböhmen und Westböhmen von der Mitte des 14. bis zur ersten Hälfte des 16. Jh.s. Ergänzend hebt *Magdaléna Hamsíková* die Rolle Lucas Cranachs in den konfessionellen Konflikten hervor, der wegen seiner thematischen Breite und Beweglichkeit ein auf beiden Seiten geschätzter Künstler zu bleiben vermochte.

Der Band wird abgeschlossen mit einem zusammenfassenden Überblick aus der Feder von *Eva Schlottheuber*, die maßgeblich am Zustandekommen des Projekts beteiligt war. Zwar sind ein Orts- und Personenregister angefügt, ein Sachregister fehlt aber leider.

Das Werk versammelt, wie der knappe Überblick zeigt, eine recht bunte Palette von Studien. Verständlicherweise sind die Beiträge, die vielfach laufende Forschungsprojekte präsentieren, hinsichtlich Durchführung und Ergebnis recht unterschiedlich. Das ist keineswegs ein Mangel, sondern lässt erkennen, auf welchen Ebenen und wie vielfältig sich die medien- und kulturhistorische Forschung derzeit des Themas Kirche als Kommunikationsraum annimmt. Zugleich dokumentiert der Sammelband das breite Profil der Ansätze, die sich um die Erforschung symbolischer Kommunikationsformen und -wege bemühen. Es liegt auf der Hand, dass die historisch arbeitende Theologie hier mancherlei Anknüpfungspunkte findet. Nicht nur die Kirchengeschichte, auch die Liturgiegeschichtsforschung wird deshalb dankbar die hier präsentierten Beiträge aufgreifen. Sie werden aber auch sicher manche Ergänzungen und Fortschreibungen zum Dialog mit den Geschichtswissenschaften beitragen können.

Eichstätt

Jürgen Bärsch

Theologiegeschichte

Klitzsch, Ingo: *Die „Theologien“ des Petrus Abaelardus*. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 624 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 29), geb. 78,00 € ISBN: 978-3-374-02761-3

Die vorliegende Untersuchung unternimmt es, den Entstehungsprozess der Theologien Peter Abaelards – also der *Theologia „Summi Boni“* (TSum), der *Theologia christiana* (Tchr) und der *Theologia „Scholarium“* (TSch) – nachzuzeichnen und die sich zwischen den einzelnen Theologien vollziehende Entwicklung mit Hilfe einer genetisch-kontextuellen Methode unter Rückbezug auf die geistes- und sozialgeschichtlichen sowie die biographischen Zusammenhänge und Entstehungsbedingungen dieser Schriften zu rekonstruieren. Dieser methodische Zugang stellt innerhalb der bereits breiten internationalen Forschungsliteratur zu den Theologien einen Neuanfang dar, der es erlaubt, die Wandlungen und Entwicklungsschritte, die A.s Theologia-Projekt in einem Zeitraum von gut 20 Jahren – nämlich von der Verurteilung in Soissons (1121) bis zur Verurteilung in Sens (1141) – erfahren hat, aus ihren Gründen besser zu verstehen. Der Vf. geht dazu die drei genannten Theologien nacheinander durch und unterzieht sie jeweils nicht nur einer eingehenden inhaltlichen Analyse und Interpretation, sondern erhebt zugleich den im Hintergrund stehenden und die jeweilige Fassung prägenden historischen Kontext sowie das der jeweiligen Fassung zugrunde liegende Theologie-Verständnis A.s.

Nach einleitenden Ausführungen zur Fragestellung der Untersuchung und zum Problemstand aufgrund der bisherigen Forschungsliteratur widmet sich das erste Kap. der *Theologia „Summi Boni“*. Die auf einen kurzen Überblick über den Inhalt (1) folgende inhaltliche Analyse (2) legt einen ersten Schwerpunkt darauf, das zugrunde liegende Verständnis A.s von Offenbarung und Glaube zu erheben (2.1). Die entsprechenden Begriffsfelder für Offenbarung, Inspiration oder Illumination einerseits und für Erkennen und Wissen, Glaube und Vernunft andererseits werden anhand aller relevanten Textstellen abgegriffen und in ihrer genauen Bedeutung untersucht. Ein zweiter Schwerpunkt liegt dann auf der Trinitätslehre selbst (2.2). Ausgehend von A.s Terner „potentia“, „sapientia“, „benignitas“ wird zunächst seine Herkunft und seine Bedeutung für die Unterscheidung der Proprietäten der trinitarischen Personen untersucht. Anschließend zeigt der Vf., wie A. in der TSum Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen zusammendenkt, und geht den verschiedenen Aussagen A.s über die einzelnen Personen nach. Dabei werden zentrale theologische Themen berührt, wie die Prädestination, Providenz und Präsenz des Vaters, die Inkarnation des Sohnes und die Zweinaturenlehre sowie die Schöpfungslehre in ihrer bei A. durch die Rezeption der platonischen *Anima-mundi*-Lehre angelegten pneumatologischen Dimension. Ein dritter und vierter Schwerpunkt der inhaltlichen Analyse liegt schließlich darauf, die verwendeten Argumentationsmuster zu thematisieren: zum einen die Weise, wie A. Autoritätsbeweise aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern oder aus paganen philosophischen oder

literarischen Schriften verwendet (2.3), zum anderen seine dialektische bzw. logische Beweisführung und seine analytischen Ausführungen zu den Worten „idem“ und „diversum“ sowie „persona“ und sein Verständnis der in der Trinitätslehre verwendeten sprachlichen Figur des „involucrum“ bzw. der „similitudo“ (2.4). Nach dieser inhaltlichen Interpretation wendet sich der Vf. der historischen Frage zu, ob der als TSum vorliegende Text identisch mit dem auf der Synode von Soissons verurteilten Trinitätsstraktat ist (3). Aufgrund der handschriftlichen Überlieferung sowie der verschiedenen Aussagen in den Quellen über den verurteilten Tractatus kommt der Vf. schließlich zu dem Ergebnis, dass die die A.-Forschung lange Zeit nachhaltig prägende These R. Stölzels, wonach der *Tractatus* mit der TSum identisch sei, „keine absolute Geltung in Anspruch nehmen kann, so dass die Frage nach einer [...] alternativen Deutungsmöglichkeit nahe liegt“ (239). Das Kap. wird durch eine Erläuterung dessen abgeschlossen, was in der unmittelbar nach der Verurteilung von Soissons entstandenen und vom *Tractatus* zu unterscheidenden *Theologia „Summi Boni“* als „theologia“ bezeichnet wird (4), nämlich eine Trinitätslehre, in der die Universalität und die Notwendigkeit des trinitarischen Gottes zunächst aus dem Gesetz, den Propheten und der Philosophie aufgewiesen und anschließend gegen die mit Hilfe der Dialektik formulierten Einwände der Vernunft ebenfalls mit den Mitteln der Dialektik bzw. mit Autoritätsargumenten verteidigt werden (vgl. 243).

Das zweite Kap. der Untersuchung macht die Tchr zum Thema. Nach einleitenden Bemerkungen zum Handschriftenbefund (1) betrachtet der Vf. zunächst näher den historischen Entstehungskontext (2), nämlich die Lebens- und Lehrgemeinschaft im *Paraklet* sowie die Auseinandersetzung mit verschiedenen Häresien. Erst dann folgt die inhaltliche Analyse des Textes (3). Auch hier wird zunächst A.s Reflexion der Erkenntnisbedingungen ausgehend von Röm 1,19–21 thematisiert (3.1), wobei besonderes Gewicht auf die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft sowie auf die Erweiterungen der Pneumatologie für die theologische Erkenntnis gelegt wird. Die inhaltliche Entfaltung der Trinitätslehre (3.2) geht wieder von dem bereits bekannten Terner aus und entfaltet dessen erschließende Bedeutung für die begriffliche Durchdringung der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes. Dabei macht der Vf. auf einige Korrekturen gegenüber der TSum und auf die neue Akzentuierung auch ethisch-soteriologischer Fragen aufmerksam. Auch legt A. bei der Behandlung der einzelnen Personen – neben der stärkeren Betonung der Inkarnation – besonderes Gewicht auf den Heiligen Geist. Im Blick auf die Argumentationsmethode zeigt der Vf. zunächst, dass A. nicht nur verstärkt auf Autoritäten rekurriert und diesen Argumentationsmodus auch öfter benennt, sondern die verschiedenen Zitate der christlichen und paganen Schriftsteller auch inhaltlich einordnet (3.3). Anschließend zeigt er, dass A. – entsprechend seiner generellen Weiterentwicklung im Bereich der Logik – auch seine dialektische Argumentation gezielt überarbeitet, korrigiert und verfeinert hat (3.4). Der abschließende Blick auf das in der Tchr greifbar werdende „theologia“-Verständnis (4) zeigt, dass hier indirekt auch das „Programm“ der *Paraklet*-Gemeinschaft mit einfließt, nämlich eine asketisch-monastische Lebensweise nach dem Vorbild der antiken Philosophen bzw. der atl. Propheten, verbunden mit einem christlichen, an Schrift und Vätern orientierten Lehrprogramm, bei dem die trinitarische Person des Heiligen Geistes im Mittelpunkt steht.

Das dritte Kap., das sich mit der TSch beschäftigt, beginnt zunächst mit Bemerkungen zum Handschriftenbefund und den darin greifbaren Titeln (1). Es folgt eine kurze summarische Inhaltsübersicht (2), in der bereits der eigene Charakter gegenüber den beiden anderen Theologien deutlich wird. Denn die apologetischen und logischen Teile sind stark reduziert, während neue Teile wie die Praefatio und die Ausführungen zu „fides“, „caritas“ und den „sacramenta“ – ein Gliederungsprinzip, das A. bereits in „Sic et Non“ sowie in der Vorlesung angekündigt hat und das in Werken aus seiner Schule zugrunde gelegt wird, – hinzugekommen sind. Weiterhin wird der Entstehungskontext dargestellt (3), der v.a. durch A.s wieder neu aufgenommene Lehrtätigkeit in Paris geprägt ist. Neben seiner Auseinandersetzung mit häretischen Meinungen stellt der Vf. v.a. auch die aufgrund der TSch von verschiedenen Seiten gegen A. erhobenen Häresievorwürfe in einer übersichtlichen Tabelle zusammen. Es folgt die inhaltlich-methodische Analyse (4), die zunächst wieder A.s Reflexion der Möglichkeit der Trinitätskenntnis untersucht (4.1). Einen neuen Aspekt bietet dabei seine Definition des Glaubens als „existimatio“, die zu erheblicher Kritik seiner Zeitgenossen Anlass gab. Der Vf. zeigt, dass A. in der TSch, die in den Hss. teils auch als „sacrae eruditionis summa quasi divinae scripturae introductio“ eingeführt wird, damit wieder das rationale Moment in der Gotteserkenntnis stärkt und dafür das pneumatologische und ethische Moment v.a. der Tchr reduziert. Die Themen werden klarer strukturiert und grundsätzlicher behandelt (vgl. 437). In der Entfaltung der Trinitätslehre selbst (4.2) geht der Vf. nach dem bisherigen Schema vor und weist auf Kritik der Gegner sowie – bei weitgehender Kontinuität des Inhalts – auf Neuaufbauhinweisen hin. In der Verwendung der Autoritätsargumente (4.3) lässt sich insofern eine Veränderung feststellen, als A. nun auch die zitierten Autoren und Stellen genau benennt. Dafür verwendet er den Begriff der „auctoritas“ wieder weniger als in der Tchr. Auch werden die zitierten Autoren inhaltlich eingeordnet. In der Verwendung von dialektischen Argumenten und Methoden (4.4) dagegen zeigt sich zum einen die Tendenz der Elementarisierung der logischen Mittel, zum anderen aber auch – und darin mag sich der Kontext seiner wieder aufgenommenen Pariser Lehrtätigkeit zeigen – ein verstärkter Rekurs auf logische Distinktionen, die dem besseren Verstehen dienen. Dem entspricht es, wenn A. den Begriff „theologia“ – im Unterschied zur Tchr und ihrer pneumatologisch-ethischen Akzentuierung – nun in der TSch auf Aussagen über die Natur Gottes und seine Wohlthaten („fides“) eingeschränkt, also als Disziplinbezeichnung verwendet, neben der er dann noch die

Abhandlungen über die „caritas“ und die „sacramenta“ hinzutreten lässt (5). In einem weiteren kurzen Schlusskap. fasst der Vf. den Ertrag noch einmal zusammen. Quellen- und Literaturverzeichnis schließen den Band ab.

Mit dieser Arbeit legt K. das beeindruckende Ergebnis einer umfangreichen und eingehenden Forschungsarbeit vor, in die auch die bisher zur Thematik und angrenzenden Fragen erschienene Literatur umfassend eingearbeitet ist. Durch diese Untersuchung wird eine Forschungslücke geschlossen und endlich eine Grundlage gelegt, durch die weitere Forschung über die Theologien A.s wesentlich erleichtert wird. Allein dafür verdient der Vf. großen Dank. Dazu kommt aber, dass die Arbeit durch ihre genaue und detaillierte Textexegese sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht überzeugt. Sie bringt Transparenz in den Entstehungsprozess der verschiedenen Fassungen der „theologia“, indem sie zugleich auf den jeweiligen historischen Entstehungskontext rekurriert. Sie bringt damit auch Licht in den Denkweg Peter Abaelards im Blick auf seine Gottes- und Trinitätslehre. In formaler Hinsicht ist die Arbeit vorbildlich. Der Aufbau ist klar und einsichtig, immer wieder werden die erarbeiteten Ergebnisse in Zusammenfassungen gesichert, Tabellen erleichtern an einigen Stellen den Überblick. Leider fehlt ein Sach- und Personenregister, das dem Leser angesichts des Umfangs der Arbeit hilfreich gewesen wäre und die Verwendung erleichtert hätte. Fast wäre anzuregen, die zentralen Thesen und Ergebnisse dieser wertvollen Arbeit noch einmal im Überblick in einem kleineren Format zu publizieren, das dann als Leitfaden für die weitere Beschäftigung mit den Theologien dienen könnte.

Würzburg

Stephan Ernst

Heyder, Regina: Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron“. – Münster: Aschendorff 2010. 712 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 74), kt € 78,00 ISBN: 978-3-402-10283-1

Mit der *Expositio in Hexaemeron* Peter Abaelards, einer Schrift, die er auf Bitte Heloises und ihrer Mitschwester zum besseren Verständnis der augustinischen Auslegung des Sechstageswerks verfasst hat und die v. a. eine Auslegung des Literalsinns bietet, widmet sich die vorliegende Untersuchung einem Werk, das in der Forschung bislang nur wenig Aufmerksamkeit erhalten hat. Die Vf.in schließt damit in ihrer Tübinger Promotionsarbeit nicht nur eine Lücke der Abaelard-Forschung, sondern erschließt zugleich eine Fülle an Einsichten über A.s Schriftverständnis, seine exegetischen Prinzipien sowie v. a. auch über seine bislang nicht in dieser Klarheit dargestellten Beziehungen zur naturphilosophischen, am *Timaios* orientierten Auslegung des Schöpfungsberichts in der „Schule“ von Chartres.

Im ersten Kap. untersucht die Vf.in die hermeneutischen Prinzipien der Bibelauslegung, wie sie in den Parakletschriften A.s greifbar werden. Grundsätzliches wird dabei bereits aus der Korrespondenz über die im *Paraklet* gepflegte Liturgie deutlich, in der ausschließlich biblische Texte und keine Vätertexte gelesen werden sollen. Für A. kommt – anders als etwa für Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, die die Kontinuität von Schrift und Vätern betonen – der Heiligen Schrift eine unhintergehbare Autorität zu, während die Väter der rationalen Kritik unterworfen werden können. Damit entsteht zugleich ein besonderes Interesse am authentischen Text, aber auch – wie A. in der Regel für den Konvent der Schwestern im *Paraklet* (Brief 8) deutlich macht – die Aufforderung, sich um das Verstehen des biblischen Textes zu bemühen. Allerdings gibt A. hier – ebenfalls anders als bei Hugo und Bernhard – keine Methode des Eindringens in den Sinn der Schrift an. Aus den *Problemata Heloissae* geht aber hervor, dass es um eine wissenschaftliche Exegese und nicht um eine geistliche Schriftlesung geht. V. a. im Brief 9 unterstreicht und legitimiert A. Heloise gegenüber das Anliegen einer wissenschaftlichen Exegese, „die den zeitgenössischen Erwartungshorizont für die lectio in einem Nonnenkloster sprengt“ (164), und betont hier v. a. die Bedeutung der Kenntnis der drei biblischen Sprachen. Die Vf.in stellt dabei heraus, dass solche Sprachkenntnisse zwar für die Zeit ungewöhnlich waren, Heloise aber durchaus über sie verfügt haben konnte.

Weitere Prinzipien der Schriftauslegung lassen sich allerdings – wie die Vf.in im zweiten Kap. zeigt – aus den theologischen Schriften A.s (den Theologien und *Sic et non*) entnehmen. Entscheidendes Kriterium ist dabei die Rationalität der Interpretation. Die Glaubensinhalte sind so auszulegen, dass sie kommunizierbar und plausibel sind und nicht den logischen Gesetzen widersprechen (244). Die artes des Triviums dienen dabei als Hilfsmittel der Logik, das Quadrivium gibt – wenn der Text unklar oder aporetisch bleibt – Anhaltspunkte für die Allegorese. Die Allegorese stellt dann die vernünftige Auslegung dar, die im verhüllenden, bildlichen Sprechen sowie in Analogien und Beispielen der Schrift ihre Grundlage hat. Insgesamt lässt sich dabei durch die verschiedenen Fassungen der *theologia* hindurch eine zunehmende Verwissenschaftlichung des Schriftstudiums beobachten. Die Vf.in weist weiterhin auf, dass A. in

der Diskussion um das *filiolique* bei aller Anerkennung der Autorität der Schrift die Überzeugung äußert, dass die theologische Wahrheit unter gewandelten Bedingungen auch anders gesagt werden könne, ja manchmal sogar anders gesagt werden müsse; lediglich der Widerspruch zum Evangelium müsse ausgeschlossen bleiben. Die methodischen Überlegungen in *Sic et non* bekräftigen dabei noch einmal die unhintergehbare Autorität der Schrift, der gegenüber die Autorität der Väter durchaus der theologischen Kritik unterworfen werden kann.

Mit dem dritten Kap. wendet sich die Vf.in dann der *Expositio in Hexaemeron* selbst zu. A. selbst gibt hier in der *praefatio* den Hinweis, dass das eigentlich Neue seiner Auslegung in der Literalexegese bestehe. Die Vf.in geht dem zunächst in einem Vergleich mit Hugo von St. Viktor und dessen Ausführungen zum Literalsinn als Grundlage des allegorischen und tropologischen Sinns nach. Darüber hinaus aber dürfte die „Entdeckung der Natur“ im 12. Jh., die mit der „Schule“ von Chartres und der dort gepflegten *Timaios*-Lektüre verbunden ist, Anlass für die wörtliche Auslegung des Sechstageswerks durch A. gewesen sein. Während bisher die *Expositio* aufgrund ihrer starken Bezugnahme auf Augustinus eher als konservatives Werk A.s galt, hält die Vf.in fest: „Die naturphilosophischen Fragestellungen prägen in einem stärkeren Maße Abaelards *Expositio*, als er selbst explizit zu erkennen gibt.“ (261) Der Vergleich macht dabei die gravierenden Unterschiede im Verständnis des Schriftstudiums bei Hugo und A. deutlich (263–306): Während Hugo bei problematischen Stellen des Literalsinns schnell zur Allegorie oder Tropologie übergeht, bemüht sich A. anhaltend um den Literalsinn, lässt problematische Stellen stehen, sieht sie als Anlass zu weiterem Studium oder zur Diskussion und harmonisiert sie nicht so rasch unter Rückgriff auf die Vätertradition. Auch spielt für Hugo – im Unterschied zur *Expositio* A.s – die naturphilosophische Fragestellung keine Rolle. Der Einblick in die naturphilosophischen Schriften aus der „Schule“ von Chartres (306–350) – insbes. des Wilhelm von Conches mit seiner naturphilosophisch annehmbaren Deutung der problematischen Aussage des Wassers über dem Firmament sowie mit seinem Verweis der Schaffung Evas aus der Rippe in den Bereich der Allegorie – zeigt dabei den Horizont auf, vor dem manche Teile der *Expositio* A.s überhaupt erst verständlich werden. Die Vf.in hält die *Philosophia* des Wilhelm von Conches für das Werk, zu dem die *Expositio* die meisten Berührungspunkte aufweist (vgl. 351).

Das vierte Kap. enthält schließlich eine ausführliche, am Text entlang gehende Auslegung der *Expositio in Hexaemeron*. Erste Abschnitte befassen sich dabei mit Fragen der Adressaten, der Struktur, der Überlieferung und der Datierung (4.1), mit dem Prolog, in dem A. sein Verständnis der Schöpfung als Selbstmitteilung Gottes *propter hominem* der Auslegung voranstellt (4.2), sowie mit dem angeblichen Antijudaismus in der Formulierung „carnalis populus“ im Prolog (4.3). Die Auslegung des ersten Schöpfungstags (4.4), den A. bereits als ein erstes Moment der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes versteht, weist in der Annahme, dass zuerst die vier Elemente geschaffen wurden, eine Nähe zur Chartreser Naturphilosophie auf. Dass A. aber immer wieder betont, dass Gott selbst aus diesen Elementen die Dinge gemacht habe und diese nicht nach immanenten Gesetzen der Natur geworden seien, unterscheidet ihn von Wilhelm von Conches. Andererseits deutet er die „*materia elementorum*“ ähnlich wie Wilhelm von Conches als Abstraktionsbegriff, um dadurch den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts nicht zu gefährden. Die Auslegung des zweiten Schöpfungstags (4.5) stellt vor das Problem der Wasser über dem Firmament. A. führt verschiedene Erklärungsmodelle wie etwa die besondere Feinheit des Wassers oder die Eisstruktur an, überlässt aber dem Leser die Entscheidung. Die Autorität der Schrift selbst jedoch gilt ihm als unhintergebar. Auch in dieser Auslegung wird wieder der Unterschied zu Wilhelm von Conches deutlich, der den Willen Gottes allein auf die Schaffung der Elemente bezieht, während A. ihn auch in der Formung der Geschöpfe am Werk sieht. Im Zusammenhang mit der Auslegung des dritten Schöpfungstags (4.6) lässt sich festhalten, dass A. – anders als Wilhelm von Conches – die Natur in ihrer Eigenständigkeit nicht zum Kriterium der Wahrheit des Schöpfungsberichts macht, was bei Wilhelm die Leugnung oder Umdeutung einzelner Elemente des biblischen Berichts zur Folge hat. Für A. kann die Natur kein Argument gegen den Schrifttext sein, dessen Autorität unhintergebar ist, wohl aber zu dessen Verständnis beitragen. Er versucht die Differenzen zwischen Naturphilosophie und Schöpfungsbericht zu minimieren. Die Auslegung des vierten Schöpfungstages (4.7) führt zu zwei Hauptfragen, der Planetenbewegung und der Sternedeutung. In der Frage der Planetenbewegung übernimmt A. dabei nicht nur augustinische Aussagen, sondern ist auch hier in dieser naturphilosophischen und daher autonom und ohne theologische Autorität zu beantwortenden Frage durch Wilhelm von Conches beeinflusst. In der Frage der Sternedeutung geht A. von natürlichen Auswirkungen der Sterne etwa auf das Klima aus, sodass grundsätzlich eine Vorhersage möglich ist. Nach der kursorisch und wohl unausgeführt bleibenden Auslegung des fünften Schöpfungstages (4.8) widmet sich A. dann ausführlich dem sechsten Schöpfungstag (4.9) mit der Erschaffung der Landtiere und des Menschen. Als wichtige Elemente der Auslegung stellt die Vf.in dabei heraus: A. betont die Anthropozentrik der Schöpfung (*propter hominem*); er unterscheidet – in Abweichung zu gängigen Auslegungen der Autoritäten – zwischen der Gottebenbildlichkeit, die nur dem Mann zukomme, und der Gottesähnlichkeit, die Mann und Frau zukommt; er stimmt der Aussage im *Timaios*, wonach Gott die bestmögliche Welt geschaffen hat, zu. Es folgt eine Untersuchung der Auslegung des siebten Schöpfungstages nach der *Expositio* (4.10) und nach der moralischen und allegorischen Deutung in den Hymnen A.s (4.11) sowie der Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung (4.12). Dabei weist die Vf.in auf einige misogynen Züge (vgl. 649) in A.s Interpretation der „Erfindung“ der Sprache und der Unterordnung der Frau unter den Mann nach dem Sündenfall hin. Naturphilosophische Ansätze spielen hier nur eine geringe Rolle. Hinsichtlich der Erschaffung

der Frau aus der Rippe zieht sich A. – ähnlich wie Wilhelm von Conches – ganz aus einer naturphilosophischen auf eine theologische Erklärung zurück.

Mit dieser durch enorme Kenntnis und Verwendung der Forschungsliteratur beeindruckenden und gerade auch hinsichtlich des geistigen Umfelds detailreichen Untersuchung ist es der Vf.in nicht nur gelungen, sonst eher weniger beachtete Schriften A.s in ihrer Relevanz ansichtig zu machen, sondern auch die Beziehung A.s zur „Schule“ von Chartres mit ihrem Schwerpunkt philosophischer Naturforschung auszuleuchten. Damit wird der im 12. Jh. beobachtbare und (etwa von Georg Wieland) verschiedentlich thematisierte Zusammenhang zwischen der zunehmenden Rationalisierung und Verinnerlichung einerseits und der korrespondierenden Entdeckung der Natur als Natur andererseits, zwischen Besinnung auf das Subjekt und gleichzeitiger Objektivierung der Welt, im Werk A.s selbst belegt. Andererseits bleibt auch nicht verborgen, dass die Anerkennung der unhintergehbaren Autorität der Schrift gerade verhindert, dass A. in der Auslegung des Sechstagerwerkes den Magistern Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches konsequent folgt, die die Naturphilosophie und die immanente Naturgesetzlichkeit – bis hin zu Vorahnungen einer evolutionären Erklärung der Arten inklusive des Menschen – zum Wahrheitskriterium der Auslegung der biblischen Erzählung gemacht haben. Insofern bleibt er, trotz aller Rezeption der Naturphilosophie, eher in traditionellen Bahnen. Dass die Arbeit – bei der man sich noch ein Sachregister gewünscht hätte und in der neben kleineren vernachlässigbaren Druckfehlern auf Seite 325 zwischen der 7. und 6. Zeile v. u. vermutlich eine Zeile fehlt – 2009 mit dem Promotionspreis der Tübinger Fakultät ausgezeichnet wurde, ist mehr als verdient.

Würzburg

Stephan Ernst

Johannis Alphonis de Segovia: Liber de substantia ecclesie, cura et studio José Luis Narvaja SJ, prolegomenis instructis Santiago Madrigal Terrazas SJ. – Münster: Aschendorff 2012. 456 S. (Rarissima mediaevalia. Opera latina, III), ln. € 77,00 ISBN: 978-3-402-10429-3

Johannes von Segovia (gest. 1458) war einer der bedeutendsten Theologen des Basler Konzils. Doch während seine monumentale Konzils-geschichte seit fast 150 Jahren zugänglich ist, kam die Edition seines ekklesiologischen Hauptwerkes *Liber de substantia ecclesie*, das gewissermaßen den größeren theologischen Rahmen für die Konzils-geschichte bildet, nicht voran. S. Madrigal Terrazas erschloss dieses Werk in zwei Monographien (*El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia* [1393–1458], Madrid 2000; *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia* [1393–1458], Madrid 2004), in denen er auch einige Textauszüge ediert hat. Den gesamten erhaltenen Text dieses Werkes auf der Basis der schon Jahrzehnte zurückliegenden Vorarbeiten von F. Marcos Rodríguez und besonders B. Hernández Montes nun endlich allgemein zugänglich gemacht zu haben, ist den beiden Editoren darum hoch anzurechnen.

Das 15. Jh. gilt bekanntlich als das Jahrhundert der erwachenden Ekklesiologie. Nicht nur die Dominikanertheologen Johannes von Ragusa und Johannes von Torquemada schrieben einen eigenständigen Kirchentraktat, sondern auch Johannes von Segovia, der eher der französischen Theologie nahesteht. Neben seinen zahlreichen eher kanonistisch ausgerichteten Abhandlungen bildet der *Liber de substantia ecclesie* ein genuin ekklesiologisch argumentierendes Werk. Leider vollendete Segovia nur die erste Hälfte dieses Werkes, da er sich nach dem Fall Konstantinopels 1453 hauptsächlich dem Islam widmete. Sein immenser Einsatz an Energie und Zeit galt dem Versuch, eine diskursive und gewaltfreie Antwort des westlichen Christentums auf diese neu entflammte politische und religiöse Herausforderung zu finden und sich gegen die wiederauflodernden Kreuzzugspläne zu stellen. Dass diese Arbeiten durchaus sein ekklesiologisches Grundanliegen weiterführen, deutet auch die Einleitung an – denn das ganze literarische Werk des J. de Segovia könne in die Ekklesiologie eingeordnet werden (23) –, ohne diese Spur allerdings weiterzuverfolgen.

Die auf Spanisch geschriebene Einleitung von S. Madrigal Terrazas (13–55) fasst seine bisherigen Forschungen zusammen und berichtet neben allgemeinen biographischen Angaben ausgewogen und knapp über die wesentlichen Kennzeichen des Werkes. Die ebenfalls spanisch verfasste philologische Einleitung von J. Luis Narvaja (57–81) handelt vom Aufbau, der handschriftlichen Überlieferung und den Editionsprinzipien. Hier merkt man leider sehr schnell, dass sich die beiden Autoren nicht genug abgestimmt haben. Das hätte einem aufmerksamen Lektor auffallen müssen. Die Tituli der einzelnen Kap. werden nämlich zweimal abgedruckt, als Liste (28–33 Anm. 4) und etwas übersichtlicher als Tabelle (71–76). Schwerwiegendere Probleme verursacht die fehlende Abstimmung

dann bei der Handschriftenbeschreibung von *Vaticanus latinus* 2923 (64–69). Sie scheint ohne Kenntnis des Werkes von J. v. S., insbes. seiner Beschäftigung mit dem Islam, angefertigt zu sein und ist voller Irrtümer und Missverständnisse wie 66: Richtig wäre Brief von Giuliano Cesarini an Papst Eugen IV. (ediert in: *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi Decimi Quinti*, Bd. 2, Wien 1873, 109–117) statt „Juliano Cardenal, Epistola ad Johannem de Segovia“; 68: „Alphaquinis“ statt „Mohaquinis“; Brief von Alfonsus de Mella / Zamora (ed. in: *Al-Andalus* 14 [1949], 233–250) statt Brief von J. v. S. Hätte man die schon existierenden, wenn auch unzureichenden Handschriftenbeschreibungen oder Editionen zu Vat. lat. 2923 berücksichtigt, hätten fast alle diese Fehler vermieden werden können. Ausführliche und zuverlässige Analysen der Hss., die weit über die bisherigen Bibliothekskataloge hinausgehen, finden sich jetzt in der jüngst eingereichten Doktorarbeit von Davide Scotto: „*Via pacis et doctrine*“. Le Epistole sull' Islam di Juan de Segovia (Diss. masch.), Florenz 2012. Aber auch mit älteren Studien wie von D. Cabanelas Rodríguez: *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952, kann man die Fehler in der Handschriftenbeschreibung von Salamanca, Bibl. Universitaria, cod. lat. 55, erkennen, die zum Glück etwas weniger zahlreich sind. Der zu fol. 160r erwähnte Brief stammt z. B. nicht von J. de Segovia (64), sondern ist an ihn gerichtet und von Jean Germain geschrieben.

Besonders verdienstvoll und hervorzuheben ist dagegen die Tatsache, dass es den Editoren gelungen ist, einen Text der Hs. Vat. lat. 2923 als Teil des *Liber de substantia ecclesie* (67; 131–150) zu identifizieren. Dieser zweite Textzeuge bringt zwar für den Textbestand selbst nichts Neues, doch führt er zu einer wichtigen Frage: Warum ließ J. v. S. gerade diesen Teil seiner Ekklesiologie in diejenige Hs. übertragen, die er an seinem Lebensende als sein Vermächtnis zum Umgang mit dem Islam für den zukünftigen Papst Pius II. bestimmte? Es geht in diesem langen Kap. um das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Auch Jesus Christus war ein Glaubender, obschon ihm zugleich vollkommenes Wissen und die Schau Gottes zuteil geworden waren. Wie bei Christus stehen dann auch für das theologische Programm des J. de Segovia notwendige Vernunftgründe nicht im Widerspruch zu Glaubensgeheimnissen, auch nicht dem der Trinität. Entsprechend kann er seine Ekklesiologie christologisch und deduktiv zugleich aufbauen. Dabei ist die von den Skotisten übernommene absolute Prädestination Christi der entscheidende Konstruktionspunkt für seine Gesamtvision von der Kirche. Die himmlische streitende Kirche mit dem Engelkampf dient als Urbild für die irdische Kirche, deren Auseinandersetzungen im vierten, nicht geschriebenen Buch in der Abgrenzung der Autorität der allgemeinen Konzilien gegenüber dem Papstamt als innerer Streit ihren Höhepunkt gefunden haben (60).

Diese Grundidee geht auch aus dem Kurztitel des neu identifizierten Textauszuges hervor, den leider die Handschriftenbeschreibung (67) wie die Edition (131) fehlerhaft wiedergeben: „Resolucio quedam quemadmodum fides compaciatur (nicht: comparatur) et clara intelligencia in necessarijs (nicht: naturijs) presertim“. In der Einleitung wäre zu ergänzen gewesen, dass J. de Segovia diesen Text unter demselben Titel im Begleitschreiben an Jean Germain vom 18.12. 1455 zu einer umfangreichen Textsammlung mit Schriften zum Islam erwähnt, die in vielen Teilen dem Vatikanischen Codex entsprach (s. Vat. lat. 2923, fol. 185r). Damit würde noch klarer gezeigt, wie sich für J. v. S. eine betont rationale Theologie und die Auseinandersetzung mit dem Islam in eine umfassende ekklesiologische Vision einordnen, begründet durch die eigenen Erlebnisse auf dem Basler Konzil. Das Konzil war für diesen Theologen eine geistliche Erfahrung und ein theologisches Vermächtnis, das er in seinen letzten Lebensjahren für seine eigene Zeit fruchtbar machen und für die Nachwelt bewahren wollte. Dieses Anliegen tragen die beiden Editoren mit ihrer Arbeit mit.

Hinsichtlich der Editionsprinzipien mag es dahingestellt bleiben, ob die exakte Wiedergabe der Capitulum-Zeichen und aller Schreibvarianten angesichts der Wortlisten S. 77–79 sehr sinnvoll ist. Dies scheint eher eine Stilfrage zu sein. Schlussfolgerungen werden daraus nicht gezogen.

