THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

JAHRESVERZEICHNIS 2013

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Alexander Agadjanian, 123001 Moskau, Russland, Sp. 164–166.
PD Dr. Annette Albert-Zerlik, 55099 Mainz, Sp. 256–258, 260–262.
Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, 57068 Siegen, Sp. 162–164.
Prof. Dr. Rüdiger Althaus, 33098 Paderborn, Sp. 303–305.
PD Dr. Stefan Altmeyer, 53113 Bonn, Sp. 253–255.
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, 80539 München, Sp. 431–433.
Prof. Dr. Nediljko A. Ančić, 21001 Split, Kroatien, Sp. 18–22.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 345KR.
Prof. Dr. Edmund Arens, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 157–158.
Dr. Wiebke Arnholz, 44780 Bochum, Sp. 215–216.
Ass. Prof. Dr. Silvia Arzt, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 252–253.
PD Dr. Christina aus der Au, 4051 Basel, Schweiz, Sp. 45–46.
Prof. Dr. Josef Außermair, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 318–320.
Prof. Dr. Knut Backhaus, 80539 München, Sp. 28–30.
PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, 48149 Münster, Sp. 293–295, 390–391.
Prof. Dr. Klaus Baumann, 79098 Freiburg i. Br., Sp. 72–73, 144–146.
Dr. Patrick Becker, 52062 Aachen, Sp. 154–155.
Prof. Dr. Katrin Bederna, 71634 Ludwigsburg, Sp. 267–282, 430–431.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 22885 Barsbüttel, Sp. 242–244.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 93080 Pentling, Sp. 227–228.
Dipl.-Theol. Christine Berberich, 48149 Münster, Sp. 526KR.
Dr. Eckhard Bieger SJ, 80539 München, Sp. 512.
Dr. Michael Biehl, 20537 Hamburg, Sp. 333–334.
Pfr. Matthias Binder, 91238 Engelthal, Sp. 263KR.
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, 80539 München, Sp. 384–385.
Prof. Dr. Oliva Blanchette, Chestnut Hill, MA 02467, USA, Sp. 37–39.
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, 49074 Osnabrück, Sp. 517–518.
PD Dr. Matthias Blum, 60629 Frankfurt a. M., Sp. 50–51, 341–342.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 228–229.
Prof. Dr. Stefan Böntert, 44801 Bochum, Sp. 73–74.
Prof. Dr. Franz-Josef Bormann, 72074 Tübingen, Sp. 63–65.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, 85072 Eichstätt, Sp. 324–325.
Prof. Dr. Christfried Böttrich, 17487 Greifswald, Sp. 201–203.
Dr. Dr. Guido Braun, 53113 Bonn, Sp. 211–212.
Peter Brause, 39104 Magdeburg, Sp. 69–70.
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, 53113 Bonn, Sp. 371–373, 376–378.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 174KR, 260, 439KR, 526KR, 526–527KR.
Prof. Dr. Peter Bruns, 96045 Bamberg, Sp. 119–120.
Petru Cazacu, MTh, 48153 Münster, Sp. 308–310.
PD Dr. Claudia von Collani, 97070 Würzburg, Sp. 334–335.
Dr. Benjamin Dahlke, 33014 Bad Driburg, Sp. 313–314, 414–415.
Prof. Dr. theol. Lic. Lit. Klaus Peter Dannecker, 54296 Trier, Sp. 76–78.
Prof. Dr. Christian Danz, 1010 Wien, Österreich, Sp. 230–232.
Prof. Dr. Alexander Deeg, 04109 Leipzig, Sp. 74–76.
Prof. em. Dr. Klaus Demmer, 48145 Münster, Sp. 65–66.
Prof. Dr. Manfred Eder, 49074 Osnabrück, Sp. 127–128.
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, 10119 Berlin, Sp. 141–142, 169–170.
Prof. Dr. Wilfried Eisele, 48143 Münster, Sp. 283–284, 439KR.
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, 10119 Berlin, Sp. 179–198, 225–227.
Dr. Julia Enxing, 48143 Münster, Sp. 48–50, 248–250, 337–339, 499–501.
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, 86135 Augsburg, Sp. 35–36, 478–479, 483–484.
Prof. Dr. Stephan Ernst, 97070 Würzburg, Sp. 519–520.
PD Dr. Stephanie Ernst, 97070 Würzburg, Sp. 373–375.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, St. Paul, MN 55105, USA, Sp. 17–18, 395–396.
Mag. Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 289–290, 382–384.
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, 94032 Passau, Sp. 240–242.
Prof. Dr. Christian Frevel, 44721 Bochum, Sp. 197–200.
Dr. Alexis Fritz, 79104 Freiburg i. Br., Sp. 251–252.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, 48143 Münster, Sp. 133–135.
Dipl.-Theol. Karin Ganss, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 311–313.
Prof. Dr. Klaus Ganzer, 80805 München, Sp. 386–388.
Prof. Dr. Erich Garhammer, 97070 Würzburg, Sp. 343–344KR.
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, 37073 Göttingen, Sp. 397–398.
Prof. Dr. Christine Gerber, 20146 Hamburg, Sp. 113–115.
Dr. Martin Gestrich, 14806 Bad Belzig OT Lütte, Sp. 417–418.
Dr. Matthias Gockel, 07743 Jena, Sp. 314–315, 403–405.
Prof. Dr. Bernd Goebel, 36037 Fulda, Sp. 207–209.
Prof. Dr. Katharina Greschat, 44780 Bochum, Sp. 290–293, 475–476.
Prof. Johanna Haberer, 91054 Erlangen, Sp. 513–514.
Prof. Dr. Johann Ev. Hafner, 14469 Potsdam, Sp. 146–148.
Prof. Dr. Judith Hahn, 44801 Bochum, Sp. 433–434, 524–526.
Dr. Ulf Harder, 17487 Greifswald, Sp. 422–424.
Prof. Dr. Matthias Haudel, 48143 Münster, Sp. 42–45.
Prof. Dr. Klaus Hedwig, 6464 EP Kerkrade, Niederlande, Sp. 484–486.
Prof. Dr. Stefan Heil, 97070 Würzburg, Sp. 340–341.
Dr. Axel Heinrich, 22008 Hamburg, Sp. 516–517.
Prof. Dr. Leonhard Hell, 55099 Mainz, Sp. 123–125, 493–495.
Prof. Dr. Ansgar Hense, 53111 Bonn, Sp. 81–82, 82–84.
Prof. Dr. Andreas von Heyl, 91564 Neuendettelsau, Sp. 70–72.