Insgesamt ist der edierte Text (85–422) eine durch einen reichen Quellenapparat sowie einen wertvollen Quellenindex und eine ausführliche Bibliographie zur Ekklesiologie von J. v. S. gut erschlossene Basis, um dieses wichtige Werk der spätmittelalterlichen Lehre von der Kirche weiter auszuwerten. Johannes von Segovias Grundanliegen, die Theologie der Religionen in der Ekklesiologie und diese in der Christologie zu verankern, ist ein wichtiger Gesichtspunkt und könnte auch heute fruchtbar gemacht werden.

Offenburg

Ulli Roth

Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter / Markus Wriedt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 394 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 31), geb. € 58,00 ISBN: 978-3-374-02790-3

Der Band steht in einer Reihe mit zwei weiteren, die aus Tagungen des Arbeitskreises „Religion und Aufklärung“ hervorgegangen sind: *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“* (2004); *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit* (2006, von Kurt Meier rezensiert in dieser Zeitschrift 2008). Dass der Band Beiträge aus mehreren Tagungen präsentiert, wird kurz erwähnt (5); eine Einleitung, in der auch deutlich gemacht würde, wie der thematische Zuschnitt der Ta-

gungen war, fehlt leider. So stehen die Einzelbeiträge etwas unverbunden nebeneinander, auffällig ist auch, dass die meisten von Theologinnen und Theologen stammen. Teilweise liegen die Themen entgegen dem Untertitel des Bandes auch vor oder nach dem 18. Jh.

Erkennbar sind Schwerpunktsetzungen im Bereich der Themenkreise „Bibel und Aufklärung“ und „Toleranz“. Die zu diesen Themenkreisen gehörenden Beiträge sollen hier in den Blick genommen werden – freilich finden sich darüber hinaus noch andere lehrreiche Detailstudien wie die von *Wolf-Friedrich Schäufele* zu Zedlers Universal-Lexikon.

Orientiert man sich am Thema „Bibel und Aufklärung“, ist der Reihenfolge der Beiträge nach zuerst der von *Andres Straßberger* zu erwähnen, in dem der Zusammenhang von Pietismus und Früh-Wolffianismus anhand von Johann Lorenz Schmidt und Gustav Reinbeck untersucht wird, die S. als Vertreter des Links- und Rechts-Wolffianismus vorstellt. Das Thema „Bibel in der Aufklärung“ ist damit insofern angesprochen, als Schmidt der Verfasser der „Wertheimer Bibel“ – einer im Sinne Wolffs interpretierenden Übersetzung des Pentateuchs – war, mit der er die Wolffsche „hermeneutica universalis“ auf den Bibeltext anwendete, statt wie Reinbeck auf einer „hermeneutica sacra“ zu beharren. Ein anderer Bibelübersetzer steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Daniel Weidner*, nämlich Johann David Michaelis, „eine Schlüsselgestalt in der Transformation des biblischen Wissens in der Aufklärung“ (54). Michaelis' kommentierte Übersetzung des AT „für Ungelehrte“ wird im Lichte ihrer apologetischen Funktion analysiert, insofern ihre Glaubwürdigkeit auf historischem Weg hergestellt werden sollte (58). *Christina Reuter* stellt „Johann Caspar Lavater als Verfasser einer Bibel im Kleinen im Werk ‚Pontius Pilatus‘“ vor und widmet sich also Lavaters Bibelzusammenschnitt, der zu drei Vierteln aus dem NT stammt.

Mittelbare Bezüge zum Umgang mit der Bibel in der Aufklärung hat der Beitrag von *Volker Leppin* über die „unspielbaren Dramen von Friedrich Gottlieb und Meta Klopstock“, nämlich „Der Tod Adams“ und „Der Tod Abels“, deren Ziel es war, „den biblischen Text in die Empfindungen der Beteiligten zu übersetzen“ (73). *Dirk Fleischer* geht der Suche Reimarus' und Semlers nach der biblischen Wahrheit nach, wobei es speziell um eine Gegenschrift Semlers zum siebten der „Fragmente eines Ungenannten“ geht. Untersucht wird Semlers exegetische Methode, die auf die Berücksichtigung der ursprünglichen Adressaten zielte (88f). F. ist mit einem weiteren Beitrag vertreten, in dem er den „Nutzen der Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert“ anspricht, also ein geläufigeres und von ihm schon anderweitig intensiv bearbeitetes Thema. Im Mittelpunkt des Beitrags steht ein weithin unbekannter katholischer Kirchenhistoriker, Kaspar Royko, der sich wie Mosheim der pragmatischen Methode bediente (126f).

Zum Themenkreis Toleranz gehören Überblicksartikel wie der von *Hans Martin Müller* zum Verständnis der Religionsfreiheit von der Reformation bis zur Aufklärung oder die Aufsätze von *Michael Maurer* zur Entwicklung der Toleranz in England, Schottland und Irland („Strukturen der Toleranz und ihre Grenzen“, „Religiöse Eide zur Sicherung politischer Loyalität“), v.a. aber Spezialstudien wie die von *Hans-Martin Kirm* zu Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique“: Bayle markiert den Übergang von der Toleranz als bloßer Duldung hin zur Toleranz als Anerkennung (164f). *Christopher Voigt-Goy* geht der Definition von „Häresie“ durch die Hallenser Christian Thomasius, Justus Henning Böhmer und Siegmund Jacob Baumgarten nach und macht dabei eine Erosion des Ketzerbegriffs in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s aus, die den Weg zur Toleranz ebnete.

Auch in diesem Themenkomplex ist *Dirk Fleischer* mit einem Beitrag vertreten, der sich mit Johann Peter Miller befasst, einem Mann, der seinen akademischen Weg als Hauslehrer bei Mosheim begann und ihn als Prof. für Dogmatik und Polemik in Göttingen beendete. Miller wäre im heutigen Sinne als Sozialethiker zu beschreiben, der in konfessioneller Toleranz eine Umsetzung des Liebesgebotes sah. Weitere Detailstudien stammen von *Christoph Bultmann*, der sich mit Toleranzvorstellungen bei Grotius und Lessing befasst (wobei beide Autoren recht unverbunden nebeneinander stehen), von *Christian Weidemann* zu Kant und von *Andreas Urs Sommer* zu Friedrich Melchior Grimm, einem Literaten, der sich 1753 in Paris aufhielt und dort durch seine Lesart eines Werkes des Malers Carle van Loo („La dispute contre les Donatistes“) indirekt auch für religiöse Toleranz eintrat: Die Donatisten repräsentieren die Vernunft, der gegen sie disputierende Augustinus die dogmatische Kirche (261f).

Angelika Dörfler-Dierken lenkt den Blick auf Samuel Simon Schmucker, einen amerikanischen Lutheraner, der 1846 eine Europareise unternahm, bevor er zur Konferenz der Evangelischen Allianz nach London fuhr. Insbes. wird auf Schmuckers Aufenthalt in Wien eingegangen, bei dem der Reisende seinem Tagebuch Beobachtungen im Blick auf den österreichischen Katholizismus anvertraute, der ihm aus amerikanischer Sicht geradezu zwangsläufig als rückständig erscheinen musste. Gelegentlich hätte man ihm den Humor eines Europa bereisenden Mark Twain gewünscht.

Leipzig

Klaus Fitschen

Bruns, Katja: Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven. Kontexte. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 265 S. (Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, 41), geb. € 35,90 ISBN: 978-3-7675-7143-3

In ihrer auch als Diss. eingereichten Untersuchung vergleicht Katja Bruns die wissenschaftstheoretischen Grundlagen des Theologen

Paul Tillich und des Biologen Kurt Goldstein und beschreibt den Dialog, der auf dieser Basis zwischen beiden entstand und auf beiden Seiten Frucht trug. Durch die Nachzeichnung der historischen Entwicklung will sie „ein wichtiges Stück europäischer und amerikanischer Wissenschaftsgeschichte des 20. Jh. sichtbar“ (12) machen und zugleich einen systematischen Beitrag zum aktuellen naturwissenschaftlich-theologischen Dialog liefern.

Die Basis für die Analyse des Denkens von Paul Tillich stellt insbes. sein frühes Werk ‚Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden‘ dar, das die Vf.in als Ausgangspunkt seines Dialoginteresses sieht. Sie beginnt das erste, T. gewidmete Kap. mit einem Querblick durch die mannigfaltige Kritik, die dieses Werk von der zeitgenössischen Theologie erfahren hat. Dass diese Kritik zu Beginn dargestellt wird, erweist sich einerseits als anregend, dürfte den T.-unerfahrenen Leser aber überfordern. Leider wird sie im weiteren Verlauf wenig aufgegriffen, sodass die systematische Diskussion nur kurz gerät.

Im nächsten Schritt erarbeitet die Vf.in die Grundbegriffe des Wissenschaftsverständnisses von T. Dazu analysiert sie die für ihn fundamentalen Begriffe Denken und Sein. Indem sie T.s Denken mit zeitgenössischen Strömungen etwa des Neukantianismus und der Phänomenologie in Bezug setzt und so die Einflüsse auf sein Denken offenlegt, gelingt es ihr, T.s Anliegen und sein Konzept darzulegen und zu plausibilisieren. Es wird deutlich, wie T. gleichermaßen metaphysisches Denken und den empirischen Zugang zur Welt wertschätzt, voneinander abgrenzt und zugleich in produktive Beziehung setzt. Er will sowohl der „Mannigfaltigkeit des Individuellen“ (47) als auch dem rational-kritischen Zugang zur Welt gerecht werden und dazu das statische Weltbild durch ein dynamisches ersetzen. In ihren weiteren Ausführungen stellt die Vf.in die T.'sche Position dar, die den normativ arbeitenden Geisteswissenschaften eine in gewissem Sinn vorrangige, eben normierende und das Prinzip von Erkenntnis reflektierende Rolle zuweist, was gerade im aktuellen Diskurs auf Widerstand reduktionistischer orientierter Vertreter der Philosophie und Naturwissenschaften stoßen dürfte und daher durchaus eine weitergehende Diskussion vertragen hätte. Dass T. weitere, höchst aktuelle Denkanstöße formulierte, zeigt sich in der Darstellung seiner Geist- und Freiheitskonzeption, die in Richtung aktueller panpsychistischer und auch Emergenz-Konzepte weist. Auch dass er die Besonderheit der Geistestätigkeit in ihrer Fähigkeit zur kreativen Eigenschöpfung sieht, die im wechselnden Verbinden von Konkretem mit Allgemeinem geschieht, erweist T. als anschlussfähigen Denker. Die Herausarbeitung dieser Anstöße ist ein höchst verdienstvolles Unterfangen, das das erste Kap. lesenswert macht.

Zuletzt wendet sich die Vf.in im ersten Kap. T.s Einteilung und Darstellung der Wissenschaftsdisziplinen zu und greift dabei insbes. die Zweiteilung in Seins-/Gestalt- und Geistes-/Normwissenschaften auf. Sie betont einige von T. herausgearbeitete Grundprinzipien, die klar gegliedert vorgestellt werden. T.s Grundlagenarbeit hat an Aktualität nichts eingebüßt und kann zum Verständnis der Disziplinen und zur Reflexion des Dialogs wesentlich beitragen, auch wenn einige seiner Thesen eine durchaus stärkere Diskussion vertragen würden, als sie von der Vf.in an dieser Stelle unternommen werden kann.

Das zweite Kap. stellt den Biologen Kurt Goldstein und seine wissenschaftstheoretischen Grundlagen vor. Betont werden sein philosophisches Interesse sowie sein explizites Unterfangen, das Verhältnis von Materie und Geist zu bedenken, womit er Grundlagenarbeit für sein neues Fach der Neurologie leistete. Die Vf.in verweist auf Immanuel Kant als eine philosophische Herkunft G.s, die seine Nähe zur T.'schen Aufteilung der Disziplinen begründet. Weiterhin legt sie den Einfluss Goethes offen, der G. die Vielfalt des Zugangs – insbes. mit Auge und Geist – zu einem Phänomen lehrte. Als dritter wird Ernst Cassirer vorgestellt, dessen Konzept eines aktiven freien Geistes, der Erkenntnis aktiv erzeugt, in G.s Denken eingeflossen ist.

Eine weitere Vertiefung erreicht die Vf.in, indem sie G.s Denken von den simplen, zu seiner Zeit diskutierten Reflex- und Lokalisationstheorien und von der Psychoanalyse Freuds abgrenzt. Damit betont die Vf.in, dass G. Wert auf ein qualitatives Element legt, das in reduktionistischen Konzepten nicht zu finden ist, und sich Zugängen zum Menschen verwahrt, die nicht die Einzelphänomene vom Ganzen her verstehen.

Es bleibt daher das Fazit der Vf.in, dass sich „beide Autoren in ihrer Problemdiagnose sehr ähnlich sind“ (181), da sich beide gegen Vitalismus und Materialismus positionierten und die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem ins Zentrum stellten. Folgerichtig kann das dritte Kap. des Buches den Dialog der beiden Autoren behandeln. Dieser wird nicht anhand konkreter Begegnungen reflektiert – inwieweit es diese gab, wird außerhalb der Einleitung nur wenig thematisiert –, sondern indem zentrale verbindende Themen benannt und systematisch dargestellt werden.

Das erste große Thema, das die Vf.in behandelt, umfasst Angst, Furcht und Mut. Diese Wahl ist sinnvoll, da hiermit wichtige Begriffe beider Autoren aufgegriffen werden, die eine sowohl geistige als auch physische Seite besitzen und daher nur im Dialog sinnvoll behandelt werden können. Indem die existenzielle Grundlage von Angst dargestellt wird, fällt der Blick auf den bereits im ersten Kap. dargelegten Seinsbegriff T.s. G. trägt zu dieser philosophischen Analyse eine Darstellung somatischer Aspekte bei, sodass im Dialog der Autoren die wechselseitige Bedingung körperlicher und geistiger Vorgänge deutlich wird und ein fundiertes ganzheitliches Bild entsteht, das die Vf.in nachzeichnet.

Das zweite Thema, das die Vf.in anhand einer Zusammenschau von G.s und T.s Erkenntnissen entwickelt, behandelt die menschliche Freiheit. Sie stellt G.s Untersuchungen zu Gehirnläsionen dar, die ihn dazu führten, den Wechsel zwi-

schen abstraktem und konkretem Denken als zentrale Fähigkeit eines gesunden, kreativen Geistes zu sehen. Hier verortet er die Freiheit des Menschen, wie die Vf.in darlegt. Sie kann zeigen, dass T. sein Freiheitskonzept auf diese biologische Fundierung G.s baut. Beide sehen in der Selbsttranszendenz des Menschen die grundsätzliche Möglichkeit für Freiheit.

In ihrem Fazit attestiert die Vf.in Paul Tillich und Kurt Goldstein, die Entgegensetzung von Vernunft und Glaube, von objektiver Naturwissenschaft und subjektiver Religion aufgelöst zu haben und damit ein gelungenes Beispiel für einen fruchtbaren Dialog darzustellen. Sie macht glaubhaft, dass sowohl die wissenschaftstheoretischen Grundlagen als auch die konkreten Ergebnisse der beiden nach wie vor hochaktuell sind. Daher ist ihr Buch wertvoll und die Lektüre gewinnbringend. Was in dem Buch nicht ausreichend geleistet wird, ist die Übertragung auf die heutige Debatte. Das stellt allerdings kein Manko des Buches dar, sondern ein Desiderat für weitere Forschungsarbeit.

Aachen

Patrick Becker

Ho-Tsui, Emmie Y. M.: Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgenetische und systematische Erschließung. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 315 S. (Innsbrucker theologische Studien, 85), brosch. € 32,00 ISBN: 978-3-7022-3150-7

Im Vorfeld seines 80. Geburtstages bekannte Karl Rahner SJ im Februar 1984 zum Abschluss einer Akademieveranstaltung in seiner Heimatstadt Freiburg i. Br. in seiner letzten großen öffentlichen Rede, in der er unter mehreren möglichen vier Erfahrungen eigens hervorhob: „Und so sei hier, wenn auch ein wenig ängstlich, eingestanden, daß in meiner Theologie in einer sicher problematischen Weise das Thema der Sünde und der Sündenvergebung gegenüber dem Thema der Selbstmitteilung Gottes ein wenig im Hintergrund steht.“ („Erfahrungen eines katholischen Theologen“, in: *K. Rahner, Sämtliche Werke*, Bd. 25, Freiburg 2008, 47–57, 52) Diese Feststellung – wenige Wochen vor seinem nicht voraussehbaren plötzlichen Tod am 30. März 1984 getroffen – ist „Aufhänger“ für die im Sommersemester 2010 an der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg eingereichte, von Prof. Dr. Dr. Michael Welker betreute Diss. Sie geht der Lehre von der Sünde bei Karl Rahner nach – deswegen, weil der Jesuit sowohl bei katholischen wie evangelischen Theologen als bahnbrechender Theologe des 20. Jh.s bzw. als „Referenztheologe“ (12) gilt. Die Studie fragt nach der Verortung der Problematik in R.s Werk und ihrer Gegenwartsrelevanz.

Die für den Druck geringfügig überarbeitete Untersuchung gliedert sich in vier Teile: „Einführung“ (11–19), „Werkgenetische Erschließung“ (21–102), „Systematische Erschließung“ (103–237) sowie „Karl Rahners Lehre von der Sünde: Aktualität, Würdigung und Kritik“ (239–293), gefolgt von Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister.

In der Einführung erfolgt zunächst ein Überblick zur R.-Forschung, die sich auf Roman A. Siebenrocks „Landkarte der Rahner-Rezeption“ beruft (vgl. 14–16). Deutlich wird von Anfang an, dass so prominente R.-Mitarbeiter oder -Forscher wie Karl Lehmann, Johann Baptist Metz oder Karl H. Neufeld SJ unterschiedliche Gewichtungen bei der Zusammenfassung der Theologie R.s vornehmen. Warum fehlt dabei der Name Herbert Vorgrimler? Die 1974 vorgelegte, später differenzierte These Neufelds, die Zentralidee der Theologie R.s bestehe in der „Sünde als Verlust der Gnade“ bzw. in der Buße als Schlüsselrolle, wird vorgestellt. Ihr werden sechs Untersuchungen zur Seite gestellt, die sich mehr oder weniger intensiv mit der Lehre zur Sünde auseinandersetzen (K. Bümlein, M. Sievernich SJ, R. Highfield, D. Sattler, N. Wandinger, J. Knop). Dabei macht die Autorin die Beobachtung, dass R. „entweder im Vergleich zu anderen Theologen“ interpretiert oder „die Sünde überwiegend aus der Perspektive der Freiheitstheologie“ (17) analysiert wird. Daraus ergibt sich als Ziel und Methode dieser Untersuchung, „sich konzentriert der Sündenlehre Rahners zu widmen, sie in der Gesamtentwicklung der rahnerschen Theologie zu sichten und zu verorten, also Rahner sowohl synchron als auch diachron zu lesen und ihn dabei soweit wie möglich selbst zu Wort kommen zu lassen“ (17). Vorab stellt H.-T. dazu fest, dass R. zwischen „Sünde“ und „Schuld“ nicht deutlich und wünschenswert genug unterscheidet und dass sein „Grundkurs des Glaubens“ von 1976 eine „Sonderstellung“ einnehme und als „der einzige Ort“ zu gelten habe, „an dem sich die Lehre von der Sünde in einem systematischen Ganzen befindet“ (19).

Das anspruchsvolle Programm wird in Kap. 2 mittels werkgenetischer Sichtung einschlägiger Schlüsselaussagen angegangen. Es geht um diese zeitlichen Phasen: die Zeit bis 1936, bevor R. in die Tiroler Landeshauptstadt kam; die Innsbrucker Jahre 1936 bis 1939; die Wiener Exilszeit 1939 bis 1944 nach der Vertreibung der Jesuiten aus Innsbruck durch die Nationalsozialisten; die Pullacher Jahre 1945 bis 1948, während derer R. zum ersten Mal den Traktat „De paenitentia“ vorzutragen hatte, der stark dogmengeschichtlich ausgerichtet war; die Innsbrucker Jahre 1948 bis 1964, in die auch der Großteil der lexigraphischen Arbeit R.s fällt; die Zeit am Guardini-Lehrstuhl in München 1964 bis 1967, die Münsteraner Zeit von 1967 bis 1971, in die die Herausgeberschaft des

„Sacramentum Mundi“ fällt; sowie abschließend „Die Zeit nach Münster“, womit die Jahre 1971 bis 1984 gemeint sind. Hier wird v.a. referiert und zusammengefasst – für eine „Nichtmutterssprachlerin“ (9) eine enorme Leistung, weil die Ausbeute so gering nicht ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Warum der Artikel „Theos im Neuen Testament“, der in der Wiener Zeit in der ersten Hälfte der 40er Jahre entstanden ist, zehn Jahre nach hinten verlegt wird (vgl. 41–43), ist mir nicht klar geworden. Vieles, was in den ab 1954 erscheinenden „Schriften zur Theologie“ veröffentlicht wurde, ist stark vom Kontext abhängig.

Kap. 3 enthält die systematische Erschließung, in der das zuvor chronologisch gesichtete Material mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz der Theologie R.s aus „Theologie und Anthropologie“ (1967) und dann mit den Frühwerken „Geist in Welt“ (1939) und „Hörer des Wortes“ (1941) konfrontiert wird. Gnade als Selbstmitteilung Gottes spielt in einem zweiten systematischen Durchgang (121–143) die herausragende Rolle, in Absetzung von neuscholastischen Kategorien von Anfang an (auch aufgrund skotistischer Prägung) christologisch zentriert, mit der damit verbundenen Perspektive des allgemeinen Heilswillens Gottes. Der Abschnitt „Anthropologie von der Christologie her“ (143–162) kommt weitgehend R.-immanent aus und verzichtet auf oder übersieht die wichtige Studie von Ignacy Bokwa von 1990, der explizit über das reziproke Verhältnis von Christologie und Anthropologie bei R. geforscht hat. Die Erschließung setzt sich fort mit dem Menschen als „Wesen der Freiheit“ und damit, in einem nächsten Schritt, als Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, die in einem weiteren Abschnitt unter dem Stichwort Erbsünde entfaltet wird. Sehr aufschlussreich ist der letzte Abschnitt des Kap.s: „Sünde und Schuld in der ursprünglichen Erfahrung des Menschen“ (216–237), in dem auch die mystagogische Seite der Bemühungen R.s stark zum Ausdruck gebracht ist. Das Ergebnis der systematischen Erschließung ist: Die Lehre von der Sünde ist nicht nur „ein integraler Bestandteil der Theologie Rahners“, sondern erhält darüber hinaus vom Gesamtwerk her „ihr eigenes Profil und ihre eigenen Schwerpunkte“ (239), die sich aus den oft anlassbedingten Veröffentlichungen durchaus herausdestillieren lassen, wie H.-T. unter Beweis stellt.

Kap. 4 bringt die Würdigung und Kritik der Lehre R.s. Ausgehend von der Aktualität der Lehre (243–251) wird auf drei Kritiken, nämlich die (eher polemisch verstandene) von Hans Urs von Balthasar („Verharmlosung von Schuld?“), von Johann Baptist Metz („Vernachlässigung des Gesellschaftlichen?“) und von Joseph Ratzinger eingegangen. Abgeschlossen wird die Studie mit dem kurzen Abschnitt „Grundlegende Anfragen an die Lehre von der Sünde“ (289–293).

Die Vf.in verdient allen Respekt für ihre sprachliche Leistung und den Mut, die unverzichtbare werkgenetische „Ochsentour“ angetreten zu haben. Da Karl Rahner nie ein einschlägiges Lehrbuch veröffentlichte, sondern einen Traktat vorzutragen hatte und thematisch anlassbedingt zu verschiedenen Aspekten von Sünde und Schuld Stellung nahm, ist dies, auch im Dialog mit protestantischen Theologen, ein Verdienst. Einige biographische Unschärfen fallen dabei thematisch nicht ins Gewicht, etwa (um nur ein Beispiel zu nennen) dass die Theol. Fak. Innsbruck zwar im Juli 1938 aufgehoben wurde, aber bis zur gewaltsamen Schließung des Jesuitenkollegs als päpstliche Hochschule ein weiteres Jahr, wenn auch in begrenztem Maße, ihren Betrieb als Rumpffakultät fortsetzte. Dem Rez. fiel auf, dass die Grenzen zwischen Darstellung, Analyse und Interpretation an mehreren Orten verschwimmen. Die Anfragen am Ende der Studie bleiben thetisch und werden kaum oder gar nicht begründet. Unverständlich ist die Tatsache, dass eine 2010 eingereichte Diss., die für die Drucklegung im April 2011 ohnehin noch die online zugängliche Bibliographie R.s (vgl. 17, Anm. 36) konsultierte, aus der Edition „Sämtliche Werke“ Karl Rahners nur die Bände 2, 3, 4, 6, 8, 10, 15, 17, 18, 19, 26, 27 auflistet bzw. kennt, obwohl zu diesem Zeitpunkt neben diesen zwölf Bänden bereits weitere 15 (SW 9, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 22/2, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31) erschienen waren, deren editorische Erschließung und Kontextualisierung wertvolle Informationen bergen, die auch für die vorliegende Studie nützlich gewesen wären, hier aber fehlen. Ist das ein rein bibliographisches Manko?

München

Andreas R. Batlogg

Philosophie

Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, hg. v. Mariano Delgado / Oliver Krüger / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 244 S. (Religionsforum, 7), kt € 34,00 ISBN: 978-3-17-021501-6

Der vorliegende Band dokumentiert Vorträge, die aus Anlass des Darwin-Jubiläums 2009 auf dem 5. Religionsforum der Univ. Freiburg (Schweiz) gehalten wurden, zusammen mit ergänzenden Artikeln, die alle gerade nicht den Konflikt zwischen Religion und Darwinismus beleuchten wollen, sondern positiven Aufnahmen und Umformungen der Evolutionstheorie nachgehen, wie sie sich in zeitgenössi-

schen religiösen Entwürfen nachweisen lassen. Im ersten Teil finden sich drei Beiträge zur Evolution als Thema der christlichen und islamischen Theologie, im zweiten, sechs Artikel umfassenden Teil geht es um die Aufnahme des Evolutionsgedankens in Philosophie und religiösem Denken; die vier Aufsätze des dritten Teils stellen neuere Versuche dar, evolutionstheoretisches Denken für die Religionstheorie fruchtbar zu machen.

Nach der ausführlichen Einleitung von *Oliver Krüger* und *Susanne Thürig* fragt *Rudolf Voderholzer* danach, ob der nach römisch-katholischer Auffassung gegebene „Fortschritt“ im Verständnis der Offenbarung mit dem Begriff der Evolution beschrieben werden kann, und kommt trotz des Vorbilds etwa von *Marincola* zu einem eher negativen Urteil: Die Dogmengeschichte ist kein Vorgang apersonaler Mächte und kein Selektionsprozess, sondern eine Gabe des Heiligen Geistes. Der Paderborner Dogmatiker *Dieter Hattrup* sieht in Darwin (leicht ironisch?) so etwas wie einen „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“. Jedenfalls kommt in seiner Darstellung Darwin das Verdienst zu, durch die Einbeziehung echten Zufalls in den Verlauf des Schöpfungsprozesses den Menschen aus einer falschen Mitte vertrieben und dessen Erkenntnis endlicher Freiheit, die das Wissen um den eigenen Tod einschließt, ermöglicht zu haben. Abgeschlossen wird dieser erste Teil durch einen Beitrag von *Jean-Marc Balhan* zu Evolutionstheorie und Kreationismus im heutigen türkischen Islam.

Der zweite Teil des Buches geht dem Einfluss evolutionären Denkens in verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen vornehmlich aus der Perspektive religionswissenschaftlich orientierter Zeitgeschichte nach. So kommt das Denken des Schweizer Monisten, Bahá'í und Eugenikers *Auguste Forel* ebenso zur Darstellung wie die Prozessphilosophie *Alfred North Whiteheads*, das Evolutionsverständnis von *Teilhard de Chardin*, die Vorstellung einer spirituellen Evolution bei *Sri Aurobindo*, die Vision einer kosmischen Rasse nach *José Vasconcelos* und die Evolution des Bewusstseins bei *Jean Gebser*. Aus dieser Aufzählung wird schon deutlich, wie unterschiedlich die vorgestellten Konzepte sind, und auch der Bezug auf evolutionstheoretische Vorstellungen ist sehr verschieden ausgeprägt. Während *Whitehead* und *Teilhard* ontologische und kosmologische Aspekte der Darwinschen Theorie direkt rezipieren, ist der Bezug bei den anderen Entwürfen sehr viel indirekter zu sehen. Insofern trägt die Darstellung der letzteren wenig zu einem vertieften Verständnis der Evolutionstheorie und ihrer weltanschaulichen Komponenten bei, sondern macht eher deutlich, welche weltanschaulichen Transformationen und Inspirationen sich öffneten, nachdem die Darwinsche Theorie dem Entwicklungsgedanken eine neue Grundlegung verschafft hatte. Eine Konvergenz der verschiedenen Ansätze ist jedenfalls nicht auszumachen.

Alle Beiträge in diesem Teil sind gut geschrieben und darin originell in Thematik und Perspektive, dass sie ihre Darstellung am Leitgedanken der Aufnahme evolutionärer Denkfiguren orientieren. Mit Ausnahme der Beiträge zu *Whitehead* und *Teilhard* trägt das allerdings mehr für das Verständnis der dargestellten Denker aus, als dass es Licht auf die Bedeutung des Evolutionsgedankens werfen würde, dem Darwin zur Durchsetzung verhalf. Wer sich also erhofft, das „Prinzip Evolution“ gründlicher zu verstehen, wird enttäuscht sein. Wer aber einen interessanten Blick auf teilweise wenig bekannte, religiös motivierte Weltanschauungen des 20. Jh.s werfen will, in denen Darwin auf verwickelte Weise wirksam wurde, wird die Beiträge mit Gewinn lesen.

Im dritten Teil des Bandes wechselt dann noch einmal der Fokus. Nun wird das „Prinzip Evolution“ als Methodik für die Beiträge selbst wirksam. *Chris Buskes* verallgemeinert Darwins Theorie in wissenschaftstheoretischer Absicht und sieht in der „Formel von Variation-Selektion-Reproduktion [...] ein universelles Problemlösungsrezept“ (191), das inzwischen alle Bereiche menschlichen Wissens prägt und die alte These des teleologischen Gottesbeweises obsolet macht. Es folgen drei Beiträge, die evolutionäres Denken auf die Entstehung und Entwicklung von Religion anwenden. *Michael Blume* legt einige wenig beachtete Bemerkungen Darwins zur biologischen und kulturellen Evolution menschlicher Religiosität aus, die sich durchaus gegenläufig zu darwinistisch geprägten Religionskritiken verhalten. Beziehungspflege, Gruppenselektion, die Beziehung zu übernatürlichen Wesen bis hin zum Monotheismus sowie die durch Frauen bestimmte Gemeinschaftspflege begünstigen in der Sicht *Blumes* die Entstehung von Religion und sind in ihrer Bedeutung von Darwin jedenfalls schon angedeutet worden. Darin sieht er ein weites Feld zukünftiger Forschung eröffnet. Hier schließt der Beitrag von *Ina Wunn* an. Sie beschreibt in methodisch klar strukturierter und reflektierter Weise die geschichtliche Entwicklung von Religionen in Analogie zur biologischen Evolution. Sie entwickelt dazu ein informationstheoretisch fundiertes Konzept der grundlegenden, evolvierenden Einheiten, die den Evolutionsfaktoren Variabilität, Selektion und Adaption unterworfen werden. Dann kann die Entwicklung von Religionen nicht als teleologisch orientierter oder aufsteigender Prozess, sondern als naturalistischer Vorgang der Entstehung, der Veränderung und des Aussterbens von Religionen in ihren Umwelten beschrieben werden. Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von *Dirk Johannsen*, der wesentliche Erkenntnisse der sich seit etwa zwei Jahrzehnten allmählich etablierenden evolutionären Religionspsychologie kurz zusammenfasst. Diese versteht Religionen als die Nebenprodukte kognitiver Grundfunktionen, die weitgehend kulturunabhängig vorhanden sind und mit deren Hilfe sich die Entstehung religiöser Vorstellungen auf evolutionstheoretischer Grundlage erklären lässt. J. hebt dabei zu Recht hervor, dass diese Sicht

der Religionsentstehung wesentlich von der Modularitätsthese in Bezug auf die kognitiven Fähigkeiten des Menschen abhängt, die in den Kognitionswissenschaften und in der Philosophie des Geistes durchaus umstritten ist. Trotzdem sieht er diesen Zugang für die Religionswissenschaften als fruchtbar an, wenn diese – verschiedene kognitive Fakultäten im Menschen unterscheidende – Modularität undogmatisch und bis auf Weiteres als methodologische und pragmatische Heuristik verstanden wird.

Insgesamt enthält der Band vielfältige und anregende Beiträge, die sich locker um das „Prinzip Evolution“ als Stichwort scharen, die jedoch einen gemeinsamen Fokus vermissen lassen.

Halle

Dirk Evers

Boyer, Pascal: *The Fracture Of An Illusion*. Science and the Dissolution of Religion, hg. v. Michael R. Parker / Thomas M. Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 112 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 20), kt € 39,95 ISBN: 978-3-525-56940-5

Der illusionäre Charakter von Religion ist spätestens seit Marx, Nietzsche und Freud ein feststehender Topos der Religionskritik. Schon im Titel auf *Sigmund Freuds* Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) anspielend, sind nun die überarbeiteten *Templeton Lectures* erschienen, die *Pascal Boyer* 2008 in Frankfurt a. M. und Gießen gehalten hat. Der aus Frankreich stammende, an der Washington Univ. lehrende Ethnologe formuliert jedoch nicht primär einen Illusionsverdacht gegenüber den Inhalten religiöser Überzeugungen. Vielmehr tritt er an nachzuweisen, „that the very existence of some thing called ‘religion’ is largely an illusion“ (9). Was im Alltag wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch „Religion“ genannt wird, ist ein Konglomerat aus Ansichten über übernatürliche Mächte, moralischen Überzeugungen, rituellen Praktiken, besonderen Erfahrungen und organisationalen Zugehörigkeiten. Diese gehören nicht zusammen, sondern basieren auf unterschiedlichen Instanzen und Mechanismen des menschlichen Geistes, die sich im Verlauf der Evolution unabhängig voneinander entwickelt haben. Religion stellt weder als mentales noch als soziales Phänomen eine Einheit dar.

Die Annahme einer abgrenzbaren Entität ‚Religion‘ ist B. zufolge das Haupthindernis für die Erforschung ‚religiöser‘ Überzeugungen und Verhaltensweisen. Daher müssen die Phänomene, die fälschlich unter dem Begriff der Religion zusammengefasst werden, einzeln untersucht werden.

Entsprechend gliedert B. sein Werk zwischen einer methodischen Einleitung (1) und einem Abschlusskap. (5) in drei Teile zu ‚religiösen‘ Konzepten (2), ‚religiösen‘ moralischen Überzeugungen (3) sowie ‚religiösen‘ Erfahrungen und Ritualen (4). Damit schreitet er die klassischen Verortungen der Religion in Metaphysik, Moral und Erfahrung bzw. Gefühl ab und entfaltet seine Hauptthese: „Religion“ besteht aus verschiedenen Nebenprodukten kognitiver Strukturen, die sich im Laufe der Evolution herausgebildet haben. So zehre das religiöse Konzept eines nicht-körperlichen Agenten wie ein Parasit von der nützlichen Fähigkeit von Menschen, sich Abwesende vorzustellen und über deren Ziele und Überzeugungen zu räsonieren. Ebenso ist Religion nicht eine Quelle der Moral, sondern setzt parasitär auf prosozialem Verhalten auf, das sich unabhängig von ihr als Selektionsvorteil entwickelt hat. Auch vermeintlich religiöse Erfahrungen wie Ekstase und Visionen oder ritualisiertes Verhalten beruhen auf mentalen Dispositionen, die sich ‚profanen‘ adaptiven Vorteilen verdanken.

B.s methodisches Werkzeug ist das, was er die „Kant-Darwin axis“ (11) nennt: Kant habe Religion im menschlichen Geist („mind“) verortet und sie der Erkenntnistheorie überantwortet. Deren Aufgaben seien heute an die experimentelle Psychologie, die Entwicklungspsychologie und die kognitiven Neurowissenschaften übergegangen, die den menschlichen Geist aus seiner Evolution heraus erklären. Die Kant-Darwin-Achse ist mithin der Wegweiser zur konsequenten Naturalisierung der Religion. Was B. als Ergebnis notiert, ist bei Licht besehen seine Prämisse: „that religion [...] has no other explanation than the quirks of the way evolution made our brains.“ (39)

Wenn Religion als einheitliches mentales und soziales Phänomen wegfällt, dann entbehren auch die verschiedenen Wege der Moderne, sich zur Religion ins Verhältnis zu setzen, der Geschäftsgrundlage. Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion kann nicht stattfinden, da Religion kein Gegenüber für die Naturwissenschaft ist. Religionspolitik krankt daran, Religion rechtlich nicht sinnvoll fassen zu können. Schließlich gehen legitime Anliegen wie die atheistische Polemik gegen die Religion und der politische Kampf gegen theokratische Tendenzen fehl, wenn sie illusionär voraussetzen, es gäbe Religion als einen speziellen Bereich des Denkens und Handelns.

B.s Vorlesungen sind dort stark, wo er den Anschluss an konkrete Beobachtungen und empirische Forschungen hält. In der Tat ist die Annahme problematisch, das mit Religion Gemeinte sei ein gut abgrenzbares, identifizierbares und in sich einheitliches kulturelles Phänomen. B.s Hinweise auf die Vielgestaltigkeit des Religiösen, gerade im kulturellen Vergleich, sind hier aufschlussreich. Dies jedoch mit

dem Unternehmen theologischer Religionskritik in Verbindung zu bringen, wie es Elisabeth Gräß-Schmidt und Wolfgang Achtnr in ihrem Nachwort zu B.s Text tun, führt m. E. nicht weiter. Denn letztere beruht auf der Differenz von wahrer und falscher Religion oder von Religion und Offenbarung, die B. von seinen Voraussetzungen her der von ihm kritisierten „Religion“ selbst zuschlagen muss. Gleichwohl ist es ein Kategorienfehler, wenn B. aus der Vielgestalt der dem Religionen unterliegenden kognitiven Funktionen schließt, dass der Begriff der Religion unhaltbar sei.

Aus theologischer Perspektive halte ich B.s Ausführungen vielmehr dort für hilfreich, wo sie auf ungedeckte Schecks verweisen, die in der Theologie etwa im Ausgriff auf Moral ausgestellt werden. Dass aus religiösen Überzeugungen gutes bzw. richtiges Handeln folgt, dass also der Glaube prosoziales Verhalten motivieren oder inhaltlich orientieren kann, ist leichter von Katheder und Kanzel behauptet als im Anschluss an empirische Moralforschung plausibilisiert. Hier, so scheint mir, hat sich die Theologie gegenüber empirischen Forschungen so weit immunisiert – etwa durch den Verweis auf die in der evolutionären Ethik und Moralphysik häufigen Verwechslungen von Genesis und Geltung –, dass es ihr gut täte, die B.'sche Polemik und noch mehr die ihr zugrundeliegenden empirischen Beobachtungen zur Kenntnis zu nehmen. Die zahlreichen Literaturverweise sind hier hilfreich.

B.s Programm einer konsequenten Naturalisierung von Religion setzt voraus, dass sich die Plausibilität und Stabilität ‚religiöser‘ Konzepte und Verhaltensweisen nur naturwissenschaftlich aufschließen lassen. Die Innenansichten religiös Praktizierender sind hier ebenso wenig aussagefähig wie die Theologie, die diese lediglich repliziert. Damit ist die Grenze eines theologischen Anschlusses an B.s Forschungsprogramm präzise markiert. Überlegungen zur Wahrheit von Aussagen des Glaubens oder der Theologie, die Rekonstruktion von Religion als Lebensdeutung und der Aufweis des symbolischen Charakters religiöser Sprache setzen allesamt ein *hermeneutisches* Verhältnis zu religiösen Phänomenen voraus. B. kann all dies nur als inkohärente Rückzugsstrategie religiös Praktizierender bzw. als schlechte theologische Apologetik begreifen. Wer sich an der diesbzgl. eher rumpelnden Polemik des Autors nicht stört, wird das – bis auf wenige Fehler (physis statt physis, 28; „is“ statt „is not“, 102) – gut lektorierte Buch v.a. als Wegweiser in die Landschaften neuerer psychologischer und kognitiv-neurowissenschaftlicher Religionsforschung mit einigem Gewinn lesen.

Heidelberg

Thorsten Moos

Dorrien, Gary: *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology.* – Oxford u.a.: Blackwell-Wiley 2012. 605 S., geb. € 122,00 ISBN: 978-0-470-67331-7

Es vergeht bald kein Jahr, ohne dass Gary Dorrien (*1952) nicht ein gewichtiges Buch vorlegte. Der gerade in den USA einflussreiche Sozialethiker und Theologehistoriker, Prof. am Union Theological Seminary in New York, ist aber nicht nur unglaublich produktiv; überdies erschließt er vornehmlich solche Themenfelder, an die sich andere schon aufgrund der Komplexität und Materialfülle kaum heranwagen. Bahnbrechend, ja maßstabsetzend ist etwa seine dreibändige Darstellung der Genese jener spezifisch amerikanischen Form einer modern-‚liberalen‘ Theologie. Sein neuestes Buch steht hiermit in einem engen Zusammenhang, rekonstruiert D. doch gleichsam die in Europa liegenden Ursprünge und Inspirationsquellen des amerikanischen Liberalismus. Näherhin untersucht er die Wirkung von Kant und der ihm folgenden idealistischen Philosophie auf die evangelische Theologie bis hin zu Karl Barth und Paul Tillich, wobei er den deutschen Sprachraum sowie Großbritannien in den Blick nimmt.

Ausführlich werden zunächst Immanuel Kant und seine unmittelbaren Anhänger und Interpreten dargestellt, allen voran Johann Gottlieb Fichte (23–83). Insbes. Friedrich Schleiermacher und Samuel Taylor Coleridge vermittelten bald schon kantische Impulse in die Theologie hinein (84–158). Mindestens ebenso wirkmächtig waren jedoch Schelling und Hegel, die zwar beide von Kant geprägt waren, aber doch über ihn hinausgehen wollten (159–242). Bei aller Zustimmung und Rezeption seines Denkens seitens der Theologie stieß Hegels umfassendes, sogar die Religion einschließendes System auf Widerspruch. Mit am deutlichsten, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Gründen, artikulierten diesen David Friedrich Strauß und Sören Kierkegaard (243–314). Infolge der Kritik gewann das Denken Kants im letzten Drittel des 19. Jh.s erneut an Attraktivität. Es war der Göttinger Systematiker Albrecht Ritschl, welcher der Theologie eine neue Richtung gab, indem er die inzwischen etablierte historische Forschung mit einer an Kant angelehnten Ethik verknüpfte. Unter Ritschls

Eindruck standen einige der bedeutendsten Fachvertreter der Zeit, namentlich Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch (315–377). Just zu der Zeit, da Hegels Einfluss an deutschsprachigen Universitäten im Schwinden begriffen war, setzte eine Rezeption seines Denkens in Großbritannien ein. Bis weit in das 20. Jh. hinein gab es hier eine dem Hegelianismus verpflichtete Theologie, zu deren Hauptvertretern der nachmalige anglikanische Primas William Temple zählte (378–453). Entscheidend und nachhaltig geschwächt wurde der Liberalismus dann aber durch Karl Barth und seine Parteigänger; zunächst im deutschen Sprachraum, nach dem Zweiten Weltkrieg dann in Großbritannien. Mit großer Emphase stellten sie den Gegensatz, ja die letzte Unvereinbarkeit von Gott und Mensch heraus (454–529). Hinzu kam noch die dem Idealismus ablehnend gegenüberstehende Analytische Philosophie, die ab der Jahrhundertwende ihren Siegeszug an britischen Universitäten begann, sowie Paul Tillichs Kritik an der seiner Überzeugung nach verbürgerlichten liberalen Tradition (530–573).

Wie die Inhaltsübersicht deutlich macht, werden ausschließlich evangelische Theologen in den Blick genommen, während der Katholizismus vollständig ausgeklammert bleibt. Als Begründung führt D. an, eine liberale Form von Theologie habe sich hier erst in jüngster Zeit herausgebildet (3, 6, 560). Selbst wenn das zutreffen mag, so ist zumindest festzuhalten, dass die Auseinandersetzung mit Kant auf katholischer Seite überaus früh einsetzte und intensiv verlief.¹ Auch gab es eine erwähnenswerte Hegel-Rezeption, für die etwa Staudenmaier steht.² Weiterhin fällt auf, dass die meisten der evangelischen Theologen, die in *Kantian Reason and Hegelian Spirit* vorgestellt werden, im deutschen Sprachraum beheimatet waren. Wohl aufgrund ihrer Brückenfunktion zu den USA nimmt D. ferner noch britische Theologen in den Blick. Auf die Interdependenzen zwischen den Diskursräumen diesseits und jenseits des Kanals geht er freilich nicht näher ein; weder auf die Frage, welche Bedeutung die rege Übersetzungstätigkeit hatte, noch auf die bis zum Ersten Weltkrieg exponierte Stellung des Deutschen als führender Wissenschaftssprache. Nicht weiter thematisiert wird außerdem, dass viele britische Theologen im 19. Jh. zeitweilig deutschsprachige Universitäten bezogen oder zumindest kurz zu Studienzwecken auf dem Kontinent weilten und so neue Ideen mit nach Hause brachten. Wenn D. solche sozial- und bildungsgeschichtlichen Fragen unberücksichtigt lässt, dann weil sein eigentliches Interesse ein ideengeschichtliches ist: Es geht ihm darum, das seit Ende des 18. Jh.s betriebene Projekt der Liberalen Theologie besser zu verstehen. Im ersten, einleitenden Kap. (1–22) tritt dieses Anliegen deutlich hervor. D. benennt hier mehrere Strukturmerkmale einer solchen Theologie: Erstens werden Geltungsansprüche über die Vernunft und die Erfahrung statt durch den Rekurs auf äußere Autoritäten wie die Heilige Schrift und das kirchliche Dogma begründet; zweitens wird ein Mittelweg zwischen einer Orthodoxie, die sich an bestimmte Ausdrucksformen des Glaubens klammert, und dem säkularen Unglauben gesucht; drittens wird das überlieferte Glaubensgut im Sinne der Moderne umgeformt, was insbes. eine stärkere Gewichtung der Ethik bedeutet (4f). Als Gegner der so verstandenen Liberalen Theologie benennt D. „dialectical, neo-orthodox, Niebuhrian, Anglo-Catholic, Roman Catholic, and conservative evangelical critics“ (5). Insbes. mit Karl Barth, dem er anlässlich, das liberale Projekt desavouiert zu haben, geht er hart ins Gericht (13, 454–529, 562–566). Theologie könne eben nicht bloß als Explikation einer sich selbst beglaubigenden Offenbarung verstanden werden. Demgegenüber betont D.: „Theology has to be more real and relational than that, breathing freely in a world where everything is relative because everything is related. The liberal idealist tradition launched by Kant, Schelling, Hegel, and Schleiermacher, despite its shortcomings, was strong on dynamism and relativity. Modern theology operates in the shadow of these thinkers on that account.“ (567)

An dieser Einschätzung, mit der das Buch endet, wird deutlich, dass D. kein bloßer Chronist ist; seiner Überzeugung nach hat die Liberale Theologie nicht nur eine glanzvolle Vergangenheit, sondern eine eminente Bedeutung für die Gegenwart. Über einen Beitrag zur Historiographie hinaus verfolgt er mit seiner Studie mindestens ebenso ein theologie- und sogar kirchenpolitisches Ziel: D. will das unter dem Druck seiner Gegner in arge Bedrängnis geratene liberale Projekt verstehen, um wieder an es anschließen zu können. Es geht ihm um eine Form von Theologie, die interdisziplinär gesprächsfähig ist, gerade hinsichtlich der Naturwissenschaften; um eine Theologie, die dem Selbstverständnis des aufgeklärten, an den Menschenrechten orientierten, seiner Freiheit bewussten Individuums von heute entspricht und damit als zeitgemäß gelten kann. Zwischen grundlegenden Aussagen des Christentums und der Aufklärung besteht für D. kein Widerspruch; eher ergeben sich Konvergenzen (13).

Unabhängig davon, ob man D.s Begeisterung für eine bestimmte Denktradition teilen mag oder nicht, ist zu fragen, inwieweit die unterstellte Entgegensetzung von einem ‚liberalen‘ und einem ‚neo-orthodoxen‘ Ansatz wirklich dabei hilft, die Theologie des 19. und 20. Jh.s

¹ Vgl. *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert FISCHER. Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2005 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 8).

² Siehe den Forschungsbericht von Burkhard NEUMANN: „Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Todestag“, in: ThRv 102 (2/2006), 101–112.

in ihrer Vielfalt zu erfassen. Was ist etwa mit der Erlangener Richtung, deren Vertreter sowohl entschieden dem überlieferten Dogma verpflichtet waren, dabei aber auch die Idee der Erfahrung aufnahmen? Und was ist mit Karl Barth, für den das Bekenntnis erklärtermaßen eine bloß relative Autorität beanspruchen konnte? Dass in den letzten Jahren rege darüber diskutiert wird, ob und inwieweit Barth in einem bestimmten Sinne nicht sogar als ein liberaler Theologe zu bezeichnen ist, wird nirgends erwähnt, ebenso wenig die Diskussion um seine wie auch immer zu umschreibende Verwurzelung im Marburger Neukantianismus. Überhaupt findet eine eingehende Diskussion der Forschungsliteratur und -debatten kaum statt. Unberücksichtigt bleibt bspw. die Erschließung des Denkens von Ernst Troeltsch, die in den letzten Jahren geleistet worden ist. Auch wird nicht recht deutlich, wie überaus kontrovers es in der Idealismusforschung zugeht. Was D. über Kant, Fichte, Schelling und Hegel schreibt, wird man auch ganz anders sehen können, wie er immerhin andeutet (14–19). Nun richtet sich *Kantian Reason and Hegelian Spirit* weniger an Spezialisten als vielmehr an Studenten und Doktoranden, die sich mit der neueren Theologiegeschichte befassen (X). Ihnen wird in der Tat ein solider Überblick und eine hilfreiche Orientierung geboten. Das ist wichtig, gerade weil die Debatten ziemlich verzweigt und die ausgetauschten Argumente überaus subtil sind, was es Nicht-Spezialisten vielfach schwer macht, ihnen noch zu folgen. Des Deutschen mächtige Leser sollten aber wenigstens ergänzend auf andere Darstellungen und Forschungsbeiträge etwa von Hans-Joachim Birkner, Hermann Fischer, Friedrich Wilhelm Graf, Dietrich Korsch und Michael Murrmann-Kahl zurückgreifen.

Bad Driburg

Benjamin Dahlke

Bindseil, Christiane: Ja zum Glück. Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2011. (XIV) 322 S. (Theologische Anstöße, 2), kt € 29,90 ISBN: 978-3-7887-2520-4

Die Heidelberger Theologin Christiane Bindseil hat ein anspruchsvolles Buch vorgelegt. Das gilt sowohl in inhaltlicher als auch in sprachlicher Hinsicht. Aufgrund der Stringenz des Aufbaus und der Klarheit seiner Sprache ermöglicht es jedoch reiche Erkenntnisgewinne. Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Diss. zurück, die im Wintersemester 2010/2011 von der Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg angenommen wurde.

Die Autorin hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als ein systematisch-theologisch fundiertes Verständnis von Glück aus christlicher Perspektive zu entwickeln. Dabei entfaltet sie ihre eigenen Überlegungen zu einer Theologie des Glücks primär in Anknüpfung, Kritik und Weiterführung von entsprechenden Überlegungen Dietrich Bonhoeffers. Das Buch nimmt sich einer aktuellen Fragestellung an. Zwar hat die wissenschaftliche evangelische Theologie die Frage nach dem Glück Jahrhunderte lang übersehen; inzwischen ist das Thema jedoch, wie die Vf.in zeigt, auch dort zu neuem Leben erwacht, nachdem es schon immer in der Philosophie virulent war und der nicht-akademische Büchermarkt seit Jahren von Glücksratgebern jeglicher Couleur überschwemmt wird.

Das Buch enthält sieben Kap. In einem ersten Kap. untersucht B. das Glück im zeitgenössischen säkularen Kontext. Dazu wird das Vorkommen von Glück in den Medien und in der Ratgeberliteratur gesichtet. Die Vf.in arbeitet heraus, dass hier die Ausblendung des Leides, die Konzentration auf das Individuum, die diffuse Annahme einer Schicksalsmacht und die Kurzfristigkeit der Erfüllung für das Glücksverständnis charakteristisch und gleichzeitig problematisch sind.

Im zweiten Kap. wird die Glücksvorstellung des Aristoteles rekonstruiert. Aristoteles ist der erste bekannte Philosoph, der Glück konsequent in handlungstheoretischem Zusammenhang interpretiert hat. B. weist darauf hin, dass folgendes Zitat zu den bekanntesten Aussprüchen des Aristoteles gehört: „Alle Menschen streben nach Glück“. Sie kann zeigen, dass der Glücksbegriff des Aristoteles sich durch starke Differenzierung auszeichnet. Der Philosoph geht davon aus, dass Glück Inhalt und Ziel allen menschlichen Strebens sei, dass eine angemessene soziale Einbindung zum Glück gehöre und sowohl Veranlagung als auch Aktivität zur Erlangung des Glücks für den Menschen notwendig seien. Dennoch bleibe es ein kontingentes Geschehen.

Im dritten Kap. arbeitet B. den biblischen Sprachgebrauch heraus. Positiv hervorzuheben ist hier ihr Gedanke, der Häufigkeit des Glücksbegriffs in den unterschiedlichen Übersetzungen bzw. in deren Revisionen nachzugehen. Dabei fällt auf, dass in der ursprünglichen Luther-Übersetzung von 1545 der Glücksbegriff relativ häufig, jedoch nur im AT vorkommt. In der Revision der Luther-Übersetzung von 1984 wurde der Begriff zurückgedrängt und durch andere Worte ersetzt. Auch in den übrigen vorgestellten Übersetzungen kommt das Wort Glück im NT nicht vor. Für das AT ist charakteristisch, dass in ihm die Begriffe, die im Zusammenhang mit dem Glück stehen, nicht zwischen in-

nerem und äußerem Wohlergehen unterscheiden. Für entsprechende Begriffe im NT ist das komplexe Spannungsfeld zwischen ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ des Glücks charakteristisch. Dazu kommt die Erkenntnis, dass sich für das NT Glück und Leid verschränken. Ebenso wird v.a. in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen die christologische Dimension des Glückes expliziert. Schließlich ist die gemeinschaftliche Dimension des Glücksbegriffs für das NT kennzeichnend.

B. denkt im Zusammenhang dieses Kap.s in einem Exkurs über die Frage nach, wieso im Rahmen evangelischer Theologie der Diskurs über das Glück zum Erliegen kam. Sie sieht den Grund in einer Entkoppelung von diesseitigem und jenseitigem Glück, in der modernen, v.a. anglo-amerikanischen Verschränkung von Gesetzeserfüllung und Heil und schließlich in einer Individualisierung und Subjektivierung des Glücksbegriffs.

Ausgehend von Erkenntnissen zur Frage des Glücks bei Aristoteles und in den biblischen Texten resümiert die Vf.in, dass sich trotz mancher Gemeinsamkeiten im Glücksverständnis unterschiedliche Spannungsfelder erkennen lassen, zwischen denen sich die verschiedenen Verständnisse des Glücks bewegen. Dazu gehört v.a. die Spannung zwischen einem Glück, das immanent oder transzendent verstanden wird, das das Individuum allein betrifft oder als sozial verankertes betrachtet wird und das als Gegenteil von Leid definiert ist bzw. das Leid zu integrieren vermag.

Im vierten Kap. untersucht die Vf.in das Glücksverständnis von Theodor W. Adorno. Nachdem Adorno in seiner „Dialektik der Aufklärung“ noch von der vollkommenen Unmöglichkeit des Glücks ausging, zeigt B., dass er in seiner „Ästhetischen Theorie“ zur Auffassung einer „Ahnung eines entzogenen Glücks“ gelangt. Dabei ist es für ihn allein die Kunst, die eine gegenwärtige Ahnung der Utopie ermögliche, ohne die Negativität der Welt zu übertünchen.

Im Zentrum des Buches steht das fünfte Kap. Das gilt sowohl in inhaltlicher als auch in quantitativer Hinsicht. In diesem Kap. rekonstruiert B. das Glücksverständnis von Dietrich Bonhoeffer, wie es aus seinen unterschiedlichen Schriften von der Diss. „Sanctorum communio“ bis hin zu den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, wie sie in „Widerstand und Ergebung“ enthalten sind, erkennbar wird. Ohne einen ausdrücklichen Bruch im Denken Bonhoeffers konstatieren zu wollen, geht die Vf.in doch von einer Weiterentwicklung seines Denkens während seiner Gefängniszeit aus, die sich v.a. auch in einer neuen Glücksauffassung widerspiegelt. Die Vf.in sieht diese Weiterentwicklung in der Wende von einem primär jenseitsorientierten Glücksverständnis hin zu einer „neuen Würde des menschlichen Glücks“ und einer Entdeckung des „Segens-Glücks“ gegeben. Ort des Glücks ist für Bonhoeffer die Christuswirklichkeit, in der Weltwirklichkeit und Gotteswirklichkeit miteinander verschränkt sind, wie es durch das Bekenntnis von Chalcedon im Hinblick auf die Christologie zum Ausdruck gebracht wurde. In der Christuswirklichkeit sind weltliches Glück und verheißenes Heil miteinander verschränkt, unvermischt und ungetrennt. Dabei halte das Glück der Christuswirklichkeit die Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Machbarkeit, d.h. zwischen Gnade und Werk aufrecht. Allerdings kritisiert die Vf.in, dass Bonhoeffer seinen Verweis an die Weltwirklichkeit nicht immer konsequent durchhalte, sondern gelegentlich in Gefahr stehe, aufgrund seines Providenzglaubens in Richtung passiver Hinnahme des Widerfahrens abzugleiten.

Das sechste Kap. setzt Adornos und Bonhoeffers Glücksverständnis in Beziehung zueinander. Die Vf.in kann hier erstaunliche Analogien zwischen dem Glücks- bzw. Leidverständnis von Adorno und Bonhoeffer aufzeigen. V.a. jedoch geht es ihr in dem Kap. darum nachzuweisen, dass die Beschäftigung mit Adornos Glücksauffassung einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Glücks bei Bonhoeffer leiste. Sie meint, dass dadurch der Blick für ein Glück in christlicher Perspektive geschärft würde, das nicht auf religiöse Interpretation angewiesen ist. Die Gegenüberstellung beider Glücksverständnisse zeige, dass Bonhoeffer die auch von Adorno beobachtete Abgründigkeit der Welt radikal ernst nehme, ohne die in ihr vorhandenen Freuden zu negieren. Gegenläufig zu Adorno ist Bonhoeffer gerade angesichts der Abgründigkeit der Wertsituation zu einer wachsenden Wertschätzung des Glücks gelangt.

Im siebten und abschließenden Kap. versucht B. den Nachweis zu führen, dass Bonhoeffers implizite Konzeption eines Glücks in christlicher Perspektive die bis heute überzeugendste theologische Theorie des Glücks darstelle. Die Qualität seiner diesbzgl. Äußerungen sieht sie v.a. darin gegeben, dass Bonhoeffers Theologie des Glücks die unterschiedlichen Spannungsfelder, in denen sich Glück im menschlichen Leben ereignet, nicht vorschnell zugunsten eines einzigen Pols auflöst, sondern es stattdessen versteht, das erfahrene Glück gerade inmitten der Spannungen des Lebens anzusiedeln. Charakteristisch ist für ihn dabei seine Rede von der Polyphonie des Lebens.

B. hat eine interdisziplinäre Untersuchung vorgelegt, die zu Recht philosophische Theorien zum Glücksverständnis einbezieht. Gleichzeitig nimmt sie die Lebenswirklichkeit heutiger Menschen in den Blick. Diese Vorgehensweise entspricht dem Gefälle von Bonhoeffers Theologie, die sich durch eine immer stärkere Hinwendung zum Menschen, wie er wirklich ist, auszeichnet. Die Vf.in öffnet auf diese Weise die theologischen Diskurse für Fragen der Menschen von heute. In ihrem Buch schreitet sie ein weites Gelände ab: Das gilt nicht zuletzt in zeitlicher Hinsicht, wenn sie sich mit der Glückstheorie des Aristoteles, den Glücksvorstellungen der alt- und neutestamentlichen Schriften, denen von Adorno und Bonhoeffer sowie heutiger Lebenswirklichkeit auseinandersetzt. Darüber hinaus nimmt sie die interne

Entwicklung des Glücksverständnisses sowohl bei Adorno als auch bei Bonhoeffer in den Blick. Der Ertrag der Untersuchung besteht in einer Komplexität des Glücksbegriffs, der allein die Komplexität der Glückserfahrung selbst zu entsprechen vermag. Diese Komplexität ist nur durch Mehrperspektivität und Aufrechterhaltung von Spannungen einholbar. B. legt damit in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer eine Theologie des Glücks vor, die tatsächlich nicht leicht zu überbieten sein wird.

Zwei Anfragen seien zum Schluss erlaubt: Bonhoeffer hat in seinem Werk keine explizite Theologie des Glücks hinterlassen. Es wäre ihm damals wahrscheinlich gar nicht in den Sinn gekommen, eine solche auszuarbeiten. Insofern ist die von der Vf. in vorgebrachte Kritik an einzelnen Aussagen Bonhoeffers zum Thema Glück nicht immer berechtigt. B. scheint dieses Problem selbst gespürt zu haben, indem sie ausdrücklich von einer impliziten Konzeption des Glücks bei Bonhoeffer spricht (278 u. ö.). Neben dieser methodischen Anfrage stellte sich mir noch eine inhaltliche. Die Vf. ist geradezu peinlich genau darauf bedacht, dass das theologische Verständnis von Glück jede Form irdischer Glückserfahrung bejaht. Viele ntl. Aussagen sind hier weniger theologisch korrekt. In ihnen wird zu einer durchaus kritischen Distanz zum irdischen Leben einschließlich seiner Glücksverheißungen aufgefordert. Bei aller notwendigen Bejahung irdischen Glücks wäre es m. E. heute notwendiger denn je, v.a. zu einer Bejahung unüberwindlichen Leides anzuleiten. Das Gleiche gilt im Hinblick auf die ewige Glückseligkeit. Müsste heutige Theologie nicht Mittel und Wege aufzeigen, wie die Sehnsucht nach einem Leben in der Ewigkeit Gottes gefördert werden könnte? Ohne die Aussicht auf den Himmel bleibt das menschliche Glück unvollständig.

Leipzig

Peter Zimmerling

de Schrijver, Georges: *The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida*. – Leuven u. a.: Peeters 2010. 421 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 236), kt € 80,00 ISBN: 978-90-429-2327-0

Um das Fazit vorwegzunehmen: Georges de Schrijver beantwortet am Ende seiner umfangreichen Studie die erkenntnisleitende Frage, ob eine politische Ethik auch in Zeiten der sog. Postmoderne möglich bleibe, eindeutig positiv. Dieses Ergebnis basiert auf seinen gründlichen Analysen, die, wie der Vf. im Vorwort selbst betont, in der Anlage eines Diptychons geordnet sind: Im ersten Teil (1–171) bearbeitet er das philosophische Werk J.-F. Lyotards (1924–1998), im zweiten Teil (173–364) das *Ceuvre* J. Derridas (1930–2004). Eine Zusammenfassung am Ende (365–402) bündelt die bearbeiteten Themen zu beiden Philosophen unter drei Aspekten: dem Ansatz einer neuen Art der Universalität (A New Kind of Universality, 366–376), dem Einfluss jüdischen Denkens (The Influence of Jewish Thought, 376–388) sowie praktischer Umsetzungen (Practical Applications, 389–402).

Grundlegend ist zunächst das Verständnis des Begriffs „Postmodernität“ (postmodernity), den der Vf. von dem geläufigeren Begriff der Postmoderne (postmodernism) als Kennzeichnung einer gewagten neuen Ausdrucksform in der Architektur und Literatur abhebt. Postmodernität bezeichne demgegenüber eine Protestbewegung, die im Gegensatz zu Einheitsmodellen der Moderne für Pluralität, Heterogenität und Respekt gegenüber Anderheiten eintrete (vgl. XIX). Sowohl L. als auch D. versteht der Vf. in dieser Hinsicht als postmoderne Denker, deren philosophische Anliegen er gegen seines Erachtens irrige Vorbehalte und Vorurteile der Beliebigkeit zu verteidigen sucht. Mit der Frage nach einer universalen Perspektive der zeitgenössischen Philosophie knüpft der Vf. an sein Buch *Recent Theological Debates in Europe* aus dem Jahr 2004 an, um nun eine dezidiert philosophische Ethik zu erarbeiten.

Den Hintergrund für L.s Denkanatz, den der Vf. in den fünf Kap.n des ersten Teils rekapituliert, bildet die kritische Philosophie Immanuel Kants. Dabei ist für L.s sprachphilosophische Skepsis gegenüber den Machtstrukturen innerhalb von Diskursen weniger Kants erste Kritik als vielmehr die Kritik der praktischen Vernunft und v.a. die Kritik der Urteilskraft von Belang. Das Erhabene (the sublime), dem der Vf. in seiner Darstellung breiten Raum gibt (27–55), gilt dabei als eine Kontrasterfahrung, die den Geist gegenüber der Natur erhebt (36). Anders als im 18. Jh. aber sei L.s historischer Blick am Ende des 20. Jh.s von Negativverfahren bestimmt; v.a. angesichts jüdischen Denkens und Lebens bleibe der Fokus auf das Nicht-Präsentierbare, auf Heterogenität und Pluralität gerichtet. Der Vf. betont daher, dass bei L. eine neue Art der Universalität entstehe, die auf dem Gefühl des Erhabenen basiere (163) und zugleich ohne jede Form von Ausschluss bleibe, weil kulturelle Unterschiede respektiert würden (170).

Während der Vf. den philosophischen Ansatz L.s als Universalität ohne jede Ausnahme („universality without any exception“: 376) charakterisiert, sei D.s Philosophie, mit der sich der zweite Teil in ebenfalls fünf Kap.n befasst, von einer Universalität geprägt, die auf das Unmögliche („the impossible“) ausgerichtet sei, die Grenzen einer kalkulierenden Rationalität überschreite und darum als „universality of excess“ oder auch als „a universality of pure generosity“ (376) umschrieben werden könne. Als philosophische Referenzen D.s werden neben dem Einfluss Friedrich Nietzsches (175–206) vorrangig Vertreter der Phänomenologie untersucht, wobei deren Begründer Edmund Husserl (207–244; 254–266) das größte Gewicht zukommt. Der Vf. korrigiert damit eine These, mit der er wenige Jahre zuvor D. als eine bloße Bestätigung von L.s Betonung der nicht-präsentierbaren Idee gedeutet hat. Durch die intensive Beschäftigung mit D.s Husserl-Studien, die der Vf. bis zu D.s Diss. zurückverfolgt, sei ihm jedoch deutlich geworden, dass die Rede von nicht-präsentierbaren, noch ausstehenden Dingen in D.s Auseinandersetzung mit der Phänomenologie gründe: „His talk about non-presentable things to come is rooted in his overcoming of phenomenology: the ‘impossible’ things to come are, for him, the object of an ‘aphanology’.“ (371)

Zu Recht bezieht der Vf. die Philosophie von Emmanuel Levinas (245–254) als Hintergrund insbes. in die zeittheoretischen Überlegungen ein, deren Bedeutung für die Frage nach einer politischen Ethik allerdings eher knapp ausfällt. Es ist ein großes Verdienst, dass der Vf. die beiden neueren Diskurse über die Gabe (281–298) und über die negative Theologie (266–279), die D. maßgeblich geprägt hat, vertiefend aufgreift. Die Betonung der Relevanz, die er den Termini „Spur“ (trace: 269f), „différance“ (270–272) und v.a. „khôra“ (272–279; vgl. 122; 297 u. ö.) bei D. zuschreibt, ist fraglos berechtigt, auch wenn die Bewertung einer kommenden Gerechtigkeit und Gesellschaft als *universale* Versprechen im Horizont der *khôra* Diskussionspotenzial beinhaltet und weitere Studien wünschenswert macht.

In seiner Schlussdarstellung, in der der Vf. die beiden philosophischen Positionen L.s und D.s vergleichend resümiert, besteht die Gefahr, D.s Denken zu sehr in L.s Schema einzufügen. Denn es ist nicht ausgemacht, ob D. eine neue Universalität intendiert oder sein Denken als „homecoming to Judaism“ (388) zu beschreiben ist. Dennoch erweist sich die durchgehaltene Absicht zur Systematisierung und Bündelung des Dargestellten in d. S.s Buch insgesamt als eine Lesehilfe, wenn man einzelne Abschnitte und Kap. bearbeiten möchte. Für weitere Forschungsarbeiten bietet die vorgelegte Studie nämlich zahlreiche Anknüpfungspunkte. Bspw. wäre es eine höchst lohnende Aufgabe, ausgehend von seinem Abschnitt „Towards a Universality without Exclusion“ (161–171) L.s Ansatz mit der politisch-theologischen Philosophie zu vergleichen, die der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinen Studien entwickelt hat. Auch die Bedeutung der Sprache bei L. und D. könnte weiter vertieft werden.