Prof. Dr. Konrad Hilpert, 80539 München, Sp. 246–248.
Dr. phil. Sascha Hinkel, 48143 Münster, Sp. 302–303.
Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, 79085 Freiburg, Sp. 220–221, 398–400.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, 48149 Münster, Sp. 418–420.
Prof. Dr. Rudolf Höfer, 8010 Graz, Österreich, Sp. 393–395.
Dr. Erhard Holze, 48143 Münster, Sp. 438KR.
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, 55099 Mainz, Sp. 284–286, 469–470.
Prof. Dr. Gerhard Höver, 53113 Bonn, Sp. 323–324.
Dr. Sandra Hübenthal, 72076 Tübingen, Sp. 25–27.
Dr. Stefan S. Jäger, 42281 Wuppertal, Sp. 331–333.
Dr. Bernd Jaspert, 36132 Tann (Rhön), Sp. 213–213, 222–224, 507, 509–510.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 22–23, 51–52, 116–118.
Prof. Dr. Tom Kerger, 4965 Clemency, Luxemburg, Sp. 234–235.
Sebastian Kiraga M. A., 10099 Berlin, Sp. 415–417.
Dr. Martin Kirschner, 72076 Tübingen, Sp. 510–512.
Dr. Tobias Kläden, 99084 Erfurt, Sp. 142–144.
Georg M. Kleemann M. A., 48143 Münster, Sp. 330–331.
Prof. Dr. Andreas Klein, 1010 Wien, Österreich, Sp. 321–322.
Dr. Katharina Klöcker, 48149 Münster, Sp. 263KR.
Prof. Dr. Judith Könemann, 48149 Münster, Sp. 427–428.
AOR Dr. Norbert Köster, 48149 Münster, Sp. 32–33, 482–483.
Prof. Dr. Iohannes Kourempeles, 57010 (Pefka) Thessaloniki, Griechenland, Sp. 504–506.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 381–382.
Dr. Thomas J. Kraus, 92318 Neumarkt, Sp. 281–283.
Dr. Thomas Kremer, 60599 Frankfurt, Sp. 209–211.
Prof. Dr. Matthias Kreuels, 54290 Trier, Sp. 79–80.
Prof. Dr. Thomas Krüger, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 200–201.
Prof. Dr. Joachim Kügler, 96045 Bamberg, Sp. 327–328, 439KR.
PD Dr. Christian Lange, 96052 Bamberg, Sp. 118–119.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, 86135 Augsburg, Sp. 355–372.
Dipl.-Theol. Markus Lau, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 378–380.
PD Dr. Stephan Lauber, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 112–113.
Dr. Gabriele Lautenschläger, 97070 Würzburg, Sp. 507–509.
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, 55099 Mainz, Sp. 115–116.
Dr. Carl Antonius Lemke Duque, 10623 Berlin, Sp. 335–337.
Prof. Dr. Athina Lexutt, 35394 Gießen, Sp. 486–488, 488–490.
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, 39042 Brixen, Italien, Sp. 59–61.
Prof. Dr. Winrich Löhr, 69117 Heidelberg, Sp. 216–217.
Dr. Dominik Lorenz, 76137 Karlsruhe, Sp. 498–499.
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, 48149 Münster, Sp. 520.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45117 Essen, Sp. 342–343.
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, 80539 München, Sp. 129–131.
Erzbischof Dr. h. c. Piero Marini, 00120 Vatikanstadt, Sp. 3–16.
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, 1010 Wien, Österreich Sp. 155–157.
Ass. Prof. David Vincent Meconi SJ, Saint Louis, MO 63108, USA, Sp. 310–311.
Dr. Hubert Meisinger, 55128 Mainz, Sp. 151–152.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, 53113 Bonn, Sp. 495–498.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 160–162.
Prof. Dr. Dr. Erwin Möde, 85072 Eichstätt, Sp. 339.
Prof. Dr. Helmut Moll, 50668 Köln, Sp. 258–260.
Dipl.-Theol. Christoph Mühl, 48149 Münster, Sp. 306–308.
Dr. Matthias Mühl, 79102 Freiburg, Sp. 328–330.
Prof. Dr. Barbara Müller, 20146 Hamburg, Sp. 128–129.
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, 48149 Münster, Sp. 316, 502–504.
Prof. Dr. Philipp Müller, 55099 Mainz, Sp. 424–425.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 235–237.
Dr. Christian Münch, 71634 Ludwigsburg, Sp. 267–282.
PD Dr. Thomas Nauerth, 49069 Osnabrück, Sp. 428–430.
PD Dr. Rainer Neu, 45117 Essen, Sp. 53–54.
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, 45289 Essen, Sp. 46–48.
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, 07737 Jena, Sp. 204–206.
Prof. Dr. Herbert Niehr, 72076 Tübingen, Sp. 461–463.
Dr. Johannes Oeldemann, 33098 Paderborn, Sp. 300–302.
Prof. Dr. Simone Paganini, 52062 Aachen, Sp. 459–460.
Dr. Urszula Pękala, 55116 Mainz, Sp. 206–207.
Dr. Evgenij Pilipenko, 105120 Moskau, Russland, Sp. 409–411.
Dr. Gregor Ploch, 1010 Wien, Österreich, Sp. 213–215, 391–393.
Ass. Prof. Dr. Regina Polak, 1010 Wien, Österreich, Sp. 167–169.
Dr. Christian Polke, 20146 Hamburg, Sp. 159–160.
Prof. Dr. Burkard Porzelt, 93040 Regensburg, Sp. 68–69.
Prof. Dr. Nicole Priesching, 33098 Paderborn, Sp. 121–122, 296–298.
Prof. Dr. Thomas Prügl, 1010 Wien, Österreich, Sp. 33–35, 385–386.