Da die beiden vom Vf. behandelten herausragenden Philosophen des 20. Jh.s im deutschen Sprachraum erst noch der gründlicheren Rezeption bedürfen, wäre eine deutsche Übersetzung dieser grundlegenden Studie dringend wünschenswert.

Eichstätt

René Dausner

Gestalteter Klang – gestalteter Sinn. Orientierungsstrategien in Musik und Religion im Wandel der Zeit, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Stefan Berg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 232 S., pb. € 38,00 ISBN: 978-3-374-02826-9

„[...] eine geistige Aktivität, die bereit ist, den Sprung ins Unbekannte zu wagen“ (228). Mit diesen Worten beendet der Komponist und Dirigent Hans Zender die Frage, was es heißt, Musik zu verstehen. Dieses Schlusswort kann auch auf den gesamten Band bezogen werden, der erhellende Interdisziplinarität im weiten Beziehungsgefüge von Musik und Religion verwirklicht und dabei immer spannend bleibt. Was Zender für die Neue Musik unserer Gegenwart beschreibt, gilt auch für das vorliegende Buch, dass es nämlich erscheint „wie ein Ausschnitt aus einem nicht erscheinenden Ganzen – ohne Anfang und Ende. Es erscheint als Fragment – ohne in seiner kompositorischen Genese ein Fragment zu sein.“ (224)

Die beiden Zürcher Systematischen Theologen Ingolf U. Dalferth und Stefan Berg haben eine illustre Runde von Personen zusammengestellt, die sich auf unterschiedliche Art und Weise auf Erkundung in der weit ausladenden Landschaft von Musik und Religion begeben. Diese geographische Metaphorik ist insofern sachgerecht, als der Begriff der Orientierung die wesentliche philosophische Metapher für diese Erkundungsgänge darstellt. Nach der luziden Skizze einer Hermeneutik musikalischer Orientierung durch *Stefan Berg* (vgl. dazu ausführlich seine gleichzeitig erschienene Diss. *Spielwerk*. Orientierungshermeneutische Studien zum Verhältnis von Musik und Religion, Tübingen 2011) folgen vier Konstellationen, die anhand von sym-

bolisch aufgeladenen Jahreszahlen der Neuzeit Orientierungsstrategien in den beiden Kulturwelten Musik und Religion zu beschreiben suchen.

Die Jahreszahl 1555 markiert mit dem Augsburger Religionsfrieden die Unhintergebarkeit von religiöser Pluralität in Europa und wird hier auf die Konstellation „Wort und Affekt“ hin bedacht, die zu einer Konzentration auf das einzelne Subjekt führt, sowohl in der Religion als auch in der Musik. *Silke Leopold* zeigt dies anhand des epochalen Einschnitts, den Monteverdis Madrigalschaffen darstellt. Dabei zeigt sie, wie die Kontrafakturen bzw. Parodien dieser Musik auch die Religion betreffen, was sich auch daran bemerkbar macht, dass viele Komponisten nicht der Religion der Region angehören, in der sie wirken: „Musik schert sich nicht um Ideologien oder Glaubensrichtungen; es sind die Texte und die Kontexte, in die diese gestellt werden, die die Musik zu dem machen, als das wir sie verstanden wissen wollen.“ (73) *Günter Bader* widmet sich den Psalmenübersetzungen Luthers von 1524 und 1531 auf der einen und der Psalmen „Übersetzung“ von Heinrich Schütz auf der anderen Seite. Er zeigt die produktiven Verluste bei den Versuchen, Sprache in Sprache bzw. Sprache in Musik zu übersetzen. Dabei schafft Musik ihre Zeitlichkeit eigenständig, „als Zeit in der Zeit oder Zeit gegen die Zeit“ (89) und rührt so an das, was theologisch beim Nennen des Namens auf dem Spiel steht. „Es ist die uneinholbare Unähnlichkeit der Musik – das ganz Andere der Musik –, das sich als Sprache der von Sprache unabhängig gewordenen Musik kundtut und in der Gestalt des göttlichen Namens verdichtet.“ (92)

Die zweite Konstellation „Vielfalt und Form“ wird an das Jahr der Französischen Revolution 1789 gebunden. Musikalisch behandelt *Wolfram Steinbeck* das Sonatenprinzip in der Instrumentalmusik als absoluter Musik. Es geht um das Klingen (sonare), weniger um das Singen (cantare) als eigenständige Kunstform. *Thomas Erne* arbeitet sich an diesen Fragen architektonisch ab, indem er zum einen die Inneneinrichtung der Torgauer Schlosskirche und zum anderen die Kirchen Karl Friedrich Schinkels in den Blick nimmt. Dabei zeigt Erne anhand des Kreuzes: „Die sichtbaren Formen der christlichen Religion sind daher im Kern mit einem grundlegenden Darstellungskonflikt konfrontiert. Sie müssen auf Grund ihrer konstitutiven Referenz auf eine transsubjektive Wirklichkeit in einem Zusammenhang dem Unbedingten Ausdruck geben und die Unbedingtheit des Ausdrucks dementieren.“ Sie gestalten sich daher immer „zwischen Formaufbau und Formzerstörung“ (137).

Die dritte Konstellation 1918 beschreibt den Zusammenhang von „Krise und Methode“, insofern der umfassenden und dauerhaften Krise am Ende des 19. Jhs mit Methode beizukommen versucht wird. *Matthias Schmidt* dekonstruiert die Zwölftontechnik Arnold Schoenbergs musikalisch, religiös und gesellschaftlich, wobei er einen Schwerpunkt auf dessen Oper *Moses und Aron* (1926–1932, Fragment) legt. Einen strukturanalogen Versuch unternimmt *Dietrich Korsch* theologisch anhand der ersten (1919) und zweiten Auflage (1922) des Römerbriefkommentars von Karl Barth, die er mit dem Umbruch im Schoenbergschen Schaffen zwischen Spätromantik und Zwölftonmusik vergleicht – eine sehr spannende Relecture unter der Überschrift „Konstruktive Dekomposition“.

Die letzte Konstellation 2010 versucht sich an der eigenen Gegenwart mit dem Begriffspaar „Spiel und Identität“. Dabei rekurriert der Greifswalder Philosoph *Werner Stegmaier* im Gefolge seiner Philosophie der Orientierung auf Nietzsches „Musik des Lebens“, auf Wittgensteins „Gesicht“ der Musik sowie auf Luhmanns kategorialen Begriff der „Resonanzen“. Statt von Substanzen spricht S. von Fluktuanzen und macht deutlich, dass und wie Musik anders orientiert als etwa Zeichen. „Sie hat keinen Standpunkt, keine Horizonte und keine Perspektiven und kann sie auch nicht wie die Bildende Kunst von sich aus erzeugen. Sie bedarf auch keiner Anhaltspunkte, um zu orientieren, sondern schafft ihre eigenen Anhaltspunkte in den von ihr erzeugten Tönen.“ (200) Daher gilt: „In Zeitgestaltungen der Musik kann man ‚aufgehen‘ wie in nichts sonst – wiederum auf Zeit, bis der Zeitdruck die Orientierung in die Alltäglichkeit zurückholt.“ (201)

Wer sich auf die Symphonie dieser Beiträge einlässt, wird durch viele ‚Crossover‘ reich belohnt und entdeckt das Irritierende beider Orientierungsstrategien, auf die man sich nicht einlassen muss, im Unterschied zu Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft und Erziehung, denen man sich in modernen Gesellschaften nicht entziehen kann“ (209). Das ist ein Luxus, den ich mir sehr gerne gegönnt habe.

Es tut dem bisher Gesagten keinen Abbruch, wenn ich drei Kritikpunkte benenne, die ich in diesem Projekt sachlich für weiterführend halte: 1. Der Rest der Welt, 2. Die Frauen, 3. Die Popkultur.

ad 1. Die Ergebnisse verbleiben nahezu ausschließlich im abendländischen Kontext und haben ihre Globalisierung noch vor sich.

ad 2. Als publizierende Personen konnten mit einer Ausnahme nur Männer gewonnen werden, was eine Menge von Fragen aufwirft.

ad 3. Die Popkultur als eine kategoriale musikalische Revolution, die im vorliegenden Band keine Rolle spielt, könnte noch einmal ganz neue Diskurshorizonte eröffnen.

Trotz dieser an sich schwerwiegenden Mängel bleibe ich begeistert: Selten habe ich ein so mutiges, ein so musikalisches und ein so erhellendes wissenschaftliches Buch gelesen. Dass und wie in ihm Theologie zum Klingen kommt, erfreut besonders.

Paderborn/Büren

Harald Schroeter-Wittke

Ökumene

Wenz, Gunther: *Grundfragen ökumenischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 368 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 131), geb. € 79,90 ISBN: 978-3-525-56362-5

Grundfragen ökumenischer Theologie zu erörtern, ist auch nach Jahrzehnten des ökumenischen Dialogs keineswegs selbstverständlich oder bereits eine leichte Aufgabe. Die Behandlung der Thematik ist dabei nämlich abhängig von einer Vorfrage, über die bis heute keine einheitliche Antwort vorliegt: Was ist Ökumene und was folglich ökumenische Theologie, die vorrangig ihren Gegenstand analysiert und reflektiert? Die Menge ökumenisch genannter Literatur dürfte heute kaum noch zu überblicken sein, doch die hermeneutisch virulente Frage nach dem methodischen Mehrwert ökumenischer Fragestellungen ist bisher noch keineswegs abschließend beantwortet. Deswegen wird man von einer klar erkennbaren und festen Regeln folgenden ökumenischen Theologie nicht sprechen können, ihr Gebiet ist fließend und grenzüberschreitend, ihr Anspruch oftmals hoch, ihre Ziele weit gesteckt. Deshalb ist die Frage, was Ökumene sei, in jede Überlegung einer ökumenischen Theologie mit einzuschließen. Richtig ist daher, zunächst mit einer Reihe von Beschreibungen zu beginnen, die sinnvoll ökumenisch genannt zu werden verdienen. Solchermaßen eingeführt beschreibt der Vf. einige dieser Herausforderungen: Reformation, Orthodoxie und Katholizismus. Da naturgemäß keine ökumenische Theologie frei von ihrem eigenen konfessionellen Standpunkt ist, beginnen die Darlegungen mit einer Vorbemerkung, die eine wichtige Vorentscheidung im Blick auf die Definition des Ökumenischen enthalten: Es macht einen veritablen Unterschied, ob die eigene konfessionelle Identität durch einen ebensolchen Gegensatz beschrieben wird oder durch den vorausgesetzten Imperativ, die ökumenische Bestimmung des eigenen Bekenntnisses am Bekenntnis der *una sancta ecclesia catholica et apostolica* festzumachen. Der Vf. entscheidet sich für die zweite Variante und warnt zugleich davor, einen Protestantismus zu pflegen, der seine Identität durch den Gegensatz zu Katholizismus und Orthodoxie zu bestimmen versucht; ein solcher Protestantismus könne nur noch als eine Schwundstufe der Reformation bezeichnet werden.

Solchermaßen vorbereitet durchforstet der Vf. die drei von ihm ausgewählten Themenbereiche nach ihrer ökumenischen Relevanz in mehreren einzelnen Beiträgen. Reformation ist für den Vf. zunächst ein historisch vielfältiger Reflexions-, nicht ein einheitlicher Epochenbegriff. In dieser Weise lassen sich verschiedene charakteristische Elemente einer Epoche beschreiben, es sind aber keineswegs fest umrissene historiographische Definitionen. Nacheinander werden solche Elemente abgehandelt: Einsicht und Folgen der Reformation, Kirchenreform, reformatorische Konfessionalismen, postkonfessionalistischer Protestantismus, Politik, Recht und Religionsfriede, Glaubens- und Gewissensfreiheit. In einem weiteren Beitrag arbeitet W. „Gesetz und Evangelium“ als hermeneutisches Kriterium evangelischer Dogmatik und Bekenntnisbildung heraus. Dabei kommt es nicht in erster Linie darauf an, Differenzierungen in den unterschiedlichen, von verschiedenen evangelischen Autoren markierten Unterscheidungsweisen von Gesetz und Evangelium herauszuarbeiten, sondern deren „Systemorganisationsfunktion“ zu erfassen. Damit steht und fällt die „Logizität der systematischen Theologie“ evangelischer Prägung. Erwägt man nun alle diese verschiedenen, vom Vf. zusammengetragenen Elemente, so erkennt der Leser, dass der so gelesene Reflexionsbegriff nicht als Kriterium konfessioneller Abschottung taugt. Er ist kein das christliche System sprengendes, sondern einzig sein Differenzierungskriterium, freilich mit einem charakteristischen Merkmal. Während die relative Einheitskultur des Mittelalters durch „gradualistische Stufenordnungen“ bewältigt werden konnte, somit Einheit und Verschiedenheit „gradualistisch“ vermittelt wurden, lassen sich Neuzeit und Moderne nur noch durch prozessual zusammenwirkende Differenzierungen und Pluralisierungen mit verdichtender Zentrierung erfassen. Insofern erfährt die These von der Reformation als Systembruch hier eine gewisse Differenzierung, ob sie aber hilft, das Zusammenwirken von Reformation als gesamt-kirchlicher Reformbemühung und damit einhergehender, nicht ursprünglich intendierter Kirchenspaltung schlüssiger zu beschreiben als bisher, kann man bezweifeln, zumal die Gradualisierungsthese weder theologisch, noch politisch, noch philosophisch ein griffiges Kriterium zur Beschreibung mittelalterlicher Kultur ist. Was das Mittelalter vielfach in differenzierten Schulmeinungen diskutieren konnte, schien der neuen Zeit wohl als zu differenziert, was dazu führte, auf Eindeutigkeit und Entscheidung zu drängen. Gerade die der modernen Theologie inhärente binäre Logik neigt doch eher zu Abschottungen als das viel differenziertere, oft geschmähte und letztlich unverständene mittelalterliche theologische Schulwesen.

Zweiter Gegenstand mehrerer Beiträge ist die ostkirchliche Tradition. Hier stellt sich nun die besondere Frage, ob die Reformatoren nicht, durch die historischen Ereignisse geprägt, für die östliche Christenheit wieder zum Gesprächspartner werden könnten, zumal das Schisma zwischen Ost und West auch die reformatorische Bewegung vom Osten isolierte. Für die Reformatoren stellten sich die Bemühungen um eine erneute Annäherung angesichts des gemein-

samen römischen Gegners als Herausforderung dar, auf die Melanchthon in einem Schreiben an die Adresse des Patriarchen in Konstantinopel im Jahr 1559 einging. Die nur sekundär für die östliche Christenheit gedachte griechische Fassung der *Confessio Augustana* sollte diesen allerdings die Lehre der Reformatoren verständlich machen. Der erst anderthalb Jahrzehnte später von Tübingen ausgehende Briefwechsel der Württemberger mit Patriarch Jeremias II. stellte allerdings rasch klar, dass der Dissens in theologischen Sachfragen wohl größer war als der Konsens in der antirömischen Grundhaltung. Jener betraf v. a. Fragen des *Filioque* (dieses Thema wird vom Vf. in einem längeren Beitrag eigenständig entfaltet), der Willensproblematik, des Begriffs und der Zahl der Sakramente und des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Zu einem echten Dialog mit den Orthodoxen ist es nicht gekommen, der Briefwechsel geriet in den innerlutherischen Konfessionsstreit hinein, so dass die Antwort aus Konstantinopel knapp ausfiel: „Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen.“ Eine Verständigung mit der östlichen Christenheit – das ist allerdings wahr und es gilt für beide westlichen konfessionellen Traditionen – kann nur unter Einbezug der konfessionellen Selbstverständigung gelingen und nicht unter Abstraktion von dieser.

Die Beschäftigung mit ekklesiologischen Konzepten katholischer Theologen (Joseph Ratzinger, Walter Kasper) führt schließlich im dritten Sektor von Aufsätzen zur Frage nach der Katholizität evangelischer Theologie. Eine wichtige ökumenische Verständigung kann man in der Zurückweisung eines grundsätzlichen Vorbehaltes gegen die bischöfliche Verfassung der Kirche und die Sukzession im apostolischen Amt sehen. Ökumenische Klärung erbringt auch die knappe Feststellung, dass die oft zur dogmatischen Formel erstarrte Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht als Bestreitung der Ordination zum presbyteralen oder episkopalen Dienstamt zu verstehen ist, eine evangelische Katholizität damit hinlänglich begründet erscheint, doch bleiben alle konfessionstypologischen Beschreibungen hinter dem ökumenischen Erfordernis zurück, gerade um der Einheit der Kirche willen Konfessionsbildungen und Konfessionalisierungen auf allen Seiten kritisch zu bedenken und letztlich zu überwinden.

Das Bekenntnis zur Katholizität erweist sich gerade dann als richtungsweisend, wenn es zu solchem kritischen Umgang mit Konfessionalismen beiträgt, statt sie in postmodern anmutenden Differenzierungs- und Pluralisierungsprozessen letztlich doch festzuschreiben. Es wäre heute schon viel gewonnen, wenn wir im ökumenischen Dialog wenigstens darüber Verständigung erzielen könnten. Insoweit fällt die Lektüre der hier versammelten Beiträge des Vfs. ziemlich nüchtern aus.

Paderborn

Wolfgang Thönissen

Maaßen, Thorsten: Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers. – Göttingen: V&R unipress 2011. 407 S. (Kirche – Konfession – Religion, 56), geb. € 53,90 ISBN: 978-3-89971-798-3

Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers ist sehr umstritten, und zwar nicht erst seit seinem Wirken als Papst Benedikt XVI., sondern bereits seit seiner Tätigkeit als Präfekt der römischen Glaubenskongregation. Deshalb versucht der evangelische Theologe Thorsten Maaßen, anhand des vielfältigen Schrifttums R.s ein differenziertes und möglichst unvoreingenommenes Bild von R.s Ökumeneverständnis zu erarbeiten. Die Untersuchung wurde vom Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Marburg im Wintersemester 2009/10 als Diss. angenommen und erhielt vom Landesverband Baden des Evangelischen Bundes den Heinrich-Bornkamm-Preis 2011. Vorweg sei angemerkt, dass M. in fleißigem Quellenstudium viele Aspekte des Ökumeneverständnisses R.s ausgewogen transparent werden lässt, aber zentrale theologische Grundlagen nicht wahrnimmt, was sich im Ergebnis der Studie niederschlägt.

Insgesamt möchte M. R.s Ökumeneverständnis „als zuweilen sperrigen, aber doch engagierten und partnerschaftlichen Beitrag zu einer ‚Hermeneutik der Einheit‘“ (25) darstellen, was ihn aber nicht daran hindert, im Laufe der Untersuchung festzustellen, dass R. trotz gegenteiliger Beteuerung nicht über eine „Rückkehrökumene“ hinauskommt. Das erklärt sich für M. in folgender Weise: Für R. sind die getrennten Kirchen auf dem Weg zur gemeinsamen Mitte, der Wahrheit in Jesus Christus, weshalb ihm die Einheit der Kirchen ein zentrales Anliegen ist. Diese Einheit können die Kirchen laut R. aber erst im Reich Gottes erreichen, was seine Zurückhaltung bei praktischen ökumenischen Schritten und theologischen Kompromissen erklärt. Ferner stellt M. fest: „Ein Ungleichgewicht gelangt [...] durch die *Frage der Ekklesialität* in die gemeinschaftliche Suche nach einem Weg zur Einheit in Christus. Ratzinger besteht darauf, in seiner Kirche – und nur in ihr – sei die Kirche Jesu Christi konkret verwirklicht.“ (350) Deshalb ist der Singular „Kirche“ nach R. auch nur auf die röm.-kath. Kirche anzuwenden, während die orthodoxen Kirchen als „Kirchen“ zu bezeichnen sind, da sie wenigstens den Episkopat in apostolischer Sukzession beibehalten haben. Zwar ereigne sich Kirche auch in den reformatorischen Kirchen, aber nur in einer „communio außerhalb der catholica“ (351), sodass sie lediglich als „kirchliche Gemeinschaften“ gelten. „Ratzingers [...] Anliegen, der Treue Gottes zur Kirche einen konkreten Ort in der Welt zuzuordnen, geht darum einher mit dem Postulat eines Vorrangs der Papstkirche“ (350), wobei er „von der Hoffnung lebt, in den anderen Kirchen würden sich ‚katholische‘ Gedanken nach und nach plausibel durchsetzen“ (364).

Es bleibt anzumerken, dass es sich hier um eine den altkirchlichen Grundlagen gegenüber unangemessene Verabsolutierung der späteren partikularkirchlichen römischen Tradition handelt. Demgegenüber kann M. aber auch Beispiele produktiver ökumenischer Bemühungen R.s aufzeigen, wie etwa dessen Mitwirkung an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, sodass ihm insgesamt ein differenziertes und zugleich ambivalentes Bild von R.s Ökumeneverständnis begegnet. M. führt etliche biographische, theologische oder soziologische Gesichtspunkte zur Erklärung solcher Spannungen an, die durchaus ihre Berechtigung haben. Doch die eigentliche Ursache bleibt ihm verborgen, weil er sie nicht wahrnimmt: Sie liegt im Verhältnis von R.s trinitarischem und ekklesiologischem Communio-Verständnis begründet.

Das genannte Defizit zieht sich durch die gesamte Studie, die ansonsten sehr differenziert ist und auch zu entsprechend vielfältigen Ergebnissen kommt. Doch eines der eigentlichen Grundprobleme und dessen Auswirkungen kommen auf diese Weise nicht zur Geltung.

So bietet M. zwar durchaus eine sehr detaillierte und lobenswerte Hinführung zum Thema (1. Kap.), aber die Präsentation des Forschungsstandes lässt diejenigen Arbeiten vermissen, die sich dem trinitarischen Communio-Verständnis R.s mit seinen ekklesiologischen – und somit ökumenischen – Implikationen widmen. Die Analyse der vielfältigen Schriften R.s hinsichtlich ökumenisch relevanter Aspekte (2. Kap.) ist ebenfalls sehr ausführlich und reicht von R.s Diss.schrift über Augustins Kirchenverständnis bis zum Schrifttum kurz vor R.s Papstwahl. Aber auch hier wird das für R.s Theologie prägende Verständnis der trinitarischen Communio nicht thematisiert, etwa bei M.s Bezugnahme auf R.s Einschätzung des Hohepriesterlichen Gebets Jesu, in dem es ja explizit um das Verhältnis von trinitarischer und kirchlicher Gemeinschaft geht (Joh 17,20–23). Bei der Beschäftigung mit der „Frage der Einheit“ (3. Kap.) findet sich lediglich im Unterkapitel „Communio/Gemeinschaft“ ein einziger Satz, der in Bezugnahme auf einen Vortrag R.s das eigentliche Problem kurz streift: „Trinitarisch glauben heißt: communio werden, im Ich des Credo vom privaten Ich zum ekklesialen Ich überzugehen.“ (156f) Dass sich hier das Grundproblem von R.s Gottes- und Kirchenverständnis auftut, wird nicht erkannt und deshalb weder hier noch an einer anderen Stelle weiter erörtert.

Durch eine dezidiertere Bezugnahme auf den zitierten Satz wäre nicht nur der Einfluss hegelscher Prämissen auf R.s Theologie deutlich geworden (Wende vom Ich zum Nicht-mehr-Ich), sondern auch R.s reduktive westkirchliche Betonung der *Einheit* des dreieinigen Gottes. Durch R.s Verbindung einer falsch verstandenen augustianischen „relatio“ der trinitarischen Personen mit den idealistischen Prämissen Hegels gehen die trinitarischen Personen in totaler Relationalität ohne Selbststand in der einen göttlichen Substanz auf. Dieses monistische Trinitätsverständnis überträgt R. direkt und explizit auf das Kirchenverständnis, sodass die Vielfalt der Einzelnen in der kirchlichen Communio ebenso untergeht wie in der trinitarischen Communio. Darin liegt die Ursache des restriktiven Umgangs R.s mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn dieses hatte durch den Rückgriff auf die altkirchliche Trinitätslehre die westkirchliche Engführung der Trinität auf die Einheit überwunden und die Bedeutung der innertrinitarischen Vielfalt ausdrücklich für die ekklesiologische Vielfalt fruchtbar werden lassen.

Es überrascht dann nicht, dass auch M.s Betrachtung des „Problems der Ekklesialität“ (4. Kap.), bei der er zugleich R.s Auseinandersetzung mit den orthodoxen und anglikanischen Kirchen erörtert, die eigentliche Ursache und Tragweite des Ansatzes R.s in ihrer gesamten theologischen – und damit ekklesiologischen – Tiefe nicht erkennen lässt, was sich auch auf die Behandlung „Ungelöster Kontroverspunkte“ (5. Kap.) und die „Kritische Würdigung“ (6. Kap.) mit ihrem Aufweis der Zukunftsperspektiven auswirkt. M.s Urteil, R. sei „vorbildlich in seinem Bemühen, kompromisslos eine ehrliche ökumenische Theologie zu treiben“ (366), habe das aber aufgrund verschiedener Umstände zu wenig entfaltet, wäre wohl anders ausgefallen, wenn M. die fundamentalen theologischen Grundlagen des hierarchisch-monistischen und ökumenisch restriktiven Kirchenverständnisses R.s wahrgenommen hätte. Denn die in den trinitätstheologischen Engführungen R.s liegenden Ursachen für entsprechende ekklesiologische Engführungen lassen keine andere Ausrichtung erwarten.

Münster

Matthias Haudel

Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, hg. v. Christoph Raedel. – Göttingen: Edition Ruprecht 2011. 251 S. (Reutlinger Theologische Studien, 7), kt € 23,90 ISBN: 978-3-7675-7141-9

40 Jahre katholisch-methodistischer Dialog auf Weltebene und der Beitritt des Weltrates Methodistischer Kirchen zur *Gemeinsamen Er-*

klärung zur Rechtfertigungslehre (GER) im Jahr 2006 bieten den Anlass für diesen Band, Rückschau zu halten und nach Gegenständen, Begrenzungen und Perspektiven des ökumenischen Gesprächs zu fragen.

Die ersten drei der insgesamt sechs Aufsätze beschäftigen sich mit dem Dialoggeschehen zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und der Röm.-Kath. Kirche, das von 1971 bis 2006 in acht Berichten seinen Niederschlag gefunden hat. Der methodistische Theologe *Christoph Raedel* zeichnet in seinem Beitrag Geschichte und Struktur des bilateralen Dialogs nach und nimmt differenziert Entwicklungen zu einer zunehmenden systematischen Stringenz und theologischen Tiefenschärfe der Texte wahr. Unter der Zielvorstellung der „Koinonia“ ist es v. a. eine deutlich trinitarisch akzentuierte Entfaltung des Verständnisses von Kirche und Gemeinschaft, die sich durch die Verschränkung von horizontaler und vertikaler Perspektive als hilfreich und tragfähig erwiesen habe. Innerhalb seiner Schwerpunktsetzung beim Kirchen- und Amtsverständnis nimmt R. im Hinblick auf die Zuordnung von Laien und Ordinierten zwei Tendenzen wahr: zum einen eine die gemeinsame Sendung betonende starke Gewichtung pneumatologischer Aussagen, zum anderen eine schärfere Profilierung des ordinierten Amtes selbst, in dessen Verständnis weitreichende Übereinstimmungen erzielt werden konnten. Insgesamt beobachtet R. im Hinblick auf die Entfaltung der Ekklesiologie in den Dialogdokumenten die Tendenz, sich stärker an der Agenda des ekklesiologisch deutlicher profilierten Partners zu orientieren, was sich auf methodistischer Seite auch in einer immer größeren Offenheit für die Verwendung sakramentaler Sprache bzgl. der Themen Amt und Kirche äußert. Semantische und sachliche Übereinstimmungen müssen insofern behutsam analysiert werden.

Aus röm.-kath. Perspektive setzt sich *Johannes Oeldemann* mit dem Dialoggeschehen auseinander und verfolgt die im vorhergehenden Beitrag noch nicht weiter vertieften Themenkomplexe der Quellen des Glaubens und des Verständnisses der Sakramente. Die Betonung des Ineinander von Schrift und Tradition wird – ohne dass explizit auf das methodistische *Quadrilateral* verwiesen würde – als Konvergenzpunkt fixiert und als Besonderheit des Dialogs die enge Anbindung der Glaubenslehre an die liturgische Tradition der Kirche hervorgehoben. Früher als im lutherisch-katholischen Dialog kam das Thema der Eucharistie zur Sprache und führte zu bemerkenswerten Übereinstimmungen, was Ausgangspunkt für eine deutliche Annäherung im Verständnis der Sakramente und eine beachtliche Konvergenz – in Anlehnung an den methodistischen Topos der „Gnadenmittel“ – im Verständnis der sakramentalen Grundstruktur der Kirche war. Insgesamt nimmt O. in den Dialogen eine „Spiralbewegung“ wahr, die vom Einsetzen bei theologischen Einzelfragen zu tieferen Schichten und einer gemeinsamen Mitte vordringt und darüber zur Formulierung von zum Teil unvermuteten Übereinstimmungen gelangt. Als Besonderheit des Dialogs verweist O. auf das Bemühen, Anregungen für praktische Konsequenzen in die Texte einzubringen. Für die neueste Zeit zeigt sich dabei die Enzyklika *Ut Unum Sint* als impulsgebend, die mit dem Leitbegriff des „Austauschs von Gaben“ nicht nur im letzten Dialogpapier, sondern auch in den Beiträgen des vorliegenden Bandes mehrfach Widerhall gefunden hat. Wichtig dürfte auch die Feststellung sein, dass man im Hinblick auf die Spiritualität „überraschende Ähnlichkeiten“ (74) wahrnahm – ein Umstand, der, wie mir scheint, für das Verhältnis zu den Freikirchen generell stärker in den Blick genommen werden müsste. In der ökumenischen Weite des Dialogs sieht O. die Chance, in einem „trilateralen Rezeptionsprozess mit methodistischer, katholischer und anglikanischer Beteiligung“ (83) zu neuen Formen ökumenischer Verständigung vorzudringen.

Eine Innenperspektive des Dialoggeschehens bietet der methodistische Kovorsitzende der Dialogkommission, *Geoffrey Wainwright*, der anhand der Leitmotive des „Austauschs von Gedanken“ und des „Austauschs von Gaben“ die beiden notwendig komplementären Ebenen des Geschehens hervorhebt. Seine eingehende Analyse des letzten Dialogpapiers von 2006 führt angesichts des sich darin ausbrechenden Wunsches nach voller Kirchengemeinschaft zu einem mutigen Plädoyer für eine ökumenisch verantwortete Ausübung des Primats als „universale[m] Einheitsdienst [...]“ (107).

Die beiden folgenden Beiträge beschäftigen sich mit dem Beitritt zur GER durch den Weltrat Methodistischer Kirchen im Jahr 2006. Aus methodistischer Perspektive zeichnet *Manfred Marquardt* den Weg zur *Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung* nach und entwickelt aus der theologischen Darstellung die Verpflichtung, die Rechtfertigungsbotschaft auf neue Weise ins Zentrum der gemeinsamen christlichen Botschaft zu stellen.

Burkhard Neumann sieht aus katholischer Perspektive im Beitritt des Weltrats Methodistischer Kirchen zur GER wie auch in der methodistischen Theologie überhaupt ein großes „Potential an Verständigung wie auch an Herausforderung“ (125) für den ökumenischen Dialog. Er spricht im Anschluss an Thomas Rigl von einer „Brückenfunktion“ (126) der methodistischen Kirchen zwischen den lutherischen Kirchen und der Röm.-Kath. Kirche, da sich in ihnen theologische und frömmigkeitsliche Traditionslinien beider vereinigten. Auf diese Weise könnten auch deutlicher die nichttheologischen Faktoren in den katholisch-lutherischen Beziehungen in den Blick genommen werden (so verweist Neumann auf die unterschiedliche Gewichtung des von Katholiken und Methodisten nicht geteilten Topos des *simul iustus et peccator* im jeweiligen Dialog mit den lutherischen Kirchen). Zugleich zeige sich, dass das Modell des differenzierten Konsenses sich im ökumenischen Diskurs durchgesetzt und angesichts der GER seine Praktikabilität erwiesen habe. Im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre sieht N. in der pneumatologischen Füllung des methodistisch

zentralen Themas der Heiligung einen Ansatz, die Diskussion um die menschliche „Mitwirkung“ im Rechtfertigungsgeschehen in eine neue Richtung zu lenken. Auch er stellt sich angesichts des Befundes die Frage nach der Erweiterung bisher bilateraler Dialoge, um durch die Integration neuer Perspektiven zu einem ökumenischen Fortschritt zu kommen.

Sensibel und differenziert überführt schließlich *Thomas Gerold* die theologischen Überlegungen und Ergebnisse der Dialoge in praktische Anregungen für das Miteinander vor Ort, die sich sowohl den unterschiedlichen „Blockaden“ oder Vorurteilen stellen, aber zugleich konkrete Chancen aufzeigen.

Der Band schließt mit der Publikation des letzten katholisch-methodistischen Dialogpapiers, dem „Seoul-Bericht“ von 2006, der hier erstmals in deutscher Übersetzung erscheint.

Damit ist ein Doppelpunkt für das weitere ökumenische Gespräch gesetzt, zugleich aber auch – wie im Band mehrfach explizit formuliert – die Frage nach der Rezeption ökumenischer Dialogpapiere gestellt. Es ist ein Verdienst dieses Buches, bei aller Konzentration auf die theologischen Propria die unterschiedlichen Ebenen ökumenischer Verständigung in den Blick gerückt zu haben. Aus deutscher Warte mögen die im hiesigen Raum numerisch großen protestantischen Kirchen eher im Fokus ökumenischer Wahrnehmung liegen als die hierzulande kleinen. Dass eine solche Engführung den Potentialen und dem bereits erreichten Grad der ökumenischen Verständigung aber nicht entspricht, zeigt dieser multiperspektivisch angelegte Band auf anregende und überzeugende Weise.

Mainz

Thomas Hahn-Bruckart

Maria. Evangelisch. Mit einem Nachdruck von Martin Luther: Magnificat, verdeutsch und ausgelegt (1521), hg. v. Thomas A. Seidel / Ulrich Schacht im Auftrag der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden zu Erfurt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 269 S., geh. € 19,80 ISBN: 978-3-374-02884-9

Der Sammelband enthält die Beiträge einer Tagung der Evangelischen Bruderschaft St.-Georgs-Orden und des mit ihr verbundenen Bonhoeffer-Haus e.V., die im Jahre 2008 im Ev. Augustinerkloster zu Erfurt stattfand. Die Beiträge der Tagung wurden um weitere Aufsätze zum Thema ergänzt.

Die Hg. gehen beim Thema „Maria“ von einer „Verlustanzeige“ im gegenwärtigen Protestantismus aus (8). Martin Luther selbst habe sie inspiriert, die „einst auch im Protestantismus noch selbstverständliche Nähe zur Mutter Jesu, des Gottessohnes“, zu rekonstruieren (ebd).

Den Auftakt bildet ein Geleitwort des katholischen Laien *Thibaut de Chambris* aus Frankreich. Er beleuchtet hier die liturgischen und theologischen Entwicklungen in Frankreich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die zur „Verbannung Marias“, zur Calvinisierung der Ausstattung der Kirchen und zu einer brutalstmöglichen Verarmung der Liturgie geführt hätten (13). Diese Entwicklung habe eine historisch einmalige Abschwächung des Glaubens und der Kirche zur Folge. Heute blühe das religiöse Leben v. a. in den wenigen Gemeinschaften traditioneller Observanz, die die Gottesmutter weiter verehren bzw. ihre Verehrung neu entdecken. Gerade in den Notzeiten der Geschichte zeige sich, „dass der wahre und lebendige Gott, der durch Maria Mensch geworden ist, auch durch sie Einzug in die Herzen und Seelen findet oder wiederfindet“ (15).

In drei Kap.n wird der Blick auf das Thema „Maria“ gerichtet. Kap. I enthält „Theologische Annäherungen“: *Thomas A. Seidel*, „Maria. Gottesmutter und Seelenbräut. Eine bildtheologische Annäherung in evangelischer Perspektive“; *Ernst Koch*, „... von Glauben eine Jungfrau, von Liebe eine Mutter“. Marienverehrung im Bereich der Wittenberger Reformation“; *Martin Leiner*, „Solus Christus – Christus allein. Ein evangelischer Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit“; *Sebastian Renz*, „... und bewegte alle Worte in ihrem Herzen“. Anmerkungen zu einer marianischen Homiletik“; *Walter Jungbauer*, „Maria auf die Erde holen. Eine altkatholische Perspektive auf die Mutter Jesu“.

Kap. II gibt einen Einblick in „Künstlerische Perspektiven“: *Ulrich Schacht*, „Meerestern, wir dich grüßen ...“. Eine literarisch-theologische Exkursion in die deutsche Mariendichtung“; *Alan Posener*, „Tochter Zion? Maria als jüdische Mutter“; *Marie-Elisabeth Lüdde*, „Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit. Maria aus volkskundlich-religionswissenschaftlicher Sicht“; *Katharina Klara Schridde*, „Maria, Schwester. Eine spirituelle Liebeserklärung“; *Jürgen K. Hultenreich*, „Maria, Landschaft, Malerei“.

Das Kap. III bietet das Magnificat, verdeutsch und ausgelegt von Martin Luther (1521) mit einer Einleitung von *Thomas A. Seidel*. Kap. IV, der Anhang, enthält Abkürzungsverzeichnis, Bildnachweis, Personenregister, Glossar, Ausgewählte Literatur zum Thema, Autorenverzeichnis und eine kurze Geschichte der Evangelischen Bruderschaft St. Georgs-Orden.

Die Beiträge von Thomas A. Seidel und Martin Leiner führen den Leser an die theologischen Grundlagen der Differenz im evangelischen, römisch-katholischen und orthodoxen Denken über Maria heran. Deshalb wendet sich die Darstellung ihnen intensiver zu.

Thomas A. Seidel stellt am Anfang seines Beitrags die nüchterne Frage: Wie kommt es, „dass [...] nicht wenigen Christenmenschen, insbesondere vielen evangelischen, die Bekenntnisaussage des Apostolikums ‚empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria‘ entweder formelhaft über die Lippen geht oder als irgendwie katholisch angehaucht und für einen echten Protestanten als letztlich unwichtig im Bewusstsein konfessioneller Überlegenheit übergangen wird?“ (20) In den letzten 200 Jahren habe das historische Denken und Reflektieren insbes. auch die deutsche evangelische Theologie stark beeinflusst. Das habe zur Folge, dass „der poetische, der phantastische, der einbildungskräftige Weltzugang hinter einer ordnenden, rationalen, vor der Hand vernünftigen und nicht selten auch gewaltförmigen Welterklärung und Weltaneignung weit zurückgetreten ist“ (ebd.).

Der dogmatische Bild-Rahmen der Heiligen Schrift eröffnet den Reigen der Bilder, die das Geheimnis Mariens erschließen sollen: Christus als das Ebenbild Gottes (2Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3); das Bild der Taufe Jesu (Mk 1,9–13; Lk 3,22), das Geheimnis des göttlichen Ursprungs – ausgedrückt durch das Bild der Geburt Jesu – „aus der Jungfrau Maria“. Im nächsten Schritt kommt das Gottesbild Luthers in den Blick – ein Bild des Schreckens, Christus als Weltenrichter, ein Bild, das ihn genauso wie die Zeitgenossen „Zuflucht bei Maria und allen Heiligen suchen hieß“ (26). Die theologische Einsicht eines gnädigen Gottes, der sich in Jesus von Nazareth inkarniert, führt Luther zu einem neuen Verständnis Mariens. Maria kann nicht genug gelobt werden wegen des „haupteigenen Werkes“. Maria wurde auserwählt, Gottes-Mutter zu werden (28). In einem weiteren Abschnitt „Maria – evangelisch“ geht S. mit dem Blick auf die Kirchenväter und mittelalterliche Theologen bildtheologische[n] Gefahren: *Überhöhung oder Ignoranz* nach. Als Zeugen für diese Gefahren zitiert S. Erasmus von Rotterdam mit seiner beißenden Kritik an den Auswüchsen der Marienfrömmigkeit, der allerdings auch, sozusagen künftige protestantische Bilderskepsis vorausahnend, mit Nachdruck davor warnt, Maria ganz aus der Kirche zu werfen: „[...] du müsstest zugleich auch meinen Sohn hinauswerfen, den ich auf dem Schoß trage. Von ihm lasse ich mich nicht wegreißen: du müsst ihn also mit mir zusammen hinausstoßen oder uns beide dalassen, es sei denn, du wolltest eine Kirche ohne Christus haben.“ (33) Abschließend hält S. fest, dass die evangelische Kirche trotz der seit dem 18. Jh. beginnenden Ignoranz der Protestanten gegenüber der Gestalt Mariens Gott sei Dank keine „Kirche ohne Christus“ geworden sei (ebd.). Die mariologische Abkehr ist natürlich auch durch die im Vergleich zum Mittelalter noch gesteigerte katholische Marienfrömmigkeit im 19. und 20. Jh. und die lehramtlichen Verlautbarungen bedingt. An den Schluss seiner evangelischen Annäherungen an Maria stellt S. die ökumenische Perspektive mit der Aufforderung, die Sprache und Traditionen des je anderen aufzusuchen, sie vor dem Hintergrund der eigenen Theologie und Frömmigkeit zu lesen, zu kritisieren, zu probieren, aufzunehmen, umzubilden. Maria könne zu „einer ökumenischen Brückengestalt“ werden (40).

Auch der Beitrag von Martin Leiner, „Solus Christus – Christus Allein. Ein evangelischer Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit“ möchte eine ökumenische Brückenfunktion wahrnehmen. Zu Beginn stellt L. klar, dass die evangelische Theologie anders als die orthodoxe und römisch-katholische Frömmigkeit keine Bitte um die Fürsprache Marias oder den Glauben an die Beteiligung Marias an der Erlösung kennt (59). Dies stelle einen Sonderweg innerhalb der Christenheit dar. „Dieser Weg kulminiert in der Betonung des „solus Christus“ (Christus allein), allein Jesus Christus ist Offenbarer Gottes und Erlöser der Welt. Auf ihn allein und nicht auf eine Maria, die in irgendeiner Weise in Konkurrenz zu ihm stünde, sollen wir im Leben und im Sterben unser Vertrauen richten.“ (59) Im ersten Abschnitt entwickelt L. dann die exegetischen, religionsgeschichtlichen und historischen Bedenken gegen die katholische Marienfrömmigkeit. „Immer ist es das *solus Christus*, oft sind es auch das *sola fide* (allein durch den Glauben ... erfahren wir die Rettung), das *sola gratia* (allein aus Gnade ... werden wir erlöst) und das *sola scriptura* (die Schrift allein ... ist Grundlage für verbindliche Lehre), die im Gegensatz zur Marienfrömmigkeit stehen.“ (60) Martin Luther hat sich trotz der Prägung durch die spätmittelalterliche Marienfrömmigkeit ein neues und anderes Marienverständnis erarbeitet. Seine Kritik richtet sich in der Hauptsache gegen eine Marienfrömmigkeit, in der die Unterordnung Marias unter Christus nicht mehr deutlich ist oder Maria Funktionen von Christus übernommen hat, z.B. als Gnadenspenderin. Die unstatthafte Erhöhung eines Menschen bezeichnet Luther als Abgötterei. Für ihn hat Maria zwei Funktionen: Sie ist Vorbild des Glaubens und sie lässt Gottes Willen an sich geschehen. L. entfaltet also die überkommene Kritik an der katholischen Mariologie, eröffnet dann aber doch im zweiten Abschnitt evangelische Zugänge zur katholischen Marienfrömmigkeit. Er bezieht sich auf zwei Hinweise von Reinhard Friele. Es gibt weder ein Dogma noch ein Kirchengebot, dass Maria und die Heiligen angerufen werden müssen. In der Liturgie der röm.-kath. Messe ist immer Gott der Adressat von Gebeten, während der Heiligen nur gedacht wird. Evangelischerseits gebe es eine Minderheitenmeinung, die eine Toleranz der Anrufung der Heiligen und Marias vertritt. Insofern müsse die Marienfrömmigkeit kein Grund mehr für die Kirchentrennung sein. Dies setze aber eine intensive Arbeit an den Mariengebeten und -liedern voraus, um eine liturgische Gemeinsamkeit zu schaffen. Eine weitere Denkhilfe benennt L. mit der aus dem biblischen Befund gewonnenen Einsicht: Maria folgt Jesus wie ein Schatten – oder die Einheit von Christus und Maria als Einlösung des *solus Christus*. Das biblische Zeugnis über Maria sei nicht sehr vielfältig. Aber sie ist bei allen entscheidenden Ereignissen im Leben Jesu dabei. „Bei der Zeugung, der Geburt, bei seinen Predigten und Wundern, am Kreuz und bei seiner Grablegung. Maria folgt Jesus wie ein Schatten. Und deshalb kann man sagen, sie gehört untrennbar zu Jesus dazu.“ (74) „Das *solus*

Christus gegen diejenige auszuspielen, die ihn Zeit ihres Lebens begleitet hat, die ihn in ihrem Leib getragen und zur Welt gebracht hat, erscheint zumindest fragwürdig. Fragwürdig ist sowohl die Verselbständigung Marias als eigenem Gegenstand von Anbetung und Verehrung. Fragwürdig ist aber auch die Trennung Christi von Maria.“ (ebd.) Die Dialogphilosophie Martin Bubers scheint L. eine Verständnishilfe und eine Brücke zu sein, um Maria in der protestantischen Frömmigkeit den ihr zukommenden Platz wieder zu geben. Auch Jürgen Moltmann wird ihm zum Gewährsmann für diesen Zugang einer evangelischen Sicht auf Maria. „Das Bild vom einsamen Mann und seinem einzigartigen Werk hebt [...] Jesus von der Wirklichkeit ab und isoliert ihn von der Gemeinschaft der Menschen.“ (74) L. kommt abschließend zu dem Ergebnis: „In summa: Eine Anrufung Marias wird man von Protestanten in ihrer Mehrheit nicht verlangen können, wohl aber Toleranz gegenüber einer solchen Glaubenspraxis. Es könnte sich ferner die Einsicht bekannt machen, dass die Mariendogmen und die Marienfrömmigkeit kein Widerspruch zu zentralen Anliegen der Reformation sind. Maria ersetzt nicht Christus, sondern ruft zu ihm. Sie ist sogar eine unüberbietbare Hilfe, Jesus Christus und sein Evangelium zu verstehen, weil sie als Bild einer liebenden und fürsorgenden Mutter in nahezu allen Menschen natürlicher Weise diejenigen Gefühle wachruft, die uns helfen, die Liebe und Fürsorge, die von Jesus Christus ausgehen, zu verstehen.“ (81)

Das Hineinlesen in zwei der Artikel aus den „Theologischen Annäherungen“ verdeutlicht das Anliegen des gesamten Buches. Die Adressaten sind zunächst die evangelischen Kirchen selbst. Das Buch ist sozusagen ein Zwischenruf in die Gottesdienste und das theologische Denken hinein, Maria wieder aus der Vergessenheit zu heben und ihr eine Bedeutung zu geben, die sie in der Frömmigkeit der Alten Kirche ganz ohne Zweifel gehabt hat. Die Vermeidung einer Grenzüberschreitung zwischen Ehrung, Verehrung und Anbetung scheint der Hauptgrund dieses historischen Vergessens der Gottesmutter in der evangelischen Frömmigkeit zu sein. Die informativen Beiträge verschaffen hier zunächst dem evangelischen Leser einen Einblick in die ehemals auch mit marianischen Akzenten geprägte Frömmigkeit seiner Kirche. Der katholische Leser findet eine unpolymische, grundsätzliche, dezidierte Darstellung protestantischer Grundprinzipien und Anfragen an die katholische Mariologie, die auch ihm den Blick dafür öffnen können, dass alle Verehrung Mariens zu Christus führt und nicht in einer Verselbstständigung der Marienverehrung verharren darf.

Paderborn

Michael Hardt

Eilrich, Christiane: *Gott zur Welt bringen: Maria*. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes. – Regensburg: Pustet 2011. 446 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 2), kt € 49,90 ISBN: 978-3-7917-2315-0

Aus der Sicht katholischer Dogmatik klingt die Schlussbemerkung von Christiane Eilrich über ihre Arbeit an diesem Buch durchaus erfreulich: „In der intensiven Beschäftigung mit der Figur Mariens wurde mir in den letzten Jahren Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott neu geschenkt.“ (376) Maria als eine Frau des Glaubens, als ein Mensch, der zu Christus führt – mit diesem Programm wird Theologie als spirituelles Phänomen spürbar. Aber es geht in der Theologie nicht (nur) um Gefühle und Bekenntnisse, sondern (primär) um den rationalen Diskurs auf der Grundlage einer kommunizierbaren Epistemologie – und auch in dieser Hinsicht enttäuscht das vorgelegte Opus nicht. Denn die Vf.in durchstreift die marianischen wie mariologischen Traditionen des Christentums im Allgemeinen und die ihrer eigenen Konfession im Besonderen mit einem scharfen Blick für biblische und dogmatische Zusammenhänge: klar formuliert, sorgfältig gegliedert, gestützt auf Bildmaterial und auf das Gespräch mit evangelischen Systematikern wie Karl Barth, Paul Althaus und Wolfhart Pannenberg. Da macht es Freude, sich einzuklinken – was ich später tue.

Zunächst sei, wie bei einer Rezension üblich, das Gesamtbild des Buches skizziert: Es beginnt mit den auch für die Gestalt Mariens wichtigen Aussagen der großen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zur geistgewirkten Empfängnis Jesu, zu dessen Geburt und Leiden sowie zur „heiligen, christlichen Kirche“ (vgl. 68ff). Die Vf.in klopft jeden der genannten Bereiche nach einem festen Rhythmus ab: Aktuelle Situation, biblische und liturgische Bezugstexte, ikonographische und kirchenmusikalische Weiterführung, dazwischen immer wieder eingestreut knappe Exkurse. Der Charakter dieses ersten Kap.s ist deskriptiv gehalten, es macht einen eher assoziativen Eindruck; die Vf.in schreitet von Gedanken zu Gedanken fort, ohne sich bei einem von ihnen länger aufzuhalten. Strenger schon präsentiert sich das zweite Kap. Hier geht es um die theologische Entwicklung der Marienverehrung, wobei erneut – neben Bibel und Liturgie – sehr viel Kultur- und Kunsthistorisches zur Sprache kommt. Die Gestalt Mariens wird im Spiegel von Hymnen (z.B. *Akathistos*), Titeln (z.B. Magd des Herrn, Himmelskönigin) und Festen (z.B. Mariä Geburt,

Koimesis) gezeigt. Mit großen Schritten durchmisst die Vf.in die Hauptepochen der Theologiegeschichte, ein Schwerpunkt ist das Erbe der Reformation – im Wittenberger Umkreis, im Pietismus, im Gefolge der Aufklärung, schließlich in der „Gegenwart“ (168ff); hier spiele Maria nur eine „marginale Rolle“, da es „innerhalb protestantischer Theologie“ keinen Fundus „inkarnatorisch-christologischer Entwürfe“ gebe (172). Mit diesem Stichwort ist der dogmatisch-soteriologische Leitgedanke des Buches genannt, und die Vf.in geht im dritten Kap. gewissermaßen zum systematischen Filetstück ihrer Arbeit über: „Die Figur Mariens als Illustration inkarnatorischer Christologie“ (175–246). Es kommen die Titel „Jungfrau“ und „Gottesmutter“ unter die Lupe, das Gleiche geschieht mit der Frage, ob es bei Maria und damit bei allen Gläubigen eine *cooperatio* bzgl. Heil, Heilsaneignung und Heilsvermittlung geben könne (mehr dazu unten). Wieder betont deskriptiv ist das vierte Kap. angelegt. Es stellt die marianischen Gepflogenheiten in evangelischen Communities vor, etwa bei der in Nordeuropa angesiedelten „Kongregation der Marienköpfe“ vom evangelischen Marienweg“ oder bei der Darmstädter „Marienschwesternschaft“. Das Rosenkranzgebet und der „Angelus“ spielen eine Rolle, einmal mehr sorgen Abbildungen für Orientierung, zumal es auch um die auf Maria und ihre Verehrung bezogene Gestaltung von Kirchenräumen geht. Zum Abschluss – ein fünftes Kap. – fasst die Vf.in zusammen, was vorher *en passant* und vielfach gestreut zur Sprache kam, nun aber dogmatisch konzentriert als Resümee dienen soll. Möglichkeiten und Grenzen protestantischer Marienverehrung: Wer an Maria Gottes Handeln preist, sich im Glauben *ermuntern* lässt, um so die Mutter Jesu *nachzuahmen*, begreift Maria reformationskonform – wobei das religiöse Interesse einer Frau gilt, deren „Leben“, nicht „Wesen“, von Gott „gänzlich bestimmt war“ (375).

Hier möchte ich einhaken und – frei nach Johann Adam Möhler (Symbolik) – die vielleicht provokante, aber nicht polemisch gemeinte Frage stellen: Steht denn aus protestantischer Perspektive zu befürchten, ein Mensch könne wirklich „geheiligt“ werden?

Um diese Frage auf Augenhöhe mit den Vorgaben der Vf.in zu diskutieren, greife ich ihre Ausführungen zum Thema *cooperatio* heraus. E. gibt gut lutherisch zu bedenken, dass der *auditus fidei* – Voraussetzung der Gottbegegnung auch bei Maria – weder ein Werk noch eine Fähigkeit des Menschen sei (231), sondern dessen Bereitschaft zeige, Gott für sein rechtfertigendes Wirken Raum zu lassen. Mariologisch gesehen setzt dieser Gedanke das Idiom „relationaler Christologie“ voraus (208ff), welches besagen soll, dass die Mutter Jesu wegen ihres „Glaubensgehorsams“, nicht aufgrund ontischer Vorzüge Bedeutung hat und deshalb als Vorbild einer solchen Haltung verehrt werden kann. Dabei zeige sich, dass „die Figur Mariens“ die „Inkarnation zu illustrieren“ vermag, „nicht mehr, aber auch nicht weniger“ (210). Ich sehe in dieser Feststellung die dogmatische Herausforderung des Buches gegeben: Was heißt Illustration? Was bedeutet dieses Wort, wenn der gemeinte theologische Vorgang nicht ontisch und nicht spezifisch, vielmehr nur deiktisch und exemplarisch sein darf? Wieweit trägt eine Relation – die Relation zu Gott immerhin, dessen Wort Fleisch werden will („Gott zur Welt bringen“) –, wenn sie folgenlos bleibt für Natur und Person des Menschen und damit für dessen Fähigkeiten und Wirken? Ich denke in diesem Zusammenhang an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) von 1999, die E. wohl aufgrund ihrer konfessionsinternen Schwerpunktsetzung (und vielleicht auch der überhitzten Kritik wegen, die das dennoch amtlich firmierende Dokument hervorgerufen hat) außer Betracht lässt. Doch beengt man sich so nicht selbst? Nach der GE reicht die Gottbegegnung im Glauben über das Relationale hinaus, denn sie schenkt Heiligen Geist und damit durchaus „Befähigung“ für „Werke“ (vgl. GE Nr. 15). Dass Gottes Geist alle Menschen einschließlich Maria gleich behandelt, wird man vielleicht behaupten, aber nicht belegen können. Was hindert also daran, von der „Figur Mariens“ – wenn sie schon, wie die Vf.in bereits im ersten Kap. verheißungsvoll schreibt, „zur Illustration des Wesens Jesu Christi“ (eigene Hervorhebung) werden kann – zu sagen, dass sie (man erlaube mir die „katholische“ Redeweise) in *einzigartiger Weise* erwählt und ausgestattet wurde und dass sie gerade deshalb verehrt werden darf, weil sie nicht nur etwas illustriert, sondern etwas *darstellt*: als Person, als Persönlichkeit, als Geheiligte, als Heilige? Ich meine: Mit etwas mehr Vertrauen in ökumenische Konvergenztexte ließe sich auch konfessionsspezifisch klarer zur Sprache bringen, was anders in einer eigenartigen Schwebe bleibt. Oder so formuliert: Dem reichen Material, das die Vf.in darbietet und das nachweislich die geistliche Praxis von Protestanten und von Katholiken durchzieht, wüchse ein theologischer Deutungshorizont zu, von dem beide Seiten profitieren könnten.

Gleichwohl ist mit dieser Arbeit, die beherzter als andere das Marianische benennt und aus dem Marianischen Mariologisches folgert, ein schönes Stück konfessioneller wie ökumenischer Theologie vorgelegt, mit dem es sich zu beschäftigen lohnt.

München

Bertram Stubenrauch

Religionswissenschaft/-soziologie

Tworuschka, Udo: *Religionswissenschaft*. Wegbereiter und Klassiker. – Köln u. a.: Böhlau 2011. 379 S. (UTB 3492), kt. € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3492–8

Debatten über Methoden und Forschungsrichtungen sind in der Wissenschaft keine Seltenheit, eher der Normalfall. Alte Forschungsparadigmen werden aufgegeben und neue entstehen, die in den jeweiligen Forschungsfeldern dominieren. Diejenigen Richtungen, die zum neuen Forschungsparadigma nicht passen, werden in der Regel an den Rand geschoben und weniger berücksichtigt, wenn nicht ignoriert. Diese sicherlich vereinfachte Darstellung von wissenschaftlicher Entwicklung betrifft auch unmittelbar die Religionswissenschaft, eine zwar heute eigenständige akademische Disziplin, jedoch mit vielen Besonderheiten. Dies hat mit der berühmt-berüchtigten „Fragmentierung“ der Religionswissenschaft zu tun, weil diese im Laufe ihrer Entwicklung von vielen wissenschaftlichen Bereichen geprägt wurde; so erhielt sie ihre Impulse z. B. aus den philologisch-historischen Disziplinen, aus den Sozialwissenschaften oder aus den Kulturwissenschaften und sogar aus den christlichen Theologien im Westen. Berücksichtigt man noch den Unterschied zwischen einer Religionswissenschaft im engeren Sinne und einer breiteren Religionsforschung, dann sind die Verständnisprobleme zwischen den einzelnen Forschungsrichtungen mehr als deutlich. Die Methodenunterschiede zwischen denjenigen, die die Religionen interpretieren und verstehen wollen, und denjenigen, die sie erklären wollen, sind seit langem bekannt. Nicht zufällig sind daher diese Debatten mit der „Identität“ und der wissenschaftlich-akademischen Profilierung der Religionswissenschaft verbunden.

Ein besonderes religionswissenschaftliches Forschungsparadigma stellte früher die Religionsphänomenologie dar, die in unterschiedlichen Formen betrieben wurde, die aber heutzutage generell als überholt gilt. Es wurde nämlich sowohl in Europa als auch in den USA scharfe Kritik an der früheren Religionsphänomenologie geübt (z. B. gegen die Methoden von Gerardus van der Leeuw oder von Mircea Eliade), deren Begrifflichkeiten (z. B. das Heilige) und Theorieansätze in vielerlei Hinsicht als problematisch galten (z. B. subjektivistisch, arbiträr, ahistorisch oder krypto-theologisch). Heute dominieren daher andere Forschungsrichtungen die Religionswissenschaft, insbes. aus dem Bereich der Kulturwissenschaften (auch im postmodernen Sinn) oder der Naturwissenschaften (z. B. Evolutionstheorie, Biologie, Neurowissenschaften, Kognitionswissenschaften). Dies bedeutet nicht, dass phänomenologische oder damit verwandte Theorieansätze heute vollkommen fehlen. Es gibt sogar manche ältere, die noch punktuell einflussreich bleiben, wie etwa der von Rudolf Otto.

Das zu rezensierende Buch von Udo Tworuschka versucht, gerade diese besondere Debatte um die Religionsphänomenologie wieder aufflammen zu lassen. T. ist bereits aus zahlreichen Werken bekannt und überdies einer der Initiatoren der neuen Disziplin der „Praktischen Religionswissenschaft“. Es geht dabei um das enorme gesellschaftliche Potenzial von Religion sowohl im Alltag und in vielen speziellen Bereichen (z. B. Hörfunk, Internet, Tourismus) als auch in der humanitären Bildung, den interreligiösen Dialogen und dem interreligiösen Lernen (dazu *Praktische Religionswissenschaft*. Ein Handbuch für Studium und Beruf, hg. v. Michael Klöcker / Udo Tworuschka [UTB 3165], Köln u. a. 2008). T.s Orientierung weist also eine deutlich praxisorientierte Dimension auf, und diese wird auch aus dem vorliegenden Buch offenkundig, das als Lehr- und Arbeitsbuch für Studierende und andere interessierte Personen konzipiert wurde. Seine Praktische Religionswissenschaft versteht sich als Alternative zu der heutzutage dominierenden kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft. T. richtet sich also bewusst gegen den religionswissenschaftlichen Mainstream und macht seine Präferenz in seinem neuen Buch absolut deutlich (im Vorwort und in der Einleitung: 7–21). Er betrachtet die in Deutschland vorgebrachte Kritik gegen die klassische Religionsphänomenologie und die „Religionswissenschaft des Verstehens“ im Allgemeinen als „maßlos und geschichtsblind“ (7). Eine lange und fruchtbare Tradition der Religionswissenschaft wurde demgemäß wohl zu Unrecht als falsch erachtet, die er jetzt noch einmal ans Licht bringen und in gewisser Weise retten will.

Dieser „Traditionsbruch“ führte unweigerlich zu einem „Alleinvertretungsrecht der ‚kulturwissenschaftlichen‘ Religionswissenschaft“, was eine „monotone Einseitigkeit“ zur Folge hat (10f). T. interessiert sich für eine „anthropologisch gewendete, am Menschen orientierte, kontextuelle Religionsphänomenologie [...]“. Diese neue Form von Religionsphänomenologie [...] untersucht, wie religiöse Traditionen die elementaren Vollzüge und Bereiche des menschlichen

Lebens prägen: Sexualität, Gesundheit, Lehren und Lernen, Lebensphasen, Leben in der Familie, Essen und Trinken, Kleidung, Arbeit und Freizeit, Wohnverhältnisse, Gestik, Bewegungsweisen, die Einstellung zu Zeit und Raum, zu den Gefühlen, Bedürfnissen und Wahrnehmungen.“ (19, Hervorh. i. Orig.) Kritisiert wird außerdem der Deutsche Wissenschaftsrat, der in seinen Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften (Januar 2010) ebenfalls im Wesentlichen einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft folgt (11).

Angesichts der unterschiedlichen Methoden und Richtungen im religionswissenschaftlichen akademischen Feld ist mein Plädoyer zunächst, zwischen den einführenden Bemerkungen von T. über den heutigen Stand der Religionswissenschaft und dem Hauptinhalt seines Buches zu unterscheiden. Letzterer (22–368) stellt in der Tat ein nützliches Kompendium von sehr oder weniger bekannten „Wegbereitern und Klassikern“ der Religionswissenschaft dar.

Es werden insgesamt 21 Forscher (Friedrich Max Müller, William James, Edmund Hardy, James George Frazer, Paul Drews, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Raffaele Pettazzoni, Walter Baetke, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Ernst Benz, Mircea Eliade, Ulrich Mann, Wilfred Cantwell Smith, Kurt Goldammer, Clifford Geertz, Ninian Smart und Hans-Joachim Klimkeit) in entsprechenden Kap.n untersucht, und zwar ungefähr nach dem folgenden Muster: Zuerst kommt die Biographie des Forschers an die Reihe; es folgt die Präsentation der Inhalte seines wichtigsten Buches oder Aufsatzes; danach wird ein ausgewählter Text von ihm nachgedruckt, zu dem anschließend gezielte Fragen gestellt werden; dann kommt es zu einer abschließenden Würdigung dieser Person und ihrer Leistungen in Bezug auf die Entwicklung der Religionswissenschaft; das Kap. endet mit Arbeitsaufgaben in Bezug auf die mögliche Weiterführung der Ideen dieses Forschers sowie mit einer relevanten Auswahlbibliographie (Primär- und Sekundärliteratur).

Die exemplarische Auswahl der behandelten Personen folgt T.s eigenen acht Kriterien (19–21), nicht zuletzt unter dem Einfluss seiner eigenen Biographie. Er studierte zuerst evangelische Theologie und anschließend Religionswissenschaft, die er schließlich über lange Zeit an verschiedenen Universitäten lehrte. Seine Studien in Bonn und seine Beeinflussung durch die dortige religionswissenschaftliche Tradition sind daher unverkennbar (12–13). T. gibt zwar zu, er hätte gerne auch andere Forscher in seinem Buch behandelt, und erwähnt einige exemplarische Namen wie John Hick, Richard Friedli und Hans-Jürgen Greschat – von wichtigen Forscherinnen in der Religionswissenschaft in Geschichte und Gegenwart ist aber überhaupt nicht die Rede. Sicherlich sind nicht alle behandelten Forscher als Religionsphänomenologen zu bezeichnen. Bspw. wird auch der Sozialanthropologe Clifford Geertz mitberücksichtigt, der übrigens auch von den Vertretern einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft stark beansprucht wird. Manche von diesen Forschern sind in der Religionswissenschaft mehr umstritten, andere jedoch weniger oder überhaupt nicht. Kann man aber all diese Forscher als „Wegbereiter und Klassiker“ der Religionswissenschaft betrachten? In der Liste sind einige „große Namen“ enthalten, aber auch andere, die bei aller Anerkennung der jeweiligen Leistungen zu dieser Kategorie nicht unbedingt passen. Dies unterstreicht noch einmal T.s eigene Auswahlkriterien, die aus der Perspektive seiner „Praktischen Religionswissenschaft“ breit genug artikuliert sind, wie z.B. in Bezug sowohl auf frühere klassische Religionsphänomenologen als auch auf „Religionswissenschaftler des Verstehens“ (vgl. seine Definition der Religionswissenschaft auf S. 15). Unbestritten bleibt, dass dieses Buch kompaktes und hilfreiches Grundwissen über wichtige Personen, Beiträge und Entwicklungen der Religionswissenschaft in den letzten zwei Jahrhunderten bietet – und dies trotz der Tatsache, dass verständlicherweise das jeweilige Material und die Fragen aus T.s besonderer Forschungsperspektive behandelt bzw. gestellt werden.

Ein letztes Wort noch zu den oben erwähnten Methodenunterschieden. Es ist sicherlich korrekt, dass der „cultural turn“ viele wissenschaftliche Bereiche bereits maßgeblich beeinflusst hat, was deren Umorientierung zur Folge hatte – dasselbe gilt auch für die Religionswissenschaft. Dies ging mit einer Kritik an früheren Methoden und Traditionen einher. Vielleicht war ein solcher Schritt unvermeidlich, denn die heutigen, neuen Kulturwissenschaften sind in hohem Maße vom Geist der Postmoderne geprägt, was einen Bruch mit früheren Traditionen bedeutet. Auf der anderen Seite sollte man nicht übersehen, dass der postmoderne Kontext ziemlich tolerant ist und sich gegen „große Narrative“ und Ideologien richtet, darunter auch gegen absolute Methoden. Ein solcher Ausgangspunkt bringt einige Konsequenzen mit sich. Auch wenn der Mainstream in der Religionswissenschaft heute in einem bestimmten Forschungsparadigma arbeitet, sind andere, davon abweichende, nicht unbedingt zu verwerfen. Die Wahl der jeweiligen Methode ist auf verschiedene Motive zurück-

zuführen, nicht zuletzt auf biographische, was T. in Bezug auf die heutige Ablehnung der Religionsphänomenologie kurz psychoanalytisch zu deuten versucht (7). Konkreter gesagt: Es gab schon eine Darstellung von Klassikern der Religionswissenschaft, hg. von Axel Michaels (München 1997), die aus einer anderen Perspektive geschrieben worden ist und die mit der vorliegenden nicht deckungsgleich ist. Trotz erheblicher Differenzen zwischen ihnen können beide komplementär und mit Gewinn gelesen werden. Dasselbe betrifft die von T. vorgestellte „Praktische Religionswissenschaft“. Viele ihrer Untersuchungsthemen und -bereiche werden ohnehin auch im Rahmen einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft behandelt.

Sicherlich bietet dieses Buch nicht das Schlusswort in den Debatten über die künftige methodische Richtung der Religionswissenschaft. Dies ist ohnehin nicht T.s Absicht. Debatten über Methoden werden, wie bereits angedeutet, immer wieder verschiedentlich ausgetragen und kommen nie zu einem endgültigen Ende. Das Buch will einfach eine frühere, einflussreiche und facettenreiche Tradition der Religionswissenschaft in gegenwärtiger Form und mit frischen Gedanken neu präsentieren. Ob die Argumente des Autors gegen die kulturwissenschaftliche Ausrichtung der heutigen Religionswissenschaft und bzgl. einer Neubewertung einzelner Vertreter der klassischen Religionsphänomenologie überzeugen, sei dem jeweiligen Leser überlassen. Im Sinne eines Methodenpluralismus ist es sicherlich vorteilhaft, dass noch viele und sogar unterschiedliche Stimmen zu hören sind. Was allerdings feststeht, ist die Nützlichkeit dieses Buches insbes. für Studierende in allen Curricula der Religionswissenschaft, der Theologie und anderer Disziplinen. Es handelt sich um ein didaktisch sehr gut konzipiertes und aufgebautes Buch, das, kritisch gelesen, zweifelsohne sehr gewinnbringend ist.

Erfurt

Vasilios N. Makrides

Pickering, William S. F.: Durkheim's Sociology of Religion. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2009. 577 S., € 51,99 ISBN: 978-0227172971.