Prof. Dr. Michael Quisinsky, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz, Sp. 135–137, 527KR.
Manuel Raabe, 34109 Kassel, Sp. 172–174.
René Raschke, 01662 Meißen, Sp. 490–492.
Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann, 04109 Leipzig, Sp. 171–172.
Lena Rehring M. A., 44227 Dortmund, Sp. 420–422.
Dipl.-Theol. Andreas Reitinger, 50931 Köln, Sp. 137–139.
Dr. Daniela Reitz, 64283 Darmstadt, Sp. 244–246.
Prof. Dr. Matthias Remenyi, 14195 Berlin, Sp. 229–230.
Dr. Andreas Renz, 80331 München, Sp. 54–56.
Dr. Sebastian Rimestad, 99089 Erfurt, Sp. 52–53.
Dr. Eugenio Riversi, 53113 Bonn, Sp. 122–123, 388–389.
Dr. Martin Rohner, 49074 Osnabrück, Sp. 139–141.
Prof. Dr. Günter Röhser, 53113 Bonn, Sp. 23–25, 287–289.
Prof. Dr. Josef Römelt, 99089 Erfurt, Sp. 57–58.
PD Dr. Ulli Roth, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 413–414.
PD Dr. Dietrich Rusam, 96045 Bamberg, Sp. 203–204.
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, 48149 Münster, Sp. 170–171, 237–238, 267–282.
Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 91–110.
Prof. Dr. Marcell Saß, 35032 Marburg, Sp. 267–282.
Dr. Jochen Sautermeister, 80539 München, Sp. 66–68.
Prof. Dr. Monika Scheidler, 01062 Dresden, Sp. 239–240.
Dr. Hildegard Scherer, 53113 Bonn, Sp. 27–28.
Dr. Denis Schmelter, 49377 Vechta, Sp. 148–149.
Dr. Maik Schmerbauch, 31134 Hildesheim, Sp. 125–127.
Prof. Dr. Bernward Schmidt, 52062 Aachen, Sp. 41–42, 481–482.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 30–32.
Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ, 80539 München, Sp. 405–406.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, 86159 Augsburg, Sp. 380–381, 463–464.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48149 Münster, Sp. 80–81, 425–427.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, 54296 Trier, Sp. 221–222.
Prof. Dr. Franz Segbers, 35032 Marburg, Sp. 408–409.
Prof. Dr. Walter Senner, 00184 Rom, Italien, Sp. 217–219.
Prof. Dr. Christopher Spehr, 07743 Jena, Sp. 36–37.
Dr. Jutta Sperber, 48143 Münster, Sp. 514–516.
Prof. Dr. Angela Standhartinger, 35037 Marburg, Sp. 464–466.
Prof. Dr. Georg Steins, 49069 Osnabrück, Sp. 344KR.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 174–175KR, 175KR, 262KR, 262–263KR, 286–287, 344–345KR, 437–438KR, 438KR, 527KR.
Prof. Dr. Hermann Josef Stipp, 80539 München, Sp. 109–111.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 411–412, 473–475.
Dr. Andres Straßberger, 04109 Leipzig, Sp. 131–133.
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, 80539 München, Sp. 326–327.
Mag. Ulrike Swoboda, 1010 Wien, Österreich, Sp. 468–469.
Dr. phil. Markus Thurau, 14195 Berlin, Sp. 232–233.
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, 99089 Erfurt, Sp. 15–17, 224–225.
Dr. Peter G. Tropper, 9020 Klagenfurt am Wörthersee, Österreich, Sp. 305–306.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 298–300, 400–401, 477–478, 492–493.
PD Dr. Martin Vahrenhorst, 91 184 Jerusalem, Israel, Sp. 466–467.
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, 81927 München, Sp. 72, 166–167.
Dr. Andreas Weckwerth, 53113 Bonn, Sp. 295–296.
Prof. Dr. Joachim Weinhardt, 76133 Karlsruhe, Sp. 152–154, 175KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz, 80799 München, Sp. 316–318, 470–473, 479–481.
Prof. Dr. Dietmar W. Winkler, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 39–41.
Dr. Johannes Wischmeyer, 55116 Mainz, Sp. 401–403.
Prof. Dr. Thomas Witulski, 48143 Münster, Sp. 443–460.
Prof. Dr. Hubert Wolf, 48143 Münster, Sp. 150–151.
Prof. Dr. Ralf K. Wüstenberg, 24943 Flensburg, Sp. 56–57.
Dr. Gianmaria Zamagni, 48143 Münster, Sp. 158–159.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, 80572 Eichstätt, Sp. 375–376.
Dr. Alexander Zerfaß, 55099 Mainz, Sp. 78–79, 255–256.
Prof. Dr. Peter Zimmerling, 04109 Leipzig, Sp. 61–63.
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, 48143 Münster, Sp. 434–437, 521–522, 522–524.
Dr. phil. Regula M. Zwahlen Guth, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 406–408.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Das II. Vatikanische Konzil. Anliegen und Bedeutung der Liturgiereform (Piero Marini), Sp. 3–16.
Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spacial turn* (Hans Joachim Sander), Sp. 91–110.
Theologien der Inkarnation – Marie Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen (Ulrich Engel), Sp. 179–198.
Zwischen konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung: Ein Literaturbericht zur Religionspädagogik (Marcell Saß), Sp. 267–282.
Theologie und Literatur. Aktuelle Tendenzen (Georg Langenhorst), Sp. 355–372.