William Pickerings Studie ist keine Neuerscheinung, sondern die erneute Auflage seines Werks aus dem Jahr 1984. Die Lektüre lohnt aber nach wie vor. Zum einen ist P., Gründer des British Centre for Durkheimian Studies, ein exzellenter Kenner des D.'schen Gesamtwerkes. Zum anderen hat das Buch etwas angenehmes Altmodesches. Es lässt sich Zeit, es ist ausführlich, und es hat einen zentralen Text als Gegenstand, an dem es sich abarbeitet und den es zugleich sorgsam rekonstruiert. V. a. aber ist dieser Text nach wie vor der Beschäftigung wert. Émile Durkheim schrieb „Die elementaren Formen“ im Jahr 1912, wenige Jahre vor seinem Tod. Das Buch ist somit sein letztes großes Werk, manche sagen sogar: sein größtes überhaupt. Nicht zufällig beschäftigt und inspiriert es nach wie vor die (Religions-)Soziologie und ist mehr als nur traditionaler Teil soziologischer Lehrveranstaltungen. Dies ist auch P.s Verdienst, und insofern kann sein Buch aus zweierlei Motivation gelesen werden: Zur Beschäftigung mit D.s Religionssoziologie und zur Betrachtung seiner Rezeption in den 1980er Jahren.

Das Buch ist in fünf große Kap. unterteilt. Der erste Teil bettet die „Elementaren Formen“ in D.s Biographie und seine vorherigen wissenschaftlichen Arbeiten ein. P. schildert D.s Abwendung von Judentum, die nicht zuletzt eine Verweigerung von familialen Traditionen war – auch für ihn war eigentlich eine ‚Karriere‘ als Rabbi vorgesehen. Zugleich zeichnete D. ein starker Moralismus und Asketismus aus. Als überzeugtem Republikaner und öffentlichem Intellektuellen war ihm ganz grundsätzlich an der Fundierung einer modernen Gesellschaft gelegen, und daraus resultierte seine sowohl wissenschaftliche wie lebensweltliche Suche nach einem neuen moralischen System.

Die wichtigsten Stationen von D.s wissenschaftlicher Laufbahn waren Bordeaux und Paris, wo er seit 1902 auf Frankreichs erstem Lehrstuhl für Soziologie lehrte. „He was a man with a mission“, schreibt P., und diese Mission bestand in der Etablierung und Verbreitung der Soziologie. Sein Einfluss sowohl zu Lebzeiten als auch danach resultierte nicht zuletzt aus einer Gruppe von akademischen Schülern und Mitarbeitern, die D. um sich scharte und an sich binden konnte. Aus diesem Kreis ging auch die „L'Année Sociologique“ hervor, die älteste der französischen soziologischen Zeitschriften.

Relativ früh erwachte D.s wissenschaftliches Interesse für Religion. P. findet hier schon für die späten 1870er Jahre Beispiele und sieht deshalb in D.s Werk keine radikalen Brüche und Umorientierungen, sondern eher „shifts of emphasis“ (51) für verschiedene Themen. Wie auch immer: In die ‚erste Periode‘ von D.s religionssoziologischem Interesse fällt auch seine Deutschland-Reise und sein Aufenthalt an den Universitäten in Marburg, Berlin und Leipzig. P. misst dieser Reise jedoch an dieser Stelle des Buches keine allzu große Bedeutung bei, was insofern verwunderlich ist, als D. etwa in Leipzig bei Wilhelm Wundt studierte und dessen Einfluss auf D.s Denken häufig betont wird.

Die ‚mittlere Periode‘ datiert P. von 1895 bis 1906. Hier sieht er dann auch Ideen von Wundt wirksam werden, v. a. aber – und in Übereinstimmung mit der

gängigen Forschung – die Bedeutung der Lektüre von Robertson Smith. Dessen ethnologische Arbeiten beeinflussten und inspirierten D. außerordentlich, etwa in der Unterscheidung von Religion und Magie oder der Bedeutung des Totems. Schon zum Ende der mittleren Periode erscheinen dann von D. verstärkt Aufsätze zur Religionssoziologie, wobei sich bereits das zentrale Augenmerk auf Religion als symbolischer Repräsentation ankündigt.

1906/07 beginnt die dritte Phase von D.s Religionssoziologie. Diese setzt mit einer Reihe von publizierten Vorlesungen ein, die aber noch nicht alle späteren Ideen enthalten, etwa die Bedeutung der kollektiven Effervescenz. 1912 erscheinen schließlich, quasi als Höhepunkt seines religionssoziologischen Schaffens, die „Elementaren Formen des religiösen Lebens“. Das Buch war und ist eine wichtige Wegmarke. Dies erkannten selbst die schärfsten Kritiken an, von denen nicht wenige erschienen. Eine der ersten Besprechungen – dies eher als historische Anekdote – war aber wohlwollend und würdigend. Sie erschien in der „L'Année Sociologique“ und stammte von D.s Neffen Marcel Mauss – und von D. selbst.

Nachdem P. im ersten Schritt D.s Religionssoziologie „in Gänze“ betrachtet hat, widmet er sich im zweiten Teil zentralen methodologischen Prämissen. Eingangs relativiert er dabei die gängige Lesart D.s als strengen Rationalisten. Stattdessen verweist er auf einen „zweiten“ D., der nicht nur ein Verstehen sozialer Vorgänge als soziologische Aufgabe formulierte, sondern eine regelrechte Sympathie des Forschers mit dem von ihm untersuchten Phänomenen als wünschenswert ansah.

Im Falle der „Elementaren Formen“ heißt dies, aus D.s Biographie keineswegs eine anti-religiöse Dekonstruktion des Religiösen abzuleiten. Stattdessen formulierte D. eine dezidiert soziologische Betrachtung der Religion in dem Sinne, dass er sie allein als soziales Phänomen in den Blick nimmt. Über ein „richtig“ oder „falsch“ religiöser Annahmen will D. nichts sagen. Für ihn kommen diese Annahmen allein in ihren Wirkungen und Folgen in den Blick. Mit anderen Worten: Auch wenn Religion auf „falschen“ Annahmen beruhe, sei sie doch keine Illusion. Die gefühlten und beobachtbaren Kräfte des Religiösen sind vielmehr Auswirkungen einer real existierenden Macht – der Gesellschaft. Damit konzeptioniert D. die Religion zugleich als etwas „Ewiges“; jedenfalls als etwas so lange Währendes, wie Menschen ein Mindestmaß gemeinsamen Überzeugungen auszeichnen.

Bekanntlich kommt D. zu diesen Schlussfolgerungen nicht über eigene empirische Arbeiten, sondern über die Lektüre und Analyse ethnologischer Feldforschungen v.a. zu australischen Ureinwohnerstämmen. D. verteidigte dieses Vorgehen bis zuletzt. Teilweise heftige Kritik wurde sowohl grundsätzlich methodologisch als auch entlang empirischer Fragen erhoben. Kann der Totemismus beispielhaft für alles stehen, was D. an ihm abliest und auch für moderne Gesellschaften für gültig erklärt? P. stellt auch diese Diskussion ausführlich dar und verweist unabhängig von der Stichhaltigkeit der Argumente darauf, wie dieses Vorgehen generell D.s evolutionäres Denken verdeutlicht.

Zudem führt er präzise vor, wie sehr D. in Dualismen dachte. Insbes. gilt dies für die – für seine Religionsdefinition zentrale – Trennung von Heiligem und Profanem. Das Heilige war für D. je spezifischer Ausdruck und zentrale Repräsentation einer Gesellschaft, ihre „collective representation par excellence“ (132). Ist seine Definition und Beschreibung des Heiligen noch relativ eindeutig, bleibt das Profane dagegen unklarer. P. identifiziert hier allein zehn (!) unterschiedliche Bedeutungen bzw. Bestimmungen.

Diese Textgenauigkeit erbringt auch an anderer Stelle interessante Befunde, wenn die Entwicklung von D.s Religionsdefinition nachvollzogen wird. D. reduzierte dabei im Verlauf der Jahre den verpflichtenden Charakter des Religiösen und formulierte am Ende, so P., eher ein heuristisches Konzept von Religion als eine von konkreten Inhalten her denkende Definition.

Im dritten Teil geht es dann um „Beliefs and Ideas“, also gewissermaßen den ideellen Teil des D.schen Religionskonzeptes. D.s Kernargument ist dabei die Behauptung, dass das Totem der Ureinwohner zugleich Gott und den Klan symbolisierte und deshalb die Annahme rechtfertigte, in jeder Religion letztlich das Wirken gesellschaftlicher Mächte zu sehen. P. rekonstruiert dabei zum einen die Vorgeschichte dieser Analogievorstellung und zum anderen die Kritik an dieser These. Die Einwände sind häufig auch von P. nicht von der Hand zu weisen: Wird mit einer solchen Definition Religion nicht zu sehr reduziert? Ist sie auf jede Religion anwendbar? Sind nicht gerade moderne Gesellschaften deutlich differenzierter und säkularisierter, als dass sie damit erfasst würden? Wie passen immer wieder neu aufkommende religiöse Bewegungen in das Konzept? Und von der anderen Seite gefragt: Ist „die Gesellschaft“ wirklich heilig?

Weitere Fragen drehen sich etwa um D.s uneindeutigen Gesellschafts-Begriff, sein problematisches Konzept des „Kults des Individuums“ (das D. ja in modernen Religionen als Kandidat neuer Religion gilt, die trotz fortschreitender Individualisierung die Gesellschaft einen könne), oder die letztlich unentscheidbare Frage, was nun zuerst dagewesen sei: die Religion oder die Gesellschaft.

Der vierte Teil behandelt ein, so P., „vergessenes Kapitel“ der „Elementaren Formen“: die kollektiven Rituale und Versammlungen. An dieser Stelle wird der Entstehungszeitpunkt des Buches deutlich, denn mittlerweile kann dieser Aspekt nicht mehr als vergessen gelten. P. musste jedoch seinerzeit noch mit Nachdruck auf die Stärke der D.schen Idee hinweisen, dass aus der Ekstase kollektiver Zusammenkünfte das Religiöse entspringe. Schon Mauss hatte bei den von ihm untersuchten Eskimo-Völkern den besonderen Rhythmus beobachtet, dem das soziale Leben häufig folgt, und D. wendete diese bei den Eskimos noch jahreszeitlich bedingten Phasen in die Dichotomie von Alltag und Effervescenz. An diesen Passagen wurden dann die Einflüsse von Wundt, aber auch Bergson sichtbar. In der Verbindung von Effervescenz und kollektiven Repräsentationen

liegt auch ein Angelpunkt der D.schen Religionstheorie: Religiöse Ideen sind auch als intellektuelles Produkt zu verstehen, das aber einen Ursprung im kollektiven Tun hat bzw. braucht.

D.s Ansichten und Aussagen zur Religion in modernen Gesellschaften stehen im Mittelpunkt des fünften und letzten Hauptkap.s. P. beschreibt hier D. als Bewunderer des Christentums, das er aufgrund dessen Abkehr vom religiösen, eher magischen Materialismus und seiner moralischen Qualität achtete, auch wenn er offenkundig mehr mit dem Katholizismus als dem Protestantismus etwas anfangen konnte. Zugleich stand er katholischer Hierarchie und Machtanspruch deutlich ablehnend gegenüber, was sich nicht zuletzt aus den politischen Konflikten seiner Zeit erklärt.

D.s Blick auf den religiösen Wandel und die Säkularisierung seiner Zeit ist zwiespältig. Einerseits unterstellt er ja der Religion etwas Ewiges, konstatiert aber andererseits durchaus eine „regression of religion“: Immer weniger der kollektiven Repräsentationen seien genuin religiöser Natur. D. sieht dies zwar nicht ausschließlich, aber doch zu großen Teilen durch den Siegeszug der Wissenschaften provoziert. Keineswegs könne dies jedoch in Gänze an die Stelle der Religion treten. Diese biete eine Form von symbolischem Wissen, das der Wissenschaft fremd sei, und insofern stünden beide in letzter Instanz auch nicht in Konkurrenz zueinander. P. kritisiert diese aus seiner Sicht allzu simple Annahme, dass die Wissenschaft einfach die ideellen Seiten der Religion übernehmen könne und der Religion das ganz Praktische, im Ritual sich Verwirklichende bleibe. Mindestens moralische Fragen blieben doch so bestehen und könnten von der Wissenschaft keineswegs übernommen werden.

Mit Blick auf die Zukunft hing D. ja bekanntlich sehr an der Idee eines rationalen Humanismus, ein wiederum altes französisches Projekt, das bei D. nur recht vage ausformuliert wurde. Auch wenn er hierfür nicht einmal einen einheitlichen Begriff verwandte und Widersprüche, nicht zuletzt beim Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, blieben, stellte die humanistische Idee aus seiner Sicht aber einen erfolgreichen Brückenschlag von Wissenschaft und Gesellschaftspolitik dar, der die bestehenden gesellschaftlichen Konflikte und Entwicklungen auffangen und kompensieren könne.

Den Abschluss des Buches bildet wieder eine historische Betrachtung. Das Fazit fällt dabei zwiespältig aus. Die von D. postulierte *sociologie religieuse* erlebte nach seinem Tod keine großartige Fortführung. Die „Elementaren Formen“ waren, so P., Höhepunkt und Anfang vom Ende zugleich. Der Krieg hatte zu viele seiner potentiellen Nachfolger vernichtet, viele aus der weiter bestehenden „Durkheim-Gruppe“ hatten aber auch ein zu geringes Interesse an Religion. Die D.'sche Soziologie generell, als Programm und Methode, fand jedoch weiter Verbreitung und seine Schüler akademischen Erfolg.

Aus heutiger Perspektive muss die skeptische Sicht auf die Rezeption der D.'schen Religionstheorie relativiert werden. Zwar trifft die Einschätzung von P. zu, dass D.s Thesen in Gänze ein zu großer Wurf und letztlich „zu steil“ waren. Gleichwohl aber fanden in den letzten Jahren viele seiner in den „Elementaren Formen“ formulierten Ideen eine neue Leserschaft, die sie ausgesprochen produktiv auf theoretische Fragen und empirische Phänomene anwandte (Randall Collins, Andreas Pettenkofer).

Davon abgesehen bleibt ein zweifellos positives Fazit. P. bietet sicherlich keine neue und überraschende Lektüre der „Elementaren Formen des religiösen Lebens“; vieles ist an dem orientiert, was schon Steven Lukes beschrieben hatte; mitunter fehlt eine klare eigene Positionierung zu den ausgiebig beschriebenen Debatten. Doch zugleich ist es ein auch für Einsteiger in D.s Religionssoziologie lesenswertes Buch, das theoretisch aufschlussreich ist, D. historisch verortet und selbst (inzwischen) ein Zeitdokument ist.

Leipzig

Thomas Schmidt-Lux

Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, hg. v. Gert Pickel / Kornelia Sammet. – Wiesbaden: VS-Verlag 2011. 358 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), pb. €49,95 ISBN: 978-3-531-17428-0

Die Tatsache, dass die radikalen Änderungen der Strukturen der Öffentlichkeit um 1990 herum die bedeutendsten des ausgehenden 20. Jh.s darstellen, ist nicht zu bezweifeln. Für die Menschen des Alltags und der verschiedenen Professionen standen und stehen immer noch viele Deutungsmuster zur Interpretation dieses entscheidenden Umbruchs bereit, die nicht selten mit plakativen Gegenüberstellungen arbeiten. Ende des Kommunismus – Neuanfang des Kapitalismus; Ende der Zerteilung Europas; Ende der Unterdrückung und Anfang der Freiheit usw. Zu diesen Deutungsmustern gehört auch die erwartete und ausgebliebene Renaissance der Religion und der Religiosität. In der politischen, kirchenpolitischen und pastoralen Rhetorik ist es nicht schwer, auf diese Gegenüberstellung zu stoßen und die aktualisierten Überlegungen bei der Enttäuschung zu beginnen. Für den praktischen Diskurs in Gesellschaft und Kirche mag dieser Ausgangspunkt dienlich sein, aber für die Fachanalysen von Soziologie und Theologie ist er eher eine Herausforderung, nach Verstehenshorizonten zu suchen, die die bunte und dynamische Realität genauer erfassen.

sen können. Gerade das ist das Hauptziel dieses von Gert Pickel und Kornelia Sammet hg. Buches. Bei manchen Autoren des Bandes ist der Versuch, das Thema Religion nach der Wende zu untersuchen, eine wiederholt aufgestellte Diagnose der deutschen Religionsprozesse. Vor mehr als zehn Jahren erschien der von Detlef Pollack und Gert Pickel hg. Sammelband „Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999“ (2000). Auch in anderen Publikationen in englischen Sammelbänden und Zeitschriftenbeiträgen gehen sie häufig sorgsam und feinfühlig der Frage nach, wie sich die Religiosität ändert und ob zu den bereits analysierten Dimensionen mit der Zeit noch weitere hinzugekommen sind.

Das Buch – geschrieben von insgesamt 21 Autoren mehrheitlich aus den neuen Bundesländern – besteht aus vier Teilen: I. Leitlinien und Grundfragen zur Entwicklung des Religiösen in Deutschland; II. Die Sondersituation in Ostdeutschland; III. Religiosität und soziale Lagen; IV. Religion und Politik. Die Beiträge fokussieren v. a. auf die Tendenzen der früheren DDR, obwohl gesamtdeutsche Vergleiche und Ausblicke auf die europaweiten Entwicklungen auch nicht fehlen. Die Autor/innen befassen sich einerseits mit der Analyse größerer Prozesse und fundamentaler Zusammenhänge: Markus Hero / Volkhard Krech: Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen (27–41); Detlef Pollack / Olaf Müller: Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989 (125–144); Gert Pickel: Ostdeutschland im europäischen Vergleich – Immer noch ein Sonderfall oder ein Sonderweg? (165–190); Levent Tezcan: Konzeptionelle Überlegungen zur Gegenwarts-geschichte des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam in Deutschland (293–310). Andererseits bringen mehrere Beiträge einsichtsreiche Fallbeispiele zu allen großen Themenbereichen: Peter Höhmann: Veränderungen kirchlicher Zugehörigkeit und Bindung. Eine Fallstudie aus der Region Darmstadt (103–122); Irene Becci: Religion im Aufbau der Haftentlassenenhilfe in Ostdeutschland (279–290); Thomas Schmidt-Lux: Kirchenkampf und Aulastreit. Die Debatten um den Wiederaufbau der Leipziger Universitätskirche (343–356) – um nur einige Beispiele zu nennen. Für die weitere Konzeptualisierung der Problematik von Religion in der heutigen (deutschen) Gesellschaft findet man tiefgreifende und anregend argumentierende Beiträge, wie z. B. Gert Pickel: Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich (43–77); Eberhard Tiefensee: Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung (79–101) oder Monika Wohlrab-Sahr: Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung (145–163).

In der Religionssoziologie gibt es seit den siebziger Jahren eine breite Diskussion über die Sinnhaftigkeit und Tragweite der Theorie der Säkularisierung, und das, obwohl viele namhafte Autoren auf die engen Grenzen dieser Theorie hingewiesen haben – sogar dahingehend, dass es die These, Säkularisierung sei immer noch ein oft verwendetes Modell bei der Interpretation empirischer Befunde, zu beerdigen gelte (Rodney Stark). Manche Autor/innen des Bandes – wie v. a. Pollack, Pickel, Müller, Wohlrab-Sahr – arbeiten mit dieser Theorie und sensibilisieren die Leser auch für ihre Grenzen. In der Zusammenfassung seines Beitrags schreibt Gert Pickel klar, „dass auch das Säkularisierungsmodell für sich alleine nicht ausreichend ist, um die aktuellen Entwicklungen religiöser Vielfalt in Europa zu erklären“ (187). In diesem Kap. wie auch im ganzen Band ist aber das Paradigma der Säkularisierung nicht exklusiv verwendet, v. a. die nuanciert ausgearbeiteten Fallbeispiele bedienen sich anderer Interpretationswege.

Für die Fragestellungen der systematischen ebenso wie der praktischen Theologie bietet der Sammelband gleichwohl genügend Ansätze – wenn man bereit ist, eine andere Sprache als die der Theologie zu lesen. Die Beiträge nehmen mal als zentrale Fragestellung Fragen der christlichen Weltanschauung unter die Lupe, mal exponieren sie die Facettenvielfalt der heutigen Kultur, die den provokativen Kontext für die theologischen und pastoralen Reflexionen darstellt. So u. a. die Beiträge, die v. a. den DDR-katholischen Besonderheiten nachgehen: Maria Widl: Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland. Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität (191–204) und Uta Karstein: Konflikt um die symbolische Ordnung. Überlegungen zum religiös-weltanschaulichen Feld der DDR und zur Frage einer „typisch“ katholischen Position (205–222). Die Beiträge stehen in einer ausgeglichenen Balance zwischen Außen- und Innenperspektive, darum werden Theologen und Mitarbeiter der Pastoral beim Lesen nicht das Gefühl haben, bei der Untersuchung durch einen fremden Therapeuten zu sein. Viel eher zeigen alle Beiträge ein sachgerechtes und kritisches Interesse an der Religion und auch an den religiösen Institutionen.

Viele Abhandlungen des Bandes verweisen mit eindeutiger Klarheit auf die weitgehend empirisch belegte Einsicht, dass weder die neuen Bundesländer noch das wiedervereinigte Deutschland einen speziellen Sonderfall darstellen. Die Analysen zeigen sogar, wie die vielfältigen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten die staatspolitischen Grenzen der früheren zwei Teile Deutschlands überschreiten und wie sich die Tendenzen der Religion und Religiosität durch allgemeinere – also nichtnationale und nichtstaatliche – Faktoren interpretieren lassen. Diese Befunde und Überlegungen legen eine mögli-

che Vermutung nahe, ob nicht die fachlichen Sonderbetrachtungen der früheren Ostblockländer, inklusive der DDR, doch immer mehr nur die Agonie des bereits vor mehr als zwanzig Jahren abgelauteten politischen Zweiteilungsparadigmas verlängern. Der Sammelband ist ein Beweis und auch ein wissenschaftlicher Anstoß dazu, dass neben der glücklichen Relativierung des Säkularisierungsparadigmas auch die politische Ost-West-Sichtweise deutlich kritischer zu hinterfragen ist. Die erfahrenen und die sich neu etablierenden Autor/innen des Bandes berechtigen zu der Hoffnung, dass es spätestens dreißig Jahre nach der Wende nicht mehr wichtig sein wird, über die Wende zu sprechen.

Szeged

András Máté-Tóth

Müller, Hannelore: **Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung.** Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas. – Wiesbaden: Harrassowitz 2010. 246 S. (Studies in Oriental Religions, 60), pb. € 58,00 ISBN: 978-3-447-06292-3

Mit ihrem Buch erhebt die Vf. in den Anspruch, Minoritätenforschung anhand der Darstellung der osteuropäischen Karäer als neue Forschungsrichtung in der Religionswissenschaft zu etablieren. Sie will außerdem einen „deutschen Beitrag“ zur internationalen Karäerforschung leisten, indem sie insbes. der Frage nachgeht, warum die Karäer 1938 in Berlin ihre Anerkennung als Nicht-Juden beantragten, bevor die „Rassegesetze“ galten (IXf). Obwohl sie dazu die Archivalien aus der NS-Zeit studiert hat, kommt sie zu dem Ergebnis, dass der konkrete Grund für den Berliner Antrag von 1938 unklar sei (166).

Da die Beschäftigung mit den Karäern Kenntnisse ganz unterschiedlicher Disziplinen und Sprachen voraussetzt – die Vf. in nennt zehn Sprachen (4, 6) –, haben sich Philologen und Historiker zumeist auf ausgewählte Abschnitte der Geschichte der Karäer und auf die Aneignung der jeweils erforderlichen Sprachen beschränkt. Insofern wäre ein Hinweis der Vf. in auf ihren eigenen wissenschaftlichen Kontext und ihre Sprachkompetenzen wünschenswert gewesen. Ihre Bemerkung im Vorwort, sie sei in einem Seminar des Osteuropahistorikers Hans Lemberg in Marburg auf das Thema Karäer gestoßen, hilft wenig, weil im Fall der osteuropäischen Karäer auch Kenntnisse des Hebräischen und von Turksprachen notwendig sind.

Der darstellende Teil des Buches umfasst vier Kap. Die Vf. in beginnt mit einer theoretischen Grundlegung ihres Minoritätenmodells und gibt in den beiden folgenden Kap. n einen Überblick zum Forschungsstand sowie einen Abriss der Geschichte der Karäer. Im vierten und umfangreichsten Kap. widmet sie sich der „religionshistorischen Dynamik der Karäer im 19. und 20. Jahrhundert im Osten Europas“ (78–162).

Das differenzierte Inhaltsverzeichnis erleichtert die Orientierung in den Kap. n, aber der sehr knapp gehaltene Index, der fast ausschließlich Personen- und Ortsnamen auflistet, erlaubt keine Suche nach Termini. Das Literaturverzeichnis ist sehr umfangreich (167–212). Im Anhang werden die ausgewerteten NS-Dokumente chronologisch und in Tabellenform aufgeführt, und vier der Dokumente, die den NS-Behörden zur „rassischen“ Einordnung der Karaimen – d. h. der osteuropäischen Karäer – dienten, sind im Anhang als Faksimiles abgedruckt.

Im ersten Kap. stellt die Vf. in ihr „generisches religiöses Minoritätenmodell“ (1) vor, das Genese, Assimilation und Erhalt von kleinen religiösen Gruppen umfasst. Ihre Analyse besteht aus folgenden Schritten: 1. Religionsgeographische Zuordnung; 2. Genese des Minderheitenstatus, gemeint sind die Trennung von der Stammreligion und historisch-religiöser Wandel, der auch Wandel von einer Mehrheitsreligion zur Minderheitsreligion bedeuten kann, wie das Beispiel des Christentums im Orient zeigt; und 3. Religionsgeschichtliche Entwicklungen, dargestellt anhand von exogenen und endogenen Faktoren (14). Als exogener Faktor gilt hauptsächlich die Privilegierung von Minderheiten und als endogener Faktor die Rolle religiöser Führer.

Mehrfach bezeichnet die Vf. in die Karäer als „doppelte (transterritoriale) Minorität“ (X, 1, 6, 16), ohne jedoch eine Majorität als Bezugsgruppe zu benennen. Denn innerhalb von muslimischen oder christlichen Mehrheitsgesellschaften bilden Juden eine Minderheit; innerhalb der Juden wiederum bilden Karäer gegenüber den Rabbaniten eine Minderheit; und innerhalb der Karäer bilden die osteuropäischen Karäer eine Minderheit gegenüber den heute in und außerhalb Israels lebenden Karäern.

Irrtümlich leitet die Vf. in den Namen der Karäer von der Wortform *kara'* ab (1), und nicht wie allgemein anerkannt von hebräisch *qara'* bzw. arabisch *qara'a* „lesen“. Irritierend ist außerdem, dass die Vf. in mit „Karäisch“ die Sprache bezeichnet und nicht wie üblich die Religionsgemeinschaft. Sie setzt offenbar Karäisch mit Karaimisch gleich, dem tatarischen Dialekt der osteuropäischen Karäer (4, 81, 101ff).

Die endogenen Faktoren (21–24) reduziert die Vf. in auf zwei exponierte Führer der osteuropäischen Karäer: Firkovich (1787–1874) und Szpazsal (1873–1961), obwohl der von ihr beschriebene Ansatz eher ein religionssoziologisches Vorgehen erwarten ließe. Beide Personen sind umstritten: Firkovich wird der Fälschung von historischen Dokumenten bezichtigt, die er zum Zweck

einer Frühdatierung der Karäer vorgenommen haben soll, und Szpászai gilt mit seiner Politik der Turkisierung als Vertreter einer regional begrenzten Gruppe.

Ausführlich geht die Vf.in auf die Verhandlungen der osteuropäischen Karäer mit den Nazibehörden in Berlin ein, was schließlich zur Privilegierung der Karäer als sog. Nicht-Juden führte. Sie stellt jedoch keine möglichen Gründe für diese Entscheidung zur Diskussion und erwähnt auch nicht die in der Sekundärliteratur angestellten Überlegungen zu den strategischen Zielen der Nazis – z. B. Anwerbung von Hilfstrouppen im Kaukasus – und zu der evtl. Beteiligung von Karäern an der Vernichtung von Juden. Es fehlen auch Hinweise, ob es tatsächlich Dokumente über diese Kollaboration gibt, wie es Nathan Schur behauptet (*History of the Karaites*, Frankfurt a. M. 1992, 123–125; vgl. dazu Lasker, Citonne und Ben-Shammai: „Karaites“, in *Encyclopaedia Judaica* 2, XI, 794). Zu erwarten wäre zudem eine quellenkritische Auseinandersetzung mit den Äußerungen des Historikers Walter Bussmann gewesen, der im 2. Weltkrieg die offiziellen Kriegstagebücher führte. Er schrieb in seinen „Notizen über die Karaimen“ zu den strategischen Zielen der Nazis, dass die Karäer bereits „unter Russen Bürgerrecht genossen haben und mit Rücksicht auf die Kaukasuspropaganda belassen (werden) müssten.“ (in: *Deutsche Frage und europäisches Gleichgewicht*. Festschrift für Andreas Hillgruber, Köln 1985, 229–240, hier 238f). Allerdings heißt es dort weiter, dass Anfang Dezember 1941 6000 Personen „liquidiert“ wurden: Krimtschaken – gemeint sind damit die Karäer auf der Krim – zusammen mit Juden und „Zigeunern“. (240) Die Nationalsozialisten hielten sich also nicht immer an die den Karäern versprochene Verschonung.

Das vorliegende Buch bietet eine Fülle von Fakten und Gedanken, aber das Verständnis dieser komplexen Materie wird wegen unzureichender Definitionen und durch gewagte Formulierungen nicht gerade erleichtert, bspw. wenn die beiden karäischen Führer Firkovich und Szpászai als „persönliche Geschichtskoeffizienten“ (5) bezeichnet werden. Ähnlich missverständlich sind Begriffe wie „religiöses Minoritätenmodell“ oder „religiöse Minoritätenforschung“ (X, 3, 25). Ein Lektorat hätte hier sicher geholfen.

Die Vf.in wendet ihre eigene Terminologie nicht stringent an. Die theoretische Herleitung der zentralen Begriffe „exogene und endogene Faktoren“ überzeugt nicht, wenn v. a. Übersichtlichkeit als Kriterium für deren Anwendung gelten soll (17). Wenn die Karäer hier als typisches Beispiel für die Entstehung und Entwicklung einer religiösen Minderheit dargestellt werden und ihre Geschichte als „singuläre religiöse Emanzipation“ (4) charakterisiert wird, lässt sich diese Singularität nur behaupten, weil hier keine weiteren Minderheiten zum Vergleich herangezogen werden. Die leitende Frage, ob es einen historischen religiösen Minoritätentypus gibt (25), bleibt somit offen. Ein Minoritätenstatus trifft u. a. auch auf die von ihr erwähnten Samaritaner zu (1f), mit denen sich der Rez. im Seminar für Semitistik und Arabistik an der Freien Univ. Berlin befasst. Dort werden seit Jahrzehnten die Minderheiten im nahöstlichen Raum und ihre Sprachen und Literaturen erforscht.

Trotz dieser Kritikpunkte halte ich das Buch für eine lohnende Lektüre, weil hier detailliert die Überlebensstrategien einer Minderheit dargestellt werden, die in den Diskursen über die Verbrechen der Nationalsozialisten bislang wenig Beachtung gefunden hat.

Berlin

Gerhard Wedel

Kovacheva, Eva: Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre. – Marburg: Tectum 2011. (XIX) 307 S., kt € 34,90 ISBN: 978-2-8288-2638-0

Die zu besprechende Arbeit von Eva Kovacheva ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die im Fachbereich Ev. Theol. an der Philipps-Univ. Marburg im Jahr 2010 verteidigt wurde. Der Gesamttext enthält fünf Kap. mit einem breit gesetzten Themenspektrum rund um die neuzeitliche religiöse Bewegung der Weißen Bruderschaft (bulg. Бялото Братство) – im Weiteren WB –, die dank der philosophisch-religiösen Lehre des bulgarischen Charismatikers Petăr Konstantinov Dănov (bulg. Петър Константинов Дънов) (1864–1944), der unter seinem spirituellen Namen *Beinsa Duno* verehrt wurde, in den späten 1890er Jahren ins Leben gerufen wurde. Bis heute hat diese religiöse Gemeinschaft Anhänger sowohl in Bulgarien als auch weltweit. Die Anhängerzahl ist statistisch schwer einzuschätzen, in Bulgarien selbst ist sie jedoch eine der größten neureligiösen Gemeinschaften, deren Gesamtzahl allerdings kaum ein Prozent der bulgarischen Bevölkerung übersteigen dürfte.

K. arbeitet im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Forschung, wobei sie ihre Aufmerksamkeit überwiegend auf die Figur des Gründers und seine theologischen Ausarbeitungen richtet.

Das erste Kap. widmet K. der Biographie von Petăr Dănov sowie früheren und späteren Entwicklungen der WB. Sie berichtet, dass D. in einer vom bulgarisch-amerikanischen Methodismus geprägten Umgebung aufwuchs (4f) und später auch als Pfarrer und Prediger in Svistov tätig war (5). Nach sieben Jahren

der methodistischen Ausbildung und dem universitären theologischen Studium in den USA kehrte er nach Bulgarien zurück. Laut K. trat D. schon in den USA in Kontakt mit zahlreichen esoterischen und neureligiösen Gruppen. Bei seinen öffentlichen Auftritten erläuterte D. anfangs christliche theologische Themen und Wissenschaft (11). Laut späterer Hagiographie erhielt er im Jahr 1897 eine mystische Offenbarung von Jesus Christus (12). In der ersten Dekade des 20. Jh.s bekam er durch seine Publikationen und öffentliche Arbeit eine breite Anhängerschaft in den bulgarischen Großstädten. Seit den 1930er Jahren begann die WB ihre Verbreitung auch im Ausland (35).

Im zweiten, dem umfangreichsten Kap. der Studie analysiert die Forscherin die religiöse Praxis und die diversen Tätigkeiten der Bewegung, und zwar: Anhängerversammlungen unterschiedlicher Arten, Lektorien oder „okkulte Schulen“, experimentelle Siedlungen. K. beschreibt auch die Gebetspraxis sowie gemeinsame Rituale mit ihren Strukturen und Sequenzen, musikalische, vokale und tänzerische (paneurythmische) Übungen, von denen viele von D. persönlich erfunden wurden. Außerdem fixiert sie Besonderheiten der Umgangsformen, Kleidung, festliche Aktivitäten, Symbole (leider ohne das visuelle Material in ihre Studie zu integrieren) sowie Gesundheitslehre und Pädagogik.

Das dritte und das vierte Kap. präsentieren die Akteure und die Mechanismen der Verbreitung der Bewegung in Bulgarien und entsprechend im Ausland. Die größte Popularität D.s entstand dank der Mission eines der jüngeren Schüler, Mikhail Ivanov, bekannt als Omraam Mikael Aïvanhov (1900–1986), der 1948 in Frankreich die Muttervereinigung für heutige im Ausland wirkende Gruppen, *Fraternité Blanche Universelle*, gründete (202). K. schließt ihre Studie mit dem fünften Kap. ab, das die innere Perspektive der Lehre D.s in den Fokus stellt, die u. a. die Analyse der Verknüpfung zwischen dem okkult-theosophischen Rassenmythos und dem Christentum sowie millenaristische Ideen über eine Sondermission der slawischen Völker enthält.

K.s Absicht wurde im Vorwort als die „erste umfassende religionswissenschaftliche Untersuchung zu diesem Thema“ (xix) erklärt. Im Folgenden versuche ich eine kritische Auseinandersetzung aufgrund der oben zitierten Aussage. K. strebt einen Versuch des Aufbaus einer religionswissenschaftlichen deskriptiven Matrice an, die sich in der Fülle der Ideen-, Ritual- und Institutionsdimensionen findet. Letztere sind auch ins historische Licht gerückt und sollen laut K.s Vorhaben diachronisch analysiert werden. Diese beiden Ziele an sich sind schon eine erhebliche Herausforderung für einen Religionsforscher, der allein ein einzelnes Phänomen innerhalb dieser diskursiven Gesamtheit untersuchen würde. Den Begriff „religionswissenschaftlich“ in dem Zitat kann man nur bedingt annehmen (lediglich im Sinne von „nicht-konfessionell, agnostisch“), da die Struktur der Arbeit eher auf die ausgeprägten theologischen und religionsgeschichtlichen Interpretationsmodelle in der Beschreibung neuer religiöser Bewegungen reflektiert. Dies verraten auch die gewählten fachlichen Termini (z. B. geht es um den „Kult“ [69], einen Begriff, der etwa durch das wertneutrale „religiöse Praxis“ ersetzt werden kann). Außerdem ist aus religionswissenschaftlicher Sicht das Fehlen abschließender Reflexionen unerklärbar, insbes. derer, die K.s Arbeit in den Kontext jüngster wissenschaftlicher Diskussionen über neue religiöse Gruppen christlicher Herkunft oder informelle spirituelle Bewegungen in Osteuropa stellen sollen. Auch die geschichtlichen Entwicklungen erfordern aufgrund der im ersten und vierten Kap. dargestellten Dynamiken eine fundierte abschließende Systematisierung. Die auf die rituellen und therapeutischen Praktiken orientierte synthetische Lehre D.s weist auf bestimmte Parallelen zu anderen neuzeitlichen religiösen Bewegungen wie Gurdjieff- oder wohl theosophische und anthroposophische Gruppen hin. Dies würde das Problem der Mitgliedschaft (181f) etwas entschärfen, da viele Anhänger als spirituelle Sucher definiert werden können. Dies und andere formale Defizite sind zu bedauern, da K. an vielen Stellen ihrer Arbeit klar zeigt, von welchen intellektuellen und spirituellen zeitgenössischen Ressourcen der Meister D. inspiriert wurde. Hinsichtlich der Publikationszeit kann man K.s Werk in der Tat als bahnbrechend und einmalig in der westlichen Religionsforschung bezeichnen (was sich schon seit 2010, mindestens in Deutschland, ändern soll). Die größte Zahl wissenschaftlicher (aber nicht immer im wissenschaftlichen Sinne streng analytischer) Arbeiten über die Dănov-Bewegung gehört in den bulgarischen Sprachbereich; mit Ausnahme einiger Randreferenzen gab es in westlichen Sprachen keine Publikationen darüber. Die Stärke des Buches ist zweifellos die weitgespannte Präsentation bulgarischer Primärquellen – insbes. das zweite Kap. bietet eine eindrucksvolle Fülle an publiziertem Material, das auch für komparative und didaktische Ziele gut geeignet ist. Die theologischen Konstruktionen D.s über die Mission und die Essenz seiner Bewegung aufgrund zweier Primärquellengruppen – D.s eigene Werke und die Schriften seiner Anhänger (die irreführend als „Sekundärliteratur“ bezeichnet wurden) – sind auch im fünften Kap. ausführlich diskutiert. Man erfährt viele wichtige Details, die Besonderheiten der theologischen Ansichten D.s hervorheben; so z. B. die Bemerkung,

dass der Meister ganz im Sinne der Theosophie aus der „neuen Lehre“ keine Religion und keinen Kult machen wollte, sondern in ihr einen freiwilligen und „organischen“ Lebenspfad sah (179). Auch die Idee einer spirituellen Genealogie der WB vom neuerfundenden Orphismus und Bogomilismus verschärft der Originalgedanke D.s über die slawischen Wurzeln der Lehre (235). Wichtig erscheinen mir auch semantische Transformationen christlicher und esoterischer Begriffe und Symbole innerhalb der „neuen Lehre“ (xvi). Die Studie ist geeignet für eine generelle Vorstellung über diese moderne, transnationale Bewegung mit mehr als einhundert Jahren Geschichte und kann als ein Ausgangspunkt für weitere akademische Fragestellungen gelten, von denen die spannendsten nach wie vor in der komparativ angelegten religionswissenschaftlichen Forschung entstehen.

Heidelberg

Anna Tessmann

Wilke, Annette / Moebus, Oliver: Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 1112 S. + 1 Audio-CD (Religion and Society, 41), geb. € 159,95 ISBN: 978-3-11-018159-3

Religionsästhetik gehört zu den jüngeren wichtigen Forschungsfeldern in der (bislang v.a. deutschen) Religionswissenschaft und rückt Bedeutungen, spezifische Wirkungen und Dynamiken von sinnlichen Wahrnehmungen in den Fokus der Untersuchungen. Dabei wird v.a. die durch Prozesse wie Materialisierung, Verkörperung und Versinnlichung (z.B. eben auch Verklanglichung) wahrnehm- und greifbare religiöse Symbolik in ihrer (kollektiven) Wirkung thematisiert und erforscht. Die vorliegende Publikation basiert auf dieser und auf der Prämisse, dass unterschiedliche kulturelle Wahrnehmungshierarchien bestehen, und belegt differenziert an in Qualität und Quantität eindrucksvoll gewählten Beispielen, welche Rolle Sonalität neben Oralität und Literalität in hinduistischen Traditionen innehatte und gegenwärtig weiter innehat. Damit untersucht diese ästhetische Kulturgeschichte erstmals überhaupt detailliert Klangwahrnehmung und -deutung im Hinduismus.

Das Werk ist in zwei ausführliche Hauptabschnitte gegliedert, Methodologie und Geschichte, und wird von einer CD mit Hörbeispielen begleitet. Die erste Sektion führt in das Feld Religionsästhetik ein und entwickelt aus diesem theoretischen Rahmen und unter differenzierter Einbeziehung des indologischen Forschungsdiskurses v.a. zu Sanskrit-Hinduismus den eigenen Ansatz zur Untersuchung des sensorischen, performativen Charakters von Texten und der kulturellen Wahrnehmung von Klang. Es wird die These aufgestellt, dass Klang als eines der Schlüsselmedien für kulturelle Repräsentation und Reproduktion und damit als Schlüssel zu indischer Kultur und insbes. Sanskrit-Hinduismus überhaupt zu sehen ist. Sonalität wird dabei als kulturelles Muster in einer „phonozentrischen Lebenswelt“ (44) begriffen. Im Abschnitt Methodologie wird weiter die theoretische Basis des Konzeptes Kommunikation in extenso diskutiert, um folgend die eigenen Untersuchungen zu verorten und das eigene Konzept von Kommunikation zu definieren. Dieses betont die Klangaspekte von Texten („sounding texts“, 18) sowie die Ästhetik und „acoustic embodiment“ (44) von Texten in Performanz und bezieht also auch Erfahrung und Wahrnehmung, emotionale Aspekte und subjektive Sinne ein. Dabei finden soziologische Ansätze wie die von Luhmann, Knoblauch und Schütz (1–79), Ritualstudien wie die von Staal und Krämer (88–91) sowie Literatursemiotik und Wahrnehmungsästhetik – wie von Jakobson und Eco diskutiert (79–87) – Berücksichtigung, um eine Typologie von zwei Hauptformen akustischer Frömmigkeit („acoustic piety“, im Werk definiert und umfassend diskutiert 91–125) zu entwickeln. Akustische Frömmigkeit wird hier als regelbestimmt oder als erfahrungs- und performanzbestimmt (in der Erfahrung religiöser Klänge als „total representation“, 19) diskutiert.

Ein zweiter Schwerpunkt im Abschnitt Methodologie öffnet die Untersuchungen für den spezifischen hinduistischen südasiatischen Kontext. Ausgehend von der Frage, wie alleinstandend oder einzigartig Ausprägungen, Nutzungen und Wirkungen von Sonalität, Oralität und Literalität im hinduistischen Indien stehen, werden religions- und kulturübergreifende Vergleiche und Bezugsetzungen reflektiert. So widmet sich Kap. 1.6 ausführlich einem sowohl text- als auch klangbasierten Vergleich von sog. Buchreligionen mit dem alten Indien und argumentiert und belegt an umfangreichen Beispielen, dass die sonische Rezeption von heiligen Schriften in den sog. Buchreligionen ebenso wenig fehlt wie Verinnerlichung und Verinnerlichungstechniken (welche häufig lediglich Schriftkulturen und dem lautlosen Lesen zugeschrieben werden) im alten Indien. Folgend stehen Diskussionen von Oralität und Literalität, so unter kritischer Bezugnahme auf die Thesen von Goody und Ong (175–207), und von Medienpraxis als Ästhetikpraxis, so unter Bezug zu Reckwitz (207–225). Diese bilden den Ausgangspunkt für detaillierte Vergleiche von Ästhetikstilen und Diskursformationen von wissenschaftlicher und philosophischer Literatur im alten Indien und Europa in Kap. 1.8. Den ersten Hauptabschnitt abschließend werden Symbolformen als kulturelle Medien diskutiert, basierend auf theoretischen Überlegungen von Cassirer (267–278). Aus der folgenden Erläuterung wichtiger hinduistischer Symbolformen in Bezug auf Klang und Text wird die

nachvollziehbare These entwickelt, dass partizipierende und emanzipatorische Weltorientierungen (verstanden als heuristische idealtypische Leitdifferenz) im historischen Verlauf jeder Kultur variieren, so auch im Verlauf der indischen Klanggeschichte.

Der vorrangig theoretische erste Hauptabschnitt wird in der zweiten, mehr als doppelt so umfangreichen Sektion des Werkes, benannt „Geschichte“, mit einer eindrucksvollen Fülle an Belegen und Beispielen ergänzt und verifiziert. Der detailliert reflektierte theoretische und methodische Rahmen erfährt hier eine profunde, fast enzyklopädische Anreicherung mit Materialien und Zeugnissen, ohne jedoch im Mindesten auf das Niveau einer bloßen Materialsammlung abzugleiten. Vielmehr werden die ausnehmend dichten Darstellungen mit einer großen Liebe zum Detail weiter reflektiert und diskutiert. Die diskutierten Thesen werden zudem prinzipiell sehr gründlich mit sorgfältig in Entwicklungskontexte eingebetteten Beispielen belegt.

Erklärmaßen diskutiert die vorliegende Publikation die ästhetische Kulturgeschichte des Sanskrit-Hinduismus; der Abschnitt „Geschichte“ stützt sich folgerichtig auf Sanskritliteratur vor dem Aufstieg der Regionalsprachen um etwa 1500. Angestrebt wird ein „sensorisches Profil“ (31) der Klangwahrnehmung in Indien, unter Berücksichtigung des reichen sonischen Symbolismus wie z.B. des Klang- und Vibrationssymbolismus, der als Basis des Universums in tantrischer Metaphysik und Kosmologie gilt (Kap. 5). Der Terminus Sonalität wurde dabei gewählt, um die Relevanz von sonischer Wahrnehmung, Phonozentrität und Vokalsymbolismus trotz reicher Schrift- und visueller Kultur anzuzeigen – in Indien schlossen sich Oralität und Literalität nie aus. Dies wird dann auch unmittelbar vom ersten Kap. des Hauptabschnitts „Geschichte“ an deutlich. Der *Veda* wird hier, den historischen Teil einleitend, als Grundmodell für sakrale Sprache und sakralen Klang bis in die Gegenwart vorgestellt, als „cultural memory“ par excellence (22). Dabei wird auch in diesem Kap. wieder ein bemerkenswertes Charakteristikum der vorliegenden Publikation deutlich. Wie in anderen Passagen, die z.B. wesentliche religionswissenschaftliche Kategorien wie Institutionalisierung (47f) oder Individualisierung (48f) im spezifisch hinduistischen Kontext verorten und diskutieren, erfolgen auch hier notwendige Kontextualisierungen. So wird am Beispiel *Veda* als *cultural memory* auch die grundlegende spezifische Bedeutung von historischer und überlieferter Geschichte für den Hinduismus ausführlich reflektiert (347–358). Die anhaltende Bedeutung des *Veda* wird dann in Kap. 3, „Composition and Decomposition“, weiter verdeutlicht, welches die Glorifizierung des *Veda* und die Bedeutung vedischer und vedisch beeinflusster Texte auf Entwicklungen akademischer Disziplinen wie Grammatik und Theatertheorie in nachvedischer Zeit zum Inhalt hat. Daran anschließend werden in Kap. 4 Entwicklungen in der sog. klassischen Epoche des Hinduismus, im Gupta- und Nachguptazeitalter, thematisiert. Die Zusammenhänge zwischen linguistischer Theorie, linguistischer Philosophie und einer poetischer Sprache inhärent geglaubten suggestiven Macht in dieser Epoche werden offengelegt, um nachfolgend detailliert tantrische Mantras und den Klangsymbolismus in tantrischen Traditionen zu diskutieren. Das Werk abschließend und die zuvor diskutierten Inhalte zusammenführend, werden zuletzt Terminus und Konzept des *Nāda-Brahman* („Schall-Brahman“) in südasiatischer und westlicher Rezeption analysiert. An diesem Beispiel werden dann auch Bedeutung und Einfluss von Klangwahrnehmung und -deutung, also von Klangästhetik, im Sanskrit-Hinduismus über den südasiatischen Kontext hinaus thematisiert.

Die vorliegende Publikation untersucht die ästhetischen und performativen Charakteristika der hinduistischen Sanskritliteratur sowie ihre Funktionen und Auswirkungen ebenso wie Schlüsselquellen für Sprache und akustische Frömmigkeit („acoustic piety“) inklusive deren symbolischer Formen, welche als Basis für intersubjektive Kommunikation verstanden werden. „Sanskrit-Hinduismus ist eine Kultur des Klanges, die entsprechende Ästhetikformen von Subjektivität bildete, die historisch auf verschiedene Weisen entwickelt wurden.“ (214) Da das Medium der Sprache hierbei zentral diskutiert wird, nehmen folgerichtig auch Erörterungen von Literaturtheorie und Linguistik einen prominenten Platz in der Publikation ein. Anerkennend hervorzuheben ist u.a., dass „Sound and Communication“ im Unterschied zu den meisten vorherigen Arbeiten zur Religionsästhetik dabei auch indigene Theorien integriert. So wird eine nicht zuletzt auch für das noch junge religionswissenschaftliche Forschungsfeld sicher wegweisende angewandte Religionsästhetik in einem angemessenen kontextualisierten Rahmen entwickelt, unter Berücksichtigung auch indischer Sprach-, Ästhetik-, Theater-, Poetik- und Musiktheorien. Die in der Breite der Themen und in der Gründlichkeit der angeführten Belege fast schon enzyklopädischen Charakter tragende Publikation stellt damit eine wahre (sonisch-)ästhetische Kulturgeschichte des Sanskrit-Hinduismus dar.

Bremen

Xenia Zeiler

Keel, Hee-Sung: Meister Eckhart. An Asian perspective. – Leuven: Eerdmans 2007. 319 S. (Louvain theological & pastoral monographs, 36), pb. € 22,00 ISBN: 978-0-8028-6255-6

Das monumentale Werk der komparatistischen Eckhartforschung, Rudolf Ottos „West-östliche Mystik“, ist von der Überzeugung getragen, dass sich in der Mystik gewaltige „Urmotive“ der menschlichen Seele

regen, die „als solche ganz gleichgültig [...] gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse“ sind. Hee-Sung Keel teilt diese Überzeugung ebenfalls: Mystische religiöse Erfahrungen seien unterschiedliche Antworten zu ein und derselben letzten Wirklichkeit. Alle wahren Mystiker kletterten auf denselben Berg, allein ihre Wege seien verschieden. Der Gipfel des Bergs ist nach ihm die „divine-human unity“, um die es auch der humanistischen Mystik Meister Eckharts geht. Die Unzufriedenheit mit dem traditionellen Konzept des christlichen Gottes hat den Autor zu E. gebracht, der mit dem *Nicht-Gott* von den Menschen eine radikale Revision des Glaubens gefordert hat. Für K. ist es wichtig, dass E. nicht die Schöpfung, sondern die Geburt in die Mitte seiner Mystik gesetzt hat, weil die letztere den Menschen zur letzten Wirklichkeit der Welt, zur *divine-human unity* führen kann. E.s Antithese zum christlichen Dualismus solle daher die Krisensituationen der Weltreligionen in moderner Zeit lösen und die Kluft zwischen westlicher und östlicher Religion überbrücken. Das Interesse des Lesers richtet sich dann sicherlich auf die Frage, wie der Dialog des mittelalterlichen abendländischen Mystikers und der asiatischen Gedanken dabei helfen kann.

Man wundert sich, wie gut der Forscher des koreanischen Zen-Meisters Chinul und des japanischen Religionserneuerers Shinran mit der westlichen Mystik vertraut ist. Seine tiefe Einsicht in die E.schen Gedanken überzeugt uns davon, dass der Autor für die Vergleichende Religionswissenschaft gute Voraussetzungen besitzt.

Ich nenne stichwortartig die Urmotive, die K. bei beiden Religionen herausfindet: Die Gelassenheit bestimmt mit dem taoistischen Begriff *Wuwei* (Nicht-handeln) die antiegotistische Daseinsform des Menschen (173). E.s Forderung zum Gott-verlassen um Gottes willen findet im radikalen Aufruf des chinesischen Meisters Linji „Tötet den Buddha, wenn ihr ihn trefft“ Resonanz (264). Die Lehre E.s von „Etwas Ungeschaffene[m] in der Seele“ findet ihre Entsprechung bei Śāṅkaras „*Ātman*“, der als univoke Erscheinung des namenlosen, weislosen *Brahmans*, als reine Vernunft der Seele innewohnt (151). Die antiken Zen-Meister Huineng und Shenhui zielten wie E. auf die Errichtung einer Sozialethik, die nie auf den Umgang mit der Welt verzichtet (286). K. vergisst auch nicht, auf die Problematik von „Sprache und Mystik“ einzugehen. Asiatische mystische Religionen haben dazu widersprüchliche Aspekte. Sie liefern sich einerseits nicht dem ekstatischen Raptus aus, sondern sie setzen auf die meditative Selbstreflexion wie *Samādhi* des indischen Yogas. Dieser Aspekt entspricht dem Grundprinzip der spekulativen Mystik E.s. Daher denkt K. wie Otto, dass beide Religionen für die Verbindung von Spiritualität und Dogma ihre eigene Metaphysik entwickelt haben. Andererseits sind die asiatischen Religionen der Sprache gegenüber sehr misstrauisch. Wie die christliche Mystik fordert auch der Zen-Buddhismus, die Grenze des Sprechens zu überschreiten, bei einem die Wahrheit durch eine plötzliche Erleuchtung (*dunwu*) zuteil wird.

Nach K. können die Fragen, die von der Eckhartforschung bisher nicht gebührend beantwortet wurden, unter der vergleichenden Perspektive besser geklärt werden. Der Gegensatz zwischen trinitarischem und namenlosem Gott entspricht z.B. der unterschiedlichen Gottesauffassung zwischen asiatischem Pantheismus und christlicher Theologie. Während das Durchbrechen, das den Menschen durch eine absolute Selbstaufgabe zum nicht-personellen oder super-personellen Abgrund Gottes führt, von Zen-Forschern wie Shizuteru Ueda als die höchste Stufe der mystischen Erfahrung betrachtet wird, sehen christliche Theologen die Gottesgeburt in der Seele im Kern der E.schen Mystik gelegen, weil die Inkarnation jeden nachfolgenden Heilsplan vervollkommenet. Der Autor entschärft diese Kontroverse dadurch, dass er behauptet, dass das Durchbrechen und die Gottesgeburt weder in der temporalen noch in der hierarchischen Ordnung stehen, sondern beide in der dualen Bewegung der Seele repräsentiert werden. Die dynamische Mystik E.s lässt den Menschen Gott nicht in einer statischen Seinsphase begreifen, sondern sie mobilisiert ihn in den werdenden Zirkel von Ausfluss und Rückkehr. Auch für Buddhisten ist die Absolutheit eines göttlichen Seins fremd. Wie E. sehen Hindus und Taoisten Gott und Welt als eine organische Einheit an. In dieser Dynamik sieht der Autor die Kraft, die die stagnierende Situation der modernen Religionen aufbricht.

Nach K. stehen Buddhismus und Meister Eckhart hinsichtlich der Überwindung des Dualismus miteinander im Einklang. Asiatische Religionen schließen die Kluft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen und schreiben allen Lebewesen ohne Vorbehalt die Heiligkeit zu. Dieser Ansicht scheint zwar der in Avignon verurteilte arianische Satz E.s, der gute Mensch sei der eingeborene Sohn Gottes, näher zu stehen, der Dominikaner vermeidet aber ganz ausdrücklich die pantheistische Gefahr mit der Einschränkung „inquantum bonus“, die, anders als der buddhistische Fatalismus, den Menschen zur intellektuellen Übung und zur Einsicht in die Gnadentheologie auffordert. Auch Otto warnte davor, E. mit dem Pantheismus gleichzusetzen. Nach ihm ist die Seele überhaupt nur Gotteserkenntnis, indem sie an der Selbsterkenntnis Gottes partizipiert. Sie ist der Sohn Gottes nur dadurch, dass sie am Sein Gottes teilhat. E. ziele gar nicht auf die Vergöttlichung der Kreatur, sondern auf den „Theopantismus“, der eine besondere „exzessive Gnadenlehre“ ausdrücke (Otto, 229–231). Auch E.s Forderung zur Überwindung der Mannigfaltigkeit der Welt lässt Huayans affirmative Definition der Welt als Ineinander-Dringen der Phänomene nicht zu. Seine Sozialethik fordert ausdrücklich die dialektische Entwicklung der Seele vom naturhaften Zustand zum vernünftigen, gnadenhaften Status. Hierin hegen beide Religionen andere Menschenkonzepte.

Asiatische Meister und der deutsche Meister stimmen in der Humanisierung Gottes und in der Vergöttlichung der Menschennatur überein (300). Die Menschennatur ist im Konfuzianismus die vom Himmel geschenkte Sittlichkeit und im Hinduismus das Licht des reinen Gewissens. Der Mahāyāna-Buddhismus definiert sie als die allen Lebewesen innewohnende Buddha-Natur, nämlich als *Benjue* (Ursprünglich-Erleuchtetsein), und unterscheidet sie vom *Shijue* (gewonnene Erleuchtung). Das *Benjue* geht dabei dem *Shijue* voran, weil man jedenfalls erkennt, wenn man durch die spirituellen Übungen erleuchtet wird, dass man von Natur aus erleuchtet ist. In dieser Zweistufenlehre sucht K. eine bestimmte Parallelität zur Dreistufenlehre E.s, nämlich das Zeugen des Sohnes Gottes in der Trinität, die Inkarnation in Christus und die Geburt des Gottessohns in der menschlichen Seele. Hier haben aber Ost und West Dissonanzen, weil sich der westliche Mystiker für den Urzustand des Menschen – sei es die Erbsünde, sei es ein engelgleiches Wesen – kaum interessiert. Für ihn ist die Individualisierung des historischen Heilsereignisses durch das Intellektvermögen wichtiger, während für Buddhisten das dialektische Denken weniger bedeutend war.

Am Schluss seines Buches gesteht der Autor, dass er nur der Hälfte des E.schen Gedankens Rechnung getragen und die andere Hälfte der trinitarischen Theologie nicht berücksichtigt hat, in der E., eher als Scholastiker denn als Mystiker, sein dualistisches Denkschema festhält. Die auf den ersten Blick mystisch klingenden Lehren E.s sind in der Tat von metaphysischen Denkprozessen getragen. Dafür noch ein Beispiel: K. kritisiert, dass westliche Forscher bisher der Meditationsmethode des Mystikers nicht gebührend Rechnung getragen haben, obwohl er an manchen Stellen seine spirituelle Übung erwähnt. Seine Forderung eines *wol warnemen des menschen inwendicheit* ähnelt der buddhistischen *vipasyana*-Meditation, die durch introspektive Selbstbeobachtung die Realität der Natur ergreifen kann. K. zitiert dafür eine Stelle aus den Reden der Unterscheidung: „*Er [der Mensch] muoz lernen diu dinc durchbrechen und sīnen got dar inne nemen und den kreftlicke in sich können erbilden in einer wesentlichen wise*“ (DW V, 207, 8–9). Der Autor hat die Stelle richtig verstanden, als er „erbilden“ als „to make the image (Gods) grow“ übersetzte. Dieser Begriff gehört zur Analogielehre E.s und bildet einen wesentlichen Teil seines Denkens. Er hat aber mit introspektivem Imagetraining wenig zu tun, sondern er kommt aus dem aristotelischen *Habitus*. Deshalb erklärt E. den Begriff mit dem Beispiel der Schriftübung: Der Mensch muss seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen, bis er *ledlichen und vrlichen* schreiben kann. Dies erinnert uns an die Nikomachische Ethik, in der Aristoteles die sittliche Ausbildung mit dem Üben auf einem Musikinstrument gleichsetzt (NE 1103 b). Das *wacker wā vernünftigez würllichez wizen* ist bei E. daher nicht nur die introspektive Meditation, sondern auch die Voraussetzung für das ethische Verhalten im Zustand des mit Gott Durchgeformtseins.

Obwohl der Autor an manchen Stellen historische Forschungsergebnisse nicht berücksichtigt, gelingt es ihm, einen bisher unsichtbaren Horizont sichtbar zu machen, der nicht als Grenze zwischen der westlichen und der östlichen Geisteswelt steht, sondern beide als transgressive Union aufeinander beziehen kann. Die vergleichenden Recherchen K.s können uns sicherlich eine breitere Perspektive zur Frage nach dem wahren religiösen Menschen vermitteln.

Tokyo

Yoshiki Koda

Religion und Gesellschaft

Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte, hg. v. Adrian Loretan. – Zürich 2011. 448 S. (Religionsrechtliche Studien, Teil 2), geb. € 51,00 ISBN: 978-3-290-20066-4

Wie kann in einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat das friedliche Zusammenleben von Menschen, die in – teils konträren oder einander gar feindlich gesinnten – (religiösen wie atheistischen) Wahrheitssystemen beheimatet sind, gesichert werden? Wie geht der liberale Rechtsstaat mit den Wahrheitsansprüchen der Religionen um, in welchem Verhältnis steht die Religionsfreiheit zu den anderen Grundrechten der Verfassung?

Diesen Fragen widmen sich die Beiträge internationaler Autoren unterschiedlicher Professionen in dem von Adrian Loretan hg. Werk „Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte“, dem zweiten Band einer zweibändigen Reihe von religionsrechtlichen Studien.

Das Buch gliedert sich – nach zwei einleitenden Essays – in vier Teile. Im ersten, die historischen und philosophischen Grundlagen der Grundrechte beleuchtenden Teil zeichnen zunächst *Christoph A. Spenlé* und *Simon Mugier* die historische Entwicklung der Menschenrechte nach. Die zunehmend hervorgehobene Stellung des Individuums auf Kosten des Kollektivs sei zugleich unverzichtbare Grundvoraussetzung wie auch größte Herausforderung für die Entwicklung und Akzeptanz von Menschenrechten. Notwendig sei es, verlässliche Mechanismen zu entwickeln, um die rechtliche Umsetzung und Einhaltung der Menschenrechte überwachen und ggf. durchsetzen zu können. *Robert P. George* zeigt ein naturrechtliches Verständnis der Menschenwürde auf. Die natürliche, wennleich stets unvollkommene menschliche Fähigkeit zur Vernunft sei fun-

damental für ein allgemeines Verständnis von Menschenrechten, das auch bei ungleichen religiösen Auffassungen von allen Menschen geteilt werden könne. *Janne Haaland Matlary* propagiert die These, dass eine rationalistische Position für das Menschsein schlechthin konstituierend sei. Es gebe einige angeborene grundlegende Werte, über die sich alle vernünftigen Menschen einig seien und auf denen die meisten der in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verankerten Rechte beruhten.

Der zweite Teil eröffnet einen juristischen und politologischen Blick auf die Religionsfreiheit im Kontext der (anderen) Grundrechte. *Kurt Seelmann* arbeitet die verschiedenen Gehalte des Menschenwürde-Schutzes – Statusgarantie, Diskriminierungs- und Demütigungsverbot – heraus und betont deren tragende Funktion für die Rechtsordnung. Während hinsichtlich der Statusgarantie und des Diskriminierungsverbotes eine Einordnung in rechtliche Denkfunktionen nicht schwerfalle, verlange das traditionell eher der moralischen Sphäre zugeordnete Demütigungsverbot dem Recht neue Entwicklungen ab. Sowohl *Felix Hafner* als auch *Dorothee de Nève* betonen in ihren Beiträgen, dass die Religionsfreiheit innerhalb des Kontextes der Menschenrechte keine substantiell-systematische Vorrangstellung genießt. Nicht nur die Garantie, sondern auch die Begrenzung der Religionsfreiheit stelle in einer Demokratie eine Notwendigkeit dar. Im Konfliktfall sei auf die Methode der „praktischen Konkordanz“ zurückzugreifen, die auf eine Harmonisierung gegenläufiger Prinzipien ziele, ohne ein Prinzip zugunsten des anderen gänzlich preisgeben zu müssen. Demokratie sei kein statischer Zustand, sondern ein Prozess, der einer kontinuierlichen Aushandlung von „gemeinsamen Spielregeln“ bedürfe. *Dieter Kraus* widmet sich dem zunehmend an Bedeutung gewinnenden Aspekt der Religionsfreiheit im europäischen Recht. Er plädiert angesichts der starken kulturellen Bezüge von Religion dafür, den einzelnen Mitgliedsstaaten bei der Ausgestaltung und Handhabung religionsbezogener Regelungen Beurteilungsspielräume zu belassen und die EMRK als Mindeststandard zu verstehen. Einen Einblick in die innerislamische Debatte über Menschenrechte in islamisch geprägten Ländern und die Frage, ob und inwieweit Rechtsstaatlichkeit in einer islamischen Republik möglich ist, liefert *Parinas Parhisi* in zwei Beiträgen. Sie präsentiert die Theorien dreier iranischer Denker, die für eine zeitgemäße, mit einer modernen Gesellschaft vereinbare Interpretation des Islam eintreten. Dieser inneriranische Diskurs führe trotz dargestellter Schwächen und Widersprüche zu einer allgemeinen Aufklärung über Menschenrechte, die mittel- und langfristig einen Wandel der tradierten und religiös überlieferten Normen möglich erscheinen lasse. Hinsichtlich des internationalen Bemühens um eine Rechtsstaatsetablierung in Afghanistan zieht P. eine nüchterne Bilanz: In Anbetracht der Tatsache, dass grundlegende Werte des Rechtsstaates dem stammesreligiösen Verständnis zuwiderlaufen, sei das Land derzeit weit von einem Rechtsstaat entfernt. Eine Auseinandersetzung mit den stammesrechtlichen Regeln und deren (teilweise) Implementierung sei für das „Projekt Rechtsstaat“ unumgänglich.

Der dritte Teil widmet sich den Grundrechten in einer kirchlichen Rechtsordnung am Beispiel des kanonischen Rechts. *Kurt Martens* lenkt den Fokus auf System und Schwierigkeiten des innerkirchlichen Rechtsschutzes. Er konstatiert, das letztendliche Ziel der Kirche – die Rettung der Seelen – relativiere bereits jeden Rechtsschutzversuch. Entscheidend sei, ob und inwieweit die zivilen Gerichte den Rechtsschutz in der Kirche kontrollieren oder gar auf seine Qualität hin überprüfen. *Wilhelm Rees* setzt sich mit der Problematik sexueller Übergriffe durch Kleriker auseinander und blickt auf die aktuellen Bestimmungen, die Rechte und den Rechtsschutz von Opfern und Tätern in kirchlichen Verfahren. Entscheidend sei, dass die entsprechenden Leitlinien nunmehr auch konsequent angewendet würden. Dabei gelte es, sowohl die Rechte der Opfer als auch die der Täter zu berücksichtigen. *Markus Graulich* beschäftigt sich mit dem Kirchenaustritt und seinen Folgen im kanonischen Recht. Er konstatiert, der Akt des Kirchenaustritts sei – gleich aus welcher Gesinnung er erfolge – eine Trennung von der kirchlichen Einheit, die die kirchenrechtlich vorgesehene Sanktion der Exkommunikation zeitige. *Helmuth Pree* erläutert das innerkirchliche „Grundrecht“ des Laien auf Freiheit in Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens. Der Laie vereinige als Gläubiger und zugleich Bürger des weltlichen Gemeinwesens die weltliche und die religiöse Sphäre in sich. Die kirchliche Lehrkompetenz und Autorität beschränke sich dabei auf Fragen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre.

Der vierte Teil schließlich beschäftigt sich mit der Kooperation von Staat und Religion im Kontext der Grundrechte. *Judith Wytenbach* geht der Frage nach, wie stark der Staat bei der Ausgestaltung der Kooperation mit Religionsgemeinschaften die Interessen der einzelnen Glaubensangehörigen einbeziehen darf oder gar muss. Sie kommt zu dem Schluss, der Staat könne eine Kooperation mit Gemeinschaften, die gegen straf- und zivilrechtlich geschützte Rechtspositionen ihrer Gläubigen verstoßen oder grundlegende Verfassungsprinzipien missachten, gänzlich verweigern oder sie mit Bedingungen und Auflagen verbinden. *Adrian Loretan* schließlich verweist im letzten Beitrag des Buches darauf, dass der Staat einen rechtspolitischen Auftrag habe, die Religionsgemeinschaften, die die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen, zu unterstützen. Andererseits müssten sich die Religionsgemeinschaften ihrerseits „auf den demokratischen Rechtsstaat einlassen“. Erst durch einen intensiven Dialog würden Staat und Religionsgemeinschaften zu Partnern einer multireligiösen Gesellschaft, die durch einen demokratischen Rechtsstaat zusammengehalten wird.

Adrian Loretan ist es mit diesem Sammelband gelungen, eine profunde Diskussionsgrundlage über Grund und Grenzen der individuellen wie institutionellen Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte zu schaffen. Die allesamt klar strukturierten Beiträge zeugen von der

hohen fachlichen Qualifikation ihrer Autoren, ohne indes einen Leser anderer Profession zu überfordern.

Die Gesamtschau zeigt, dass ein friedliches Zusammenleben ohne die beständige Einigung über alleits konsensfähige Grundregeln nicht gelingen kann. Für diesen Dialogprozess liefert der Sammelband wertvolle Denkanstöße.