LS: theol A 010
Gd 128.4

Die Johannesapokalypse – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung (Thomas Witulski), Sp. 443–460.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abendmahl, hg. v. Hermut Löhr, Tübingen 2012, Sp. 327–328.

Al-Suadi, Soham: Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte, Tübingen 2011, Sp. 91–110LA.

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch-Deutsch, hg. v. Albertus-Magnus-Institut, Münster 2011, Sp. 217–219.

Albrecht, Christian: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, Tübingen 2011, Sp. 422–424.

Alfieri, Francesco: Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland, Würzburg 2012, Sp. 490–492.

Alonso, Pablo: The Woman Who Changed Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7,24–30, Leuven u.a. 2011, Sp. 25–27.

Alter – Blicke auf das Bevorstehende, hg. v. Rainer Kampling / Anja Middelbeck-Varwick, Frankfurt a. M. u.a. 2009, Sp. 72.

Altmeyer, Stefan: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung, Stuttgart 2011, Sp. 252–253.

Amar, Joseph P.: The Syriac "Vita" Tradition of Ephrem the Syrian. T: Edition of the Syriac Text; V: English Translation, Leuven 2011, Sp. 118–119.

Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hg. v. Matthias Remenyi, Paderborn 2012, Sp. 328–330.

Anatemi di ieri – sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento, hg. v. Antonio Autiero / Marinella Perroni, Bologna 2011, Sp. 35–36.

Antonova, Clemena: Space, Time, and Presence in the Icon. Seeing the World with the Eyes of God, Farnham 2010, Sp. 91–110LA.

Apel, Kim: Predigten in der Literatur. Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz, Tübingen 2009, Sp. 355–372LA.

Arnold, Martin: Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt, Baden-Baden 2011, Sp. 428–430.

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. v. Erwin Gatz, Regensburg 2009, Sp. 293–295.

Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, hg. v. Hanns Kerner, Leipzig 2010, Sp. 73–74.

Augé, Isabelle: Églises en dialogue. Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^{e} siècle, Leuven 2011, Sp. 209–211.

Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann, Münster 2012, Sp. 397–398.

Barth, Friederike: Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik" und ihr philosophischer Hintergrund, Tübingen 2011, Sp. 61–63.

Barth, Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Karl Barth Gesamtausgabe, 48, hg. v. Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, Sp. 313–314.

Barwasser, Carsten: Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP, Berlin 2010, Sp. 179–198LA.

Basse, Michael: Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302–1414), Leipzig 2011, Sp. 390–391.

Bauer, Christian: Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir", 2 Bd.e, Münster 2010, Sp. 179–198LA.

Beck, Wolfgang: Die unbekannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Berlin 2008, Sp. 91–110LA.

Becker, Alfons: Papst Urban II. (1088–1099). Teil 3: Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen regimen universale, Hannover 2012, Sp. 388–389.

Becker, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Regensburg 2009, Sp. 151–152.

Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik, Leipzig 2012, Sp. 493–495.

Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger): Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg/Basel/Wien 2012, Sp. 380–381.

Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. I. Textband. II. Bildband. III. Nachtrag, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll, Augsburg 2011, Sp. 478–479.

Benrath, Gustav Adolf: Reformation – Union – Erweckung. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Klaus Blümlein / Irene Dingel / Wolf Friedrich Schäufele, Göttingen 2012, Sp. 213.

Berges, Ulrich: Jesaja. Der Prophet und das Buch, Leipzig 2010, Sp. 375–376.

Bergmann, Sigurd: Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Etik des Raumes, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Bernardi, Peter SJ: Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action Francaise. The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era, Washington DC 2008, Sp. 37–39.

Berndt, Sebastian: Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen, Hamburg 2012, Sp. 172–174.

Bertenrath, Zita: Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum. Eine qualitative Studie mit Schülerinnen und Schülern im islamischen und christlichen Religionsunterricht, Hamburg 2011, Sp. 267–282LA.

Beuttler, Ulrich: Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Beyrich, Tilman: Theosphären. Raum als Thema der Theologie, Leipzig 2011, Sp. 91–110LA.

Bier, Georg / Lüdecke, Norbert: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012, Sp. 433–434.

Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, hg. v. Norbert Mette / Judith Könemann, Ostfildern 2013, Sp. 517–518.

Böcher, Otto: Johannesoffenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 443–460LA.

Bockmuehl, Markus: The Remembered Peter. In Ancient Reception and Modern Debate, Tübingen 2010, Sp. 437–438.

Bøe, Sverre: Cross-Bearing in Luke, Tübingen 2010, Sp. 262.

Bohlen, Maren: Sanctorum Communio. Die Christen als „Heilige" bei Paulus, Berlin 2011, Sp. 438.

Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum. Studienausgabe Bd. 6, hg. v. Ursula Boelhauve, Würzburg 2011, Sp. 91–110LA.

Bormann, Lukas: Der Brief des Paulus an die Kolosser, Leipzig 2012, Sp. 464–466.

Bouthillon, Fabrice: Nazisme et révolution. Histoire théologique du national-socialisme, 1789–1989, Paris 2011, Sp. 158–159.

Brachwitz, Peter: Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts, Berlin 2011, Sp. 298–300.

Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, hg. v. Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 267–282LA.

Brendle, Franz: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647, Münster 2011, Sp. 211–212.

Brinkmann, Frank Thomas: Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Brito, Emilio: Philosophie moderne et christianisme, 2 Bd.e, Leuven 2010, Sp. 318–320.

Bucher, Rainer: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, Sp. 337–339.

Busch, Eberhard: Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen 2011, Sp. 314–315.

Butticaz, Simon David: L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle, Berlin / New York 2010, Sp. 28–30.

Cardaropoli, Gerardo: Il Concilio Vaticano II. L'evento, i documenti, le interpretazioni, Bologna 2012, Sp. 3–16LA.

Catholic Church and Modern Science. Documents from the Roman Archives of the Holy Office and the Index, Vol. I: The Sixteenth Century, hg. v. Ugo Baldini / Leen Spruit, Rom 2009, Sp. 150–151.

Catholic Theological Ethics. Past, Present, and Future. The Trento Conference, hg. v. James F. Keenan, New York 2011, Sp. 65–66.

Chanton, Jean-Marc: Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch. Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx, Solothurn 2011, Sp. 179–198LA.

Chenu, M.-Dominique: Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Andreas Speer, Ostfildern 2008, Sp. 179–198LA.

Chenu, M.-Dominique: Theologie der Arbeit. Beiträge aus drei Jahrzehnten. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Sonja Sailer-Pfister, Ostfildern 2013, Sp. 179–198LA.

Christentum und Judentum. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, hg. v. Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener, Berlin 2010, Sp. 50–51.

Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?, hg. v. Dominik Burkard / Erich Garhammer, Würzburg 2011, Sp. 232–233.

Clauss, Manfred: Der Kaiser und sein Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi, Darmstadt 2010, Sp. 216–217.

Claver, Francisco F.: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs, hg. v. Ulrich Winkler, Innsbruck 2011, Sp. 334–335.

Codevilla, Giovanni: Chiesa e impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa, Mailand 2011, Sp. 174.

Concilium 48, Heft 1. Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren, hg. v. Erik Borgmann / Paul D. Murray / Andrés Torres Queiruga, Ostfildern 2012, Sp. 179–198LA.

Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, hg. v. Dieter Sänger, Neukirchen-Vluyn 2006, Sp. 443–460LA.

Das frühe Christentum und die Stadt, hg. v. Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald, Stuttgart 2012, Sp. 463–464.

Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider, hg. v. Judith Könemann / Thomas Schüller, Freiburg/Basel/Wien 2011, Sp. 20–22.

Demandt, Christian: Religion und Religionskritik bei Theodor Storm, Berlin 2010, Sp. 355–372LA.

Der Balkan. Religion, Gesellschaft und Kultur, hg. v. Basilius J. Groen / Saskia Löser, Innsbruck/Wien 2011, Sp. 526.

Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, hg. v. Gregor M. Hoff / Gerhard Langer, Göttingen 2009, Sp. 91–110LA.

Der religiöse Charme der Kunst, hg. v. Peter Schüz / Thomas Erne, Paderborn 2012, Sp. 417–418.

„Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Mohammad Gharaibeh / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar, Regensburg 2012, Sp. 234–235.

Des théologiens lisent le concile Vatican II. Pour qui? Pour quoi?, hg. v. Laurent Villemin, Paris 2012, Sp. 527.

Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, hg. v. Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini, Wiesbaden 2011, Sp. 373–375.

Diasporas. Concepts, Intersections, Identities, hg. v. Kim Knott / Seán McLoughlin, London 2010, Sp. 91–110LA.

Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), hg. v. Katrin Keller / Alessandro Catalano, Köln 2010, Sp. 393–395.

Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, hg. v. Michael Böhnke / Assaad Elias Kattan / Bernd Oberdorfer, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 409–411.

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, hg. v. Christine Reents / Christoph Melchior, Göttingen 2011, Sp. 341–342.

Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen, hg. v. Frank van der Velden, Göttingen 2011, Sp. 91–110LA, 267–282LA.

Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Wirkungen, hg. v. Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Tóth, Tübingen 2012, Sp. 443–460LA.

Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Martin Karrer / Michael Labahn, Leipzig 2012, Sp. 381–382.

Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen, hg. v. Basilius J. Groen / Christian Gastgeber, Freiburg 2012, Sp. 526–527.

Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 443–460LA.

Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, hg. v. Thomas Erne / Peter Schüz, Göttingen 2010, Sp. 91–110LA.

Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch, hg. v. Johannes van Oort / Wolfgang Wischmeyer, Leuven 2011, Sp. 295–296.

Dinzelbacher, Peter: Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch, Berlin 2012, Sp. 507.

Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, hg. v. Miroslav Volf, Grand Rapids / Cambridge 2012, Sp. 411–412.

Domsgen, Michael / Lütze, Frank M.: Schülerperspektiven zum Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt, Leipzig 2010, Sp. 69–70.

Dressler, Bernhard / Klie, Thomas / Kumlehn, Martina: Unterrichtsdramaturgien. Fallstudien zur Performanz religiöser Bildung, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Dürr, Marion: „Brannte uns nicht das Herz ...?" Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 2011, Sp. 76–78.

Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology, hg. v. Lieven Boeve / Frederiek Depoortere / Stephan van Erp, London / New York 2010, Sp. 179–198LA.

Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. Giancarlo Caronello, Berlin 2012, Sp. 133–135.

Erinnerungsorte des Christentums, hg. v. Christoph Markschies / Hubert Wolf, München 2010, Sp. 206–207.

Ernesti, Jörg: Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 395–396.

Ethik des gelebten Lebens. Basler Beiträge zu einer Ethik der Lebensführung, hg. v. Kurt Seelmann / Angelika Krebs / Georg Pfleiderer, Zürich 2011, Sp. 66–68.

Faggioli, Massimo: Vatican II. The Battle for Meaning, Mahwah, New Jersey 2012, Sp. 123–125.

Freiheit. Vom Wert der Autonomie, hg. v. Clemens Sedmak, Darmstadt 2011, Sp. 323–324.

Frettlöh, Magdalena L.: Gott, wo bist du? Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2, Wittingen 2009, Sp. 91–110LA.

Freudenberger-Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen, Stuttgart/München 2012, Sp. 267–282LA.

Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit. Öffentliche internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009), hg. v. Edeltraud Klueting / Harm Klueting, Köln 2010, Sp. 121–122.

Fuchs, Marko J.: Sum und cogito – Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes, Paderborn 2009, Sp. 405–406.

Garský, Zbyněk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern, Tübingen 2012, Sp. 289–290.

Gärtner, Claudia: Ästhetisches Lernen. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der gymnasialen Oberstufe, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 267–282LA.

Gathercole, Simon: The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences, Cambridge 2012, Sp. 382–384.

Geest, Paul van: The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian, Leuven u.a. 2011, Sp. 310–311.

Geiger, Michaela: Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium, Stuttgart 2010, Sp. 91–110LA.

Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 425–427.

Gennerich, Carsten: Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen, Stuttgart 2010, Sp. 267–282LA.

Gerwing, Manfred: Johannes Quidort von Paris († 1306): De antichristo et de fine mundi. Vom Antichrist und vom Ende der Welt. Lateinisch – Deutsch, Regensburg 2011, Sp. 484–486.

Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland, hg. v. Nikolaj Plotnikov / Alexander Haardt, Münster 2012, Sp. 406–408.

Giesen, Heinz: Studien zur Johannesapokalypse, Stuttgart 2000, Sp. 443–460LA.

„Gott gehört so ein bisschen zur Familie". Mit Kindern über Glück und Heil nachdenken, hg. v. Anton A. Bucher / Gerhard Büttner / Petra Freudenberger-Lötz / Martin Schreiner, Stuttgart 2011, Sp. 267–282LA.

„Gott hat das in Auftrag gegeben". Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken, hg. v. Christian Kalloch / Martin Schreiner, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog: Projekte und Reflexionen, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Johannes Kohl / Jürgen Nikolay, Ostfildern 2011, Sp. 166–167.

Greule, Albrecht: Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache, hg. v. Sandra Reimann / Paul Rössler, Tübingen 2012, Sp. 415–417.

Großbölting, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, Sp. 509–510.

Grosse, Sven: Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift, Münster 2012, Sp. 344.

Guillaume, Philippe: Land, Credit and Crisis: Agrarian Finance in the Hebrew Bible, Sheffield/Oakville 2012, Sp. 376–378.

Gupta, Nijay K.: Worship that Makes Sense to Paul: A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors, Berlin 2010, Sp. 262–263.

Hagencord, Rainer: Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung, Gütersloh 2011, Sp. 155–157.

Haker, Hille: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, München 2011, Sp. 244–246.

Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede, Paderborn 2009, Sp. 408–409.

Halstrup, Maximilian: Faktizität und Gott. Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx, Münster 2012, Sp. 179–198LA.

Hamm, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, Sp. 486–488.

Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 170–171.

Heil, Stefan: Religionsunterricht professionell planen, durchführen und reflektieren. Ein Leitfaden für Studium und Praxis, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Heller, Thomas / Käbisch, David / Wermke, Michael: Repetitorium Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat, Tübingen 2012, Sp. 438.

Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012, Sp. 385–386.

Herghelegiu, Monica-Elena: Siehe, er kommt mit den Wolken! Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung, Frankfurt a. M. 2004, Sp. 443–460LA.

Herrmann, Arnd: Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie, Stuttgart 2011, Sp. 203–204.

Herzgsell, Johannes: Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog, Regensburg 2011, Sp. 52–53.

Heterotopic Citizen. New Research on Religious Work for the Disadvantaged, hg. v. Trygve Wyller, Göttingen 2009, Sp. 91–110LA.

Hirschberg, Peter: Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung, Neukirchen-Vluyn 1999, Sp. 443–460LA.

Hirschfeld, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Ersten Weltkrieg, Münster 2012, Sp. 302–303.

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie, Paderborn 2011, Sp. 228–229.

Hofmann, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte. Theologische Lehr- und Lernbücher 4/1, Würzburg 2012, Sp. 290–293.

Hofmann, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte. Theologische Lehr- und Lernbücher 4/2, Würzburg 2013, Sp. 475–476.

Höhn, Hans-Joachim: Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg 2012, Sp. 510–512.

Höhn, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, Sp. 324–325.

Hoping, Helmut: Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 326–327.

Hoyer, Birgit: Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie, Stuttgart 2011, Sp. 167–169.

Huber, Konrad: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung, Münster 2007, Sp. 443–460LA.

Hugo von Sankt Victor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, hg. u. übers. v. Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ, Münster 2010, Sp. 398–400.

Hume, Douglas A.: The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts 2:41–47 and 4:32–35, Tübingen 2011, Sp. 344–345.

Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, hg. v. Tobias Müller / Thomas M. Schmidt, Göttingen 2011, Sp. 321–322.

Imagery in the Book of Revelation, hg. v. Michael Labahn / Outi Lehtipuu, Leuven 2011, Sp. 443–460LA.

Interreligiöse Kompetenz in der beruflichen Bildung. Pilotstudie zur Unterrichtsforschung, hg. v. Albert Biesinger / Klaus Kießling / Josef Jakobi / Joachim Schmidt, Münster 2011, Sp. 267–282LA.

Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, hg. v. Josef Freise / Mouhanad Khorchide, Münster 2011, Sp. 267–282LA.

Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender-Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?, hg. v. Mualla Selçuk / Ina Wunn, Stuttgart 2013, Sp. 514–516.

Jäckels, Gerhard: Naturalistische Anthropologie und moderne Physik. Die Grenzen reduktionistischer Menschen- und Weltbilder, Münster 2011, Sp. 154–155.

Jackson, T. Ryan: New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept, Tübingen 2010, Sp. 174–175.

Jansen, Franz Wilhelm: Von der Menschlichkeit und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie, Münster 2004, Sp. 179–198LA.

Jantsch, Torsten: „Gott alles in allem" (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 284–286.

Jaspers, Karl: Die Chiffern der Transzendenz, hg. v. Anton Hügli / Hans Saner, Basel 2011, Sp. 139–141.

„Jesus würde sagen: Nicht schlecht!". Kindertheologie und Kompetenzorientierung, hg. v. Friedhelm Kraft / Petra Freudenberger-Lötz / Elisabeth E. Schwarz, Stuttgart 2011, Sp. 267–282LA.

John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of „The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 1, hg. v. Mary Beth Ingham / Oleg Bychkov, Münster 2010, Sp. 220–221.

Jooß, Elisabeth: Raum. Eine theologische Interpretation, Gütersloh 2005, Sp. 91–110LA.

Joseph, Zeki: Mor Gabriel aus Beth Qustan. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert, Hildesheim u.a. 2010, Sp. 119–120.

Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche, hg. v. Andreas Bedenbender, Paderborn 2012, Sp. 526.

Kappeler III, Warren A.: Communication Habits for the Pilgrim Church. Vatican Teaching on Media and Society, New York 2009, Sp. 512.

Karahan, Anne: Byzantine Holy Images – transcendence and immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church, Leuven 2010, Sp. 260.

Katholische Reformbewegungen weltweit. Ein Überblick, hg. v. Susanne Preglau-Hämmerle, Innsbruck 2012, Sp. 17–18.

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Band 1/2: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß, Würzburg 2011, Sp. 303–305.

Kenworthy, Scott M.: The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825, New York 2010, Sp. 300–302.

Kessler, Rainer: Maleachi, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 112–113.

Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 413–414.

Kim, Seyoon: Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke, Grand Rapids 2008, Sp. 286–287.

„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011, Sp. 18–20.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 7: Vorderer Orient und Nordafrika, hg. v. Harald Suermann, Paderborn 2010, Sp. 39–41.

Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, hg. v. Florian Barth / Klaus Baumann / Gerhard Wegner / Johannes Eurich, Stuttgart 2011, Sp. 427–428.

Kirchen, Macht, Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, hg. v. Christoph Sigrist, Zürich 2010, Sp. 91–110LA.

Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, hg. v. Angelika Nollert / Matthias Volkenandt / Rut-Maria Gollan / Eckhard Frick, Regensburg 2010, Sp. 418–420.

Kisić, Rade: Patria Caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen, Tübingen 2011, Sp. 128–129.

Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, hg. v. Bernd Schmies, Münster 2011, Sp. 32–33.

Klatt, Marlene: Unbequeme Vergangenheit. Antisemitismus, Judenverfolgung und Wiedergutmachung in Westfalen 1925–1965, Paderborn 2009, Sp. 482–483.

Kleffner, Klaus: Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila, St. Ottilien 2012, Sp. 507–509.

Klueting, Harm: Luther und die Neuzeit, Darmstadt 2011, Sp. 36–37.

Knecht, Achim: Erlebnis Gottesdienst. Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis" für Theorie und Praxis des Gottesdienstes, Leipzig 2011, Sp. 74–76.

Knott, Kim: The Location of Religion. A Spatial Analysis, London 2005, Sp. 91–110LA.

Ko Ha Fong, Maria: Christentum und chinesische Kultur, Ostfildern 2011, Sp. 333–334.

Koch, Michael: Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12, Tübingen 2004, Sp. 443–460LA.

Könemann, Sandra: Das Staatskirchenrecht in der wissenschaftlichen Diskussion der Weimarer Zeit, Frankfurt 2011, Sp. 81–82.

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Joachim Weinhardt / Marc Weinhardt, Stuttgart 2011, Sp. 239–240.

Körs, Anna: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012, Sp. 91–110LA.

Krenz, Jochen: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts, Bremen 2012, Sp. 400–401.

Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 230–232.

Kurzke, Hermann: Kirchenlied und Kultur, Tübingen 2010, Sp