Bonn

Nicole Wolf

Fischer, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. – Berlin: Berlin University Press 2009. 272 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-940432-65-0

Der Politikwissenschaftler Karsten Fischer veröffentlicht verschiedene religionspolitische Studien, die im Forschungsbereich Religion und Politik an der Humboldt-Univ. zu Berlin entstanden und in Auschnitten auch bereits veröffentlicht waren (vgl. z.B. Berliner Journal für Soziologie 16 [4] 2006), in einer neuen Monographie. Das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse an der Thematik der Religion war lange Jahre eher gering, da das in der Disziplin propagierte Säkularisierungstheorem von einem klaren Zusammenhang der Säkularisierung, Modernisierung und Demokratisierung ausging und folglich eine Beschäftigung mit dem Thema Religion obsolet erscheinen ließ. Inzwischen schlägt sich die Rückkehr bzw. Renaissance der Religionen allerdings auch in der politikwissenschaftlichen Forschung nieder, dennoch sind systematisch theoretische Beiträge wie der vorliegende Band von F. weiterhin die Ausnahme.

Erklärtes Ziel des Autors ist es, die wechselseitige Provokation zwischen modernem Verfassungsstaat einerseits und dem (absoluten) Geltungsanspruch monotheistischer Offenbarungsreligionen andererseits zu dechiffrieren und die Zukunft dieser Interdependenzbeziehung zu skizzieren.

Dabei geht F. im ersten Teil seines Bandes davon aus, dass die Geschichte dieses Problemverhältnisses, in der sich Phasen der Säkularisierung im antiken Griechenland und Sakralisierung im mittelalterlichen Gottesgnadentum ablösen und sich letztlich hin zur neuzeitlichen Trennung von Staat und organisierter Religion entwickelten, für die Virulenz der wechselseitigen Provokation weiterhin prägend ist. Mit dem neuzeitlichen Konzept der Rechtsstaatlichkeit wurde der Herrscher seiner religiösen Legitimität beraubt und im modernen Konstitutionalismus schließlich das Recht selbst zu einem Glaubenssystem. Gerade F.s Systematik der Koppelung von Politik, Recht und Religion ist für die weitere (empirische) politikwissenschaftliche Forschung zum Thema Politik und Religion von größtem Interesse, weil sie die vereinfachenden Typologien von Staat-Kirchen-Beziehungen weiter ausdifferenziert. Dabei geht F. einerseits davon aus, dass die drei Bereiche als Teilsysteme moderner differenzierter Gesellschaften fungieren und jeweils eine binäre Funktionslogik – etwa jene der Transzendenz und Immanenz der Religion – haben. Andererseits sind sie untereinander durch strukturelle Koppelungen verbunden: Politik und Recht durch die Verfassung, Recht und Religion durch das Kirchenrecht und Politik und Religion durch die Konkordate. Den Charakter dieser Koppelbeziehungen beschreibt F. teils mit Niklas Luhmann als wechselseitig-parasitär, teils mit Ernst-Wolfgang Böckenförde als paradox (52). Bereits in diesem ersten Teil des Buches verweist F. damit auf wesentliche Aspekte seiner Kernthese, dass die wechselseitige Irritation der interdependenten Teilsysteme letztlich für alle Seiten die Chance für Selbstorganisation und Freiheit birgt (53). Daraus folgt u.a., dass „[...] religiöse Überzeugungen als individuelle Privatansichten zu behandeln und zu begrenzen sind [...]“ und gerade deshalb „[...] aber auch völlig frei von jeglicher politischer Einflussnahme zu bleiben haben“ (41f). Gleichzeitig identifiziert F. Persistenzen religiöser Semantik in der Politik – etwa in der politischen Semantik des Opfers –, die er mitunter als Indikatoren der Fähigkeit säkularerer, liberaler Gesellschaften deutet, auch in religionspolitischen Angelegenheiten die Deutungshoheit zu erlangen (54).

Im zweiten Teil befasst F. sich mit der Thematik des religiösen Fundamentalismus. Er definiert Fundamentalismus als „[...] eine sich [...] eigendynamisch radikalisierte, [...] religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene Modernisierungsprozesse“ (82) und identifiziert drei Virulenzphasen des Fundamentalismus – ‚The Fundamentalists‘ in den USA und die Gründung der Muslimbruderschaft in Ägypten zu Beginn des 20. Jh.s, die Islamische Revolution, den Afghanistankrieg und den Neokonservatismus Ende der 1970er-Jahre sowie die Zeit nach 9/11 und den sog. ‚war on terror‘ (81). Als wesentliches Charakteristikum fundamentalistischer Religionspolitik versteht F. die Arbeit an der Apokalypse, indem „[...] alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religionspolitischen Offenbarung unterstellt“ werden und apokalyptische Sehnsüchte die Erfüllung eines heilsgeschichtlichen Plans antreiben (82 und 88). Bemerkenswert sind vor dem Hintergrund aktueller religionspolitischer Debatten zum Islam in der Bundesrepublik Deutschland mitunter F.s eindringliche Warnungen vor der Dialektik der Aufklärung sowie der kontraproduktiven Wirkung von Bildungsprogrammen und Programmen zur Armutsbekämpfung (117).

In seinem Ausblick resümiert F., dass Politik und Religion einander fremd bleiben sollten, denn gerade diese Fremdheit ist nicht nur die Essenz des modernen liberalen Staates, sondern auch Garant

für eine staats- bzw. politikfreie religiöse Praxis. In der beidseitigen Selbstbegrenzung liegt der Schlüssel zu einem gedeihlichen Miteinander von Politik und Religion (231). Der besondere Reiz von F.s Analyse liegt also zum einen in der überzeugenden Darstellung der Wellenbewegungen zwischen Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung und der problembehafteten Interdependenzbewältigung zwischen religiösem Geltungsanspruch und der normativen Erwartung des weltanschaulich neutralen, liberal-demokratischen Verfassungsstaates, zum anderen jedoch auch in seiner provokativen, prognostischen Forderung an die Zukunft, die in seiner Argumentationslogik von religiösen Gemeinschaften die Herausbildung religiöser Liberalität verlangen wird.

Bedauerlich ist, dass es F. oft nicht gelingt, mit Begriffen zu arbeiten und anhand von Beispielen zu argumentieren, die sich auch für die Analyse der Beziehungen zwischen Politik und Religion in anderen liberalen Staaten bzw. den Bezug auf andere Glaubensgemeinschaften und Strukturen der organisierten Religion jenseits der christlichen Kirchen und der Politik in der BRD eignen. Gelegentliche Verweise auf andere politische und religiöse Kontexte, z.B. die Terroranschläge in Madrid 2004 oder den Buddhismus, brechen diese Fokussierung leider nur punktuell auf und werden nicht in derselben Ausführlichkeit und Systematik mitbedacht.

F.s Buch ist aufgrund der zahlreichen Anspielungen und Bezugnahmen auf aktuelle religionspolitische Diskurse eine sicherlich anspruchsvolle, aber äußerst lohnende Lektüre. Die besondere Qualität seiner Arbeit liegt in der kritisch-nüchternen Distanz und Präzision seiner Analyse, in der er auf jegliches Pathos und emotionale Verweise auf die christlich-abendländische Tradition verzichtet.

Marburg

Dorothee de Nève

Wüstenberg, Ralf K.: Bonhoeffer and Beyond. Promoting a Dialogue Between Religion and Politics. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2008. 145 S. (International Bonhoeffer Interpretations, 2), geb. € 34,00 ISBN: 978-3-631-56873-6

Der zweite Band der neuen Reihe von Bonhoefferstudien geht zunächst der Frage nach, in welcher Weise B.s Theologie aus den Gefängnisbriefen gegenwärtige ethische und politische Diskurse zu bereichern vermag. Dazu werden im ersten Teil des Buches die erkenntnistheoretischen, kulturellen und historischen Ursprünge von B.s Tegeler Theologie untersucht und in seinem zweiten Teil ethische Konsequenzen aus der Theologie B.s im Rahmen gegenwärtiger politischer Diskurse gezogen. Der Vf. Ralf K. Wüstenberg hat die vorliegende Veröffentlichung seinen englischsprachigen Bonhoefferfreunden in Südafrika, England und den Vereinigten Staaten gewidmet. Die größere Anzahl der im Buch vereinigten Artikel geht auf Vorlesungen und Tagungsbeiträge in den genannten Ländern zurück. Das Buch zeigt in beeindruckender Weise, dass die B.-Rezeption längst die Grenzen Deutschlands hinter sich gelassen hat. Ja, man wird mit Fug und Recht sagen können, dass B.s Überlegungen im kirchlichen, theologischen und gesellschaftlichen Leben anderer Länder häufig eine größere Rolle spielen als in Deutschland selbst.

Das Buch enthält acht Kap. Die ersten vier bemühen sich um eine Rekonstruktion von B.s Theologie, während die folgenden vier die Fruchtbarkeit von B.s Überlegungen für politische Fragestellungen heute befragen. Dabei untersucht der Autor insbes. die Unterscheidung B.s zwischen letztem und vorletzten Dingen auf ihre Relevanz für die Frage nach gesellschaftlicher Versöhnung in Gesellschaften hin, die mit einer diktatorischen Vergangenheit umzugehen versuchen (wie Südafrika und Ostdeutschland).

Im ersten Kap. geht es um Religion, Religionslosigkeit und religiösen Pluralismus auf dem Hintergrund von B.s theologischen Überlegungen. Der Vf. versucht nachzuweisen, dass B.s Überlegungen zu einem religionslosen Christentum angesichts einer weltweit zu beobachtenden Rückkehr der Religion auch heute noch relevant sind. W. stellt zu Recht fest, dass der Ansatz von B.s Überlegungen bei Diltseys Lebensphilosophie zu suchen ist. Allerdings meine ich, dass der Ton von B.s Ausführungen in „Widerstand und Ergebung“ sich primär etwas anderem verdankt: der Konfrontation mit der Religionslosigkeit der übrigen Männer im Gefängnis. Es geht letztlich in seinem Versuch einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe weniger um eine Neubegründung einer Theorie der Religion, genauso wenig um das Problem der religiösen Innerlichkeit bzw. des religiösen Subjektivismus. Vielmehr will B. Möglichkeiten ausloten, wie modernen Menschen eine Brücke zum Evangelium von Jesus Christus gebaut werden kann.

Im zweiten Kap. rekonstruiert der Autor B.s Auseinandersetzung mit philosophischen Denktraditionen. Es waren v.a. drei Philosophen, die B. beeinflussten: Immanuel Kant, William James und Wilhelm Dilthey. W. kann zeigen, dass dabei die Religionskritik Karl Barths zeitlebens Grundlage von B.s Denken

blieb. Für die nichtreligiöse Interpretation und seine Hinwendung zur Welt in der Theologie der Gefängniszeit waren sowohl der Pragmatismus von James als auch die Lebensphilosophie Diltseys wesentlich. In diesem Kap. fällt auf, dass der Autor m. W. erstmals analysiert hat, was B. von Dilthey in welchem Zeitraum im Gefängnis gelesen hat.

Das dritte Kap. stellt den Versuch dar, B.s unklaren, zum Schlagwort gewordenen Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ an Karl Barth zu klären. Dazu betrachtet W. neu den Kontext, in dem dieser Vorwurf in „Widerstand und Ergebung“ erhoben wird, und entwickelt in Aufnahme, Abgrenzung und Weiterführung seitheriger Interpretationsversuche die eigene Position. Er kommt zu dem Ergebnis, dass B. sich gegen die positive, offenbarungstheologisch begründete Aufnahme des Religionsbegriffs von Karl Barth in dessen kirchlicher Dogmatik wendet.

Das vierte Kap. geht der Bedeutung des „Lebens“ in B.s Denken nach. Der Autor arbeitet heraus, dass bereits in „Schöpfung und Fall“ eine Theologie des Lebens im Zentrum von B.s Überlegungen steht. B. ist in seiner Theologie weniger an einem Denkkakt als an einem Lebensakt interessiert. Entsprechend interpretiert er in „Schöpfung und Fall“ den Sündenfall nicht primär als Veränderung des Denkens, sondern als tiefgreifende Beeinflussung des Lebens, das nun aus seiner Mitte gerät und fortan vom Tode gezeichnet ist. „Schöpfung und Fall“ stellt dabei gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie des Todes dar. B. geht davon aus, dass die Vergottung menschlichen Lebens immer auch zu einer Verachtung desselben führt. W. zeigt, dass B. in „Widerstand und Ergebung“ seine Überlegungen aus „Schöpfung und Fall“ wieder aufnimmt und diese weiterführt. Im Zentrum steht die christologische Orientierung seiner Theologie des Lebens. Anders als Diltseys Lebensphilosophie geht B. weiterhin von der Sünde des Menschen aus. Menschliches Leben wird nach dem Fall nur dann neues Leben, wenn es durch Jesus Christus geheiligt wird.

Im fünften Kap. zeigt W., dass schon B. versucht hat, die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem aus seiner Ethik für die Gewinnung von Kriterien politischen Handelns fruchtbar zu machen. Im Unterschied zu Luthers Zwei-Regimenten-Lehre und Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi ist B.s Ansatz weniger statisch. Der Autor zeigt am Beispiel der Versöhnungskommissionen in Südafrika, dass sich B.s Ansatz zur Erhellung theologischer Implikationen des Versöhnungshandelns im politischen Raum anbietet.

Im sechsten Kap. geht der Vf. der Frage nach, was Versöhnung im politischen Raum bedeutet. Er tut dies am Beispiel der Versöhnungskommissionen in Südafrika. Im politischen Feld werde Versöhnung als Zeichen von Transzendenz erkennbar.

Im siebten Kap. vergleicht der Autor den je unterschiedlichen Umgang Deutschlands mit dem SED-Regime und des neuen Südafrika mit dem Apartheid-Regime. Er kommt zu dem Schluss, dass Versöhnung nicht politisch funktionalisiert werden darf. Gleichzeitig ist er der Auffassung, dass die Kraft der Versöhnung für gesellschaftliche Prozesse in Deutschland nicht annähernd ausreichend genutzt wurde.

Das achte und letzte Kap. fasst die vorangegangenen Überlegungen zur Bedeutung von B.s Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem für politische Versöhnungsprozesse heute zusammen. Da die Königsherrschaft Christi nicht an den Mauern der Kirche endet, bestehen Verbindungen zwischen politisch verstandener Versöhnung und dem theologischen Konzept von Versöhnung. Mindestens lassen sich Zeichen der Transzendenz in politischen Versöhnungsprozessen erkennen.

W.s Buch zeigt in gelungener Weise, dass sich B.s Denken bis heute im Rahmen von theologischen und politischen Diskursen und Herausforderungen als fruchtbar erweist. Gerade die Kürze der einzelnen Beiträge hat W. zu einer wohlthuenden Prägnanz gezwungen.

Leipzig

Peter Zimmerling

Friese, Sebastian: Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 239 S., geb. € 39,80 ISBN: 978-3-17-021315-9

Die Untersuchung, die Sebastian Friese vorlegt, will herausfinden, ob und inwiefern es den Handelnden bei der Aufarbeitung von Verbrechen des Genozids 1994 in Ruanda gelingt, zum selbstverantworteten Prozess der gesellschaftlichen Versöhnung mittels ursprünglich gewohnheitsrechtlicher Institutionen der Gacaca-Gerichte konstruktiv beizutragen.

Gacaca (sprich: Gatschatscha) sind „Grasgerichte“ (12), eine Art „Schiedsgericht(e)“ (59) – öffentliche Versammlungen und Verfahren in Ruanda, die „(u)rprünglich [...] zur Konfliktlösung von zivilrechtlichen Streitigkeiten auf der Ebene von Dorfgemeinschaften ohne Beteiligung staatlicher Institutionen“ (12) eingesetzt und infolge des Völkermords 1994 entsprechend umfunktionierte wurden: Mit der bis dahin vorherrschenden „Kultur der Straflosigkeit“ sollte durch eine möglichst „vollständige gerichtliche Aufarbeitung“ des Genozids gebrochen und die „eindeutige Botschaft“ gegeben werden, dass Pogrome und Genozidstraftaten zu ahnden und zu bestrafen seien (67).

Das politische Ziel des in der vorliegenden Arbeit untersuchten gesellschaftlichen Prozesses sei gewesen, „möglichst alle Personen vor ein Gericht zu stellen, die in irgendeiner Form mit dem Genozid zu tun hatten“ (59). (Vgl. *Daly, Erin*: „Between punitive and reconstructive justice. The Gacaca Courts in Rwanda“, in: *International Law and Politics* 34 [2002], 367). „Anstatt einen Übeltäter [...] mittels punitiver Maßnahmen aus der Gemeinschaft auszuschließen, wurde vielmehr dessen Reintegration angestrebt, teilweise unter der Bedingung von Entschuldigungen an die Gruppe.“ (*Schilling, Sandrine*: *Gegen das Vergessen*. Justiz, Wahrheitsfindung und Versöhnung nach dem Genozid in Rwanda durch Mechanismen transnationaler Justiz. Gacaca Gerichte, Bern 2005, 274) Im kontinentalen und globalen Beziehungsgeflecht, in dem sowohl „[d]er internationale[n] Gemeinschaft“ als auch „[d]en Kirchen“ bescheinigt werden muss, dass sie als potentielle Vermittler kläglich versagt haben, gilt es, durch die nun eigenverantwortlich nachträglich in die Wege geleitete „individuelle Zuweisung von Schuld und Verantwortung“ (66) und Urteilsvollstreckung über bis zu 120.000 Inhaftierte (68) vor insgesamt 11.000 Gerichten im ganzen Land (66) zu beweisen: Ruanda bewältigt seine Probleme selbst und kann dazu auf seine eigene Tradition zurückgreifen und aus ihr Instrumente schaffen, um sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen (67). „Schuldige wurden verurteilt und Unschuldige kamen frei.“ (68)

Lesefreundlich aufgebaut und gedanklich facettenreich entfaltet, gliedert sich F.s Untersuchung in vier Teile – einen Einleitungs- (A) und einen Schlussteil (D) sowie zwei Hauptteile (B und C). Der Kontext und die historischen Hintergründe des Bürgerkriegs 1990 und des anschließenden Völkermords 1994 (21–44) einschließlich eines Einblicks in die innenpolitischen Entwicklungen nach dem Machtwechsel 1994 (44–53) und die gerichtliche Aufarbeitung des Gesamtkonflikts (53–86) bilden die zwei Untergliederungen von Teil B, die mit einer ersten kritischen Würdigung der „Gacaca-Gerichte“ abschließen, in der sowohl deren „Stärken und Chancen“ (68) als auch deren „Schwächen und Unzulänglichkeiten“ (73) besprochen werden.

Theologische Perspektiven (103–123) und Beiträge zur gesellschaftlichen Entwicklung (123–199) werden im Hauptteil C nach einer eingehenden Grundlegung (87–103) entfaltet, die sowohl begriffliche Vorüberlegungen zur Versöhnung (87–90) als auch eine Begründung von gesellschaftlicher Versöhnung (90–103) umfasst. F. widmet sich dann Teilbereichen seines thematischen Schwerpunktes und behandelt ansprechend und anspruchsvoll u. a. die Themen Menschenwürde als ethisches Prinzip (94), Gott als Initiator von Versöhnung (108–111), Hoffnung auf Vollendung der Versöhnung (113–115), Rationalität von Gottesgerechtigkeit und Menschengerechtigkeit (118–119) und Menschengerechtigkeit (119–120). Eine zweite kritische Würdigung der Gacaca-Gerichte (203–216), die sich über die Teilthemen Rechtsprechung (203–206), Wahrheitsfindung (207–209), Verantwortungsübernahme (209–211), Erinnerungskultur (211–212) und Versöhnung in Gerechtigkeit (212–214) erstreckt, schließt sich an den Rückblick an (201–203), der den Schlussteil D eröffnet. Eine Auflistung einschlägiger Gesetze, Konventionen, Statuten und Resolutionen (221) sowie eine ergiebige Zusammenstellung von Artikeln und Monographien (222–238) inklusive Forschungsberichten und Schriften aus sog. „grauer Literatur“ aus Ruanda (18) und aus einschlägiger Sekundärliteratur, die sich aus rechtswissenschaftlicher, soziologischer und politologischer Perspektive mit den Gacaca-Gerichten befassen (13), stehen im Literaturverzeichnis (221–238) vor dem übersichtlichen Abkürzungsverzeichnis (239).

In wohltuender Nüchternheit erläutert der Vf. die Bemühungen um eine differenzierte Handhabung des Konfliktlösungsmechanismus der Gacaca-Gerichtsverfahren, indem er die vier Kategorien der Beschuldigten vorstellt, die gerichtlich belangt wurden bzw. werden sollten:

Zur Kategorie 1 gehören die Planer und Organisatoren des Völkermordes, staatliche Autoritätspersonen, die sich am Völkermord beteiligt und Untergetene zu Verbrechen angestiftet haben, sowie Täter, die eine große Anzahl von Menschen umgebracht haben und schließlich Personen, die sich der sexuellen Folter schuldig gemacht haben. Zur Kategorie 2 zählen Personen, die schwere Angriffe auf Menschen durchgeführt oder dazu angestiftet haben mit dem Ziel, diese Menschen zu töten. Die Kategorie 3 umfasst Personen, die zwar körperliche Angriffe begangen oder sich daran beteiligt haben, aber ohne ausdrückliche Absicht, ihre Opfer zu töten. Zur Kategorie 4 schließlich zählen alle jene, die sich des Diebstahls oder der Plünderung schuldig gemacht haben.

Am Versuch des Präsidialamtes, die Verfahren dadurch zu beschleunigen, dass Häftlinge, die gewillt waren, die ihnen zur Last gelegten Gräueltaten zu gestehen, „vorläufig und bedingt freigelassen“ werden konnten, weist der Vf. exemplarisch darauf hin, dass als Folge viele Inhaftierte meinten, dass sie „besser irgendetwas gestehen“ sollten, um freizukommen, und „der Wert solcher Geständnisse [...] somit zweifelhaft“ wurde (69). Für die Überlebenden des Genozids hatte es in solchen Fällen „den Anschein, dass die Freigelassenen nun ohne Verurteilung und ohne Gerichtsverfahren auf freiem Fuß“ seien und sich „ihrer Strafe entziehen“ könnten (ebd.).

Ob und unter welchen Bedingungen die Gacaca-Gerichte als „ein konkretes Instrument für gesellschaftliche Versöhnung“ geeignet sind und ggf. auch in anderen Kulturen und Kontexten zum Einsatz kommen können (68), bleibt auch nach dieser Untersuchung offen. F. gibt unter Anlehnung an Peter Uvin und Charles Mikonko (*Uvin, P. / Mikonko, Ch.*: „Western and Local Approaches to Justice in Rwanda“, in: *Global Governance* 9 [2003], 219–231) zu bedenken: Solange man an dem Ziel festhalten will, alle Beteiligten des Genozids gerichtlich zu verfolgen, scheinen die Gacaca-Gerichte ohne Alternative zu sein. („Perhaps the strongest element in favor of gacaca is the lack of an alternative.“) (68)

Selbst nach gebührender Würdigung insbes. der sorgfältig erarbeiteten und plausibel dargelegten theologisch-ethischen Kriterien einer Theorie der gesellschaftlichen Versöhnung (103–123) stellt die vorliegende Untersuchung eher einen Verifizierungsversuch diverser Forschungsansätze als den Neuentwurf einer Versöhnungsethik dar.

Thematische und methodische Vorentscheidungen begründet der Vf. zwar plausibel – ebenso sein Vorhaben, „theologischen Versöhnungstheorien und d[en] Ansätze[n] der Friedens- und Konfliktforschung“ (13) sein besonderes Interesse gelten zu lassen –, er lässt es hier jedoch weitgehend bei diesem Hinweis bewenden. Zwar verzichtet er nicht darauf, die angesprochenen Theorien und Ansätze darzulegen, geht jedoch kaum darüber hinaus, sich auf eine kleine Auswahl von Autoren zu berufen, deren Positionen er ausnahmslos bestätigt. Zwar versucht der Vf. seine Konzeption mit dem nachvollziehbaren Hinweis zu rechtfertigen, dass ein theoriebasierter Reflexionsrahmen „dem Konzept der Gacaca-Gerichtsbarkeit und ihren guten Ansätzen [...] nicht gerecht“ werden könne, da „eine solche abstrakte Theorie einer jeden konkreten Praxis bescheinigen würde, dass sie unzureichend wäre“. Dennoch bleibt er die Einlösung seines Versprechens schuldig, die speziellen Untersuchungsergebnisse dann „anschließend zu einer allgemeineren Theorie auszuweiten“ (18). Die von der Themenstellung nahegelegten systematisch-theologischen Entwürfe gesellschaftlicher Versöhnung fehlen ebenfalls.

Dass der Vf. ausdrücklich erklärt, dass und weshalb in seiner Abhandlung „[selbst] die umfangreiche Arbeit von Ralf K. Wüstenberg keine nähere Beachtung [findet]“ (13, Anm. 7), weckt zunächst Erwartungen auf eine Auseinandersetzung mit alternativ ausgewählten Theorieansätzen und Forschungsergebnissen, die dennoch unterbleibt. Wüstenbergs „[...] theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland“ (Wüstenberg: *Die politische Dimension der Versöhnung*, Gütersloh 2004) hätte F.s „theologisch-ethische[r] Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda“ zweifellos brauchbare Anstöße geben können, um die Begründungszusammenhänge, die Erfolge und die bei der praktischen Umsetzung des Versöhnungsvorhabens erkannten Unzulänglichkeiten auf der Grundlage jüngerer Konfliktbearbeitungs- und Versöhnungsansätze – bspw. in Südafrika seit 1994 – kontextübergreifend, vergleichend und ideologiekritisch zu reflektieren. Auch wäre dadurch die Chance einer wechselseitigen katholisch-/evangelisch-theologischen Bestandsaufnahme und einer interkonfessionellen Perspektivenbeschreibung stärker ins Blickfeld geraten.

Ein Modell ist bekanntlich kein Patentrezept; Überlebende werden im konkreten Fall immer verschiedene Konzepte vergleichen und ggf. überarbeiten müssen, ehe sie sie sich zu eigen machen und anwenden können. Dennoch bleibt die Frage von Interesse, ob und inwiefern bspw. die Gacaca-Gerichtsbarkeit auch ein Modell sein kann.

Ein kundiger Zeitzeuge merkte neulich dazu an: „Das Hauptproblem der [Gacaca]-Gerichte wie auch des Arusha-Tribunals scheint [...], dass beide sich exklusiv auf den Zeitraum des Völkermordes beschränken und die massiven Kriegsverbrechen durch Kagames RPF [des derzeitigen Regierungschefs Paul Kagame „Rwandan Patriotic Front“ (RPF), der politischen Bewegung, die den Bürgerkrieg auslöste und 1994 den Genozid beendete; seitdem Regierungspartei – Anm. d. Rez.] in Ruanda und im Kongo völlig ausgespart sind. Um wirklich ein Beitrag zur Versöhnung zu sein, müsste die ganze Wahrheit auf den Tisch.“

Die Gesichtspunkte „Rechtsprechung, Wahrheitsfindung, Verantwortungsübernahme, Erinnerungskultur und Versöhnung in Gerechtigkeit“, die F. in seiner abschließenden Würdigung der Gacaca-Gerichtsbarkeit erarbeitet und zu einem Konzept zusammengeführt hat (203–214), werden die Fortführung des Grundgedankens biblisch motivierter „Versöhnung mit dem Nächsten“ (121), den der Vf. in seinen Ausführungen über „Versöhnung in Gerechtigkeit“ (122) zur Diskussion stellt, trotz der erwähnten Defizite merklich fördern und Handelnden in Konfliktbearbeitungs- und Versöhnungsversuchen weit über Ostafrika hinaus als belastbarer Orientierungsrahmen dienen können. Die ruandischen Gacaca-Gerichte haben, auch wenn sie kontextgebunden sind, mit der von F. vorgenommenen Darlegung und Erörterung ihr Potenzial verstärkt, doch zum Modell einer Politik gesellschaftlicher Versöhnung zu werden, das wie die Arbeit von Südafrikas Wahrheits- und Versöhnungskommission 1995–1999 afrika- und weltweit konstruktiv herangezogen wird und nachhaltige Wirkung entfalten kann. Versuche der Konfliktbearbeitung im Sudan, der Elfenbeinküste, in Liberia, Myanmar (Birma) und Mali sind einige der jüngsten Beispiele dieser Wirkungsgeschichte.

Die Chance einer wechselseitigen katholisch-/evangelisch-theologischen Bestandsaufnahme, einer interkonfessionellen Perspektivenbeschreibung und ökumenischer Akzentsetzung bei Konfliktlösungs- und Versöhnungsversuchen ist also durch die Studie von F. zumindest vorstellbarer geworden, da der Vf. – zwar widerstrebend, jedoch letztendlich überzeugend – eine Brücke zur „politische[n] Dimension der Versöhnung“ geschlagen hat und den „Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen“ im Sinne der grundlegenden, „umfangreichen[n] Arbeit von Ralf K. Wüstenberg“ (13, Anm. 7) theologisch-ethisch reflektiert.

Erkenntnisleitend und ausschlaggebend bleibt auch künftig die Feststellung F.s: Zum Leben mit Konflikten gehört es, mit ihnen im Nachhinein angemessen umzugehen (121).

Oldenburg

Ben Khumalo-Seegelken

Kurzrezensionen

Mabanza Bambu, Boniface: *Gerechtigkeit kann es nur für alle geben*. Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive. – Münster: Edition ITP-Kompass 2009. 256 S., pb. € 17,80 ISBN: 978-3-9809421-7-1

Der Theologe Boniface Mabanza Bambu legt mit dieser Publikation seine in Münster angefertigte Diss. im Bereich der Fundamentaltheologie vor. Die Arbeit wird v. a. von den beiden Themen Globalisierung und Gerechtigkeit dominiert. M., der aus der Demokratischen Republik Kongo stammt, versucht aufzuzeigen, inwieweit Globalisierung existiert, ob sie ein Gegenstand der Theologie ist und sein kann und ob Gerechtigkeit durch Globalisierung erreicht oder eben gerade verwirkt wird.

Der Vf. lehnt sich an die politische Theologie an, wie sie von J. B. Metz maßgeblich entwickelt wurde, und erläutert, warum Globalisierung ein Thema der Theologie ist. Da die Globalisierung so viele unterschiedliche Gesichter hat, stellt M. in Kap. 3 heraus, was unter Globalisierung zu verstehen ist und welche problematischen Entwicklungen an dieses Phänomen gebunden sind. In Kap. 4 erklärt M. eingangs die Notwendigkeit, sich auch theologisch mit der Globalisierung auseinanderzusetzen. Er schreibt: „Die Theologie als Diskurs von und über Gott in dieser Zeit muss diesen Kontext [gemeint ist u. a. die Globalisierung, Anm. d. Rez.] mit reflektieren, will sie für die Gegenwart Relevanz und Bedeutung behalten und sich als weiterführend erweisen.“ (115) Kap. 5 behandelt den Gerechtigkeitsbegriff. Er wird umfassend erklärt, was angesichts der inflationären Verwendung und seines subjektiven Empfindens auch notwendig ist. Abschließend erläutert der Vf. in den beiden letzten Kap. n die Wirksamkeit der Theologie und die Vision von einer gerechten Welt.

Globalisierung zum Thema der Theologie zu machen war längst überfällig. M.s Diss. stellt zudem die eher schwammigen Begriffe Globalisierung und Gerechtigkeit umfassend dar. V. a. aber zeigt er die Notwendigkeit auf, auch theologisch von Globalisierung und Gerechtigkeit sprechen zu müssen.

St. F.

Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient, hg. v. Martin Tamcke. – Wiesbaden: Harrassowitz 2010. 195 S. (Göttinger Orientforschungen. Syriaca, 38), pb. € 38,00 ISBN: 9-783447-06426-2

Dieser instruktive Band enthält einige der Beiträge zu einem Symposium von christlichen und muslimischen Fachleuten, das im April 2008 unter demselben Titel und Untertitel wie die Publikation in Göttingen stattfand. Es ist schade, dass lt. Vorwort die meisten islamischen Beiträge an anderer Stelle publiziert sind – ein komplettes Programm der Tagung oder eine Liste dieser Beiträge (am besten mit den Fundstellen der Veröffentlichung) hätte den Band sinnvoll ergänzt. In den hier publizierten 14 Aufsätzen, davon neun in englischer Sprache, die anderen auf Deutsch, werden christliche Mystiker der östlichen, überwiegend der syrischen Traditionen und einige Autoren bzw. Fragestellungen aus dem Gebiet der islamischen Mystik vorgestellt und analysiert. Die Artikel, durchweg auf hohem Niveau, machen eindringlich deutlich, wie groß die strukturellen Ähnlichkeiten mystischer Erfahrung sind, bei aller doktrinen Unterscheidung zwischen Christentum und Islam. Die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung, die der Hg. im Vorwort aufwirft, bedarf weiterer Forschung. Der vorliegende Band stellt einen wichtigen Schritt auf diesem Gebiet dar.

Th. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Egbert Ballhorn, Neue Straße 3, 31134 Hildesheim
P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, Kaulbachstr. 22a, 80539 München
Dr. Patrick Becker, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Benjamin Dahlke, Eduard-Schick-Platz 5, 36037 Fulda
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
PD Dr. Dorothee de Nève, Wilhelm-Röpke-Str. 6 G, 35032 Marburg
Prof. Dr. Jürgen Ebach, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, Niederlande
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Dirk Evers, Franckeplatz 1/Haus 30, 06110 Halle/Saale
Prof. Dr. Klaus Fitschen, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Thomas Hahn-Bruckart, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Michael Hardt, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Matthias Haudel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Torsten Jantsch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, Postfach 2503, 26111 Oldenburg
Ass. Prof. Dr. Rade Kisić, Mije Kovačevića 11b, 11060 Belgrad, Serbien
Prof. Dr. Yoshiki Kodā, 2-15-45 Mita, Miato-ku, Tokyo 108-8345, Japan
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Marie-Luise Lakmann, Pferdegasse 1, 48143 Münster
PD Dr. Manfred Lang, Franckeplatz 1/Haus 30, 06110 Halle/Saale
Prof. Dr. Vasilios N. Makrides, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2., 6722 Szeged, Ungarn
Dr. Thorsten Moos, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg
Prof. Dr. Boris Repschinski SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
PD Dr. Dietrich Rusam, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Thomas Schmidt-Lux, Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Thomas Söding, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
M. A. Anna Tessmann, Rohrbacher Str. 182, 69126 Heidelberg
Prof. Dr. Wolfgang Thönnissen, Leostr. 19 a, 33098 Paderborn
Dr. Gerhard Wedel, Altensteinstr. 34, 14195 Berlin
Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Ass. jur. Nicole Wolf, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
Dr. Xenia Zeiler, Badgasteiner Str. 1, 28359 Bremen
Prof. Dr. Peter Zimmerling, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Katharina Del Re, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG,

Münster 2012

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

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

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

ISSN 0040-568 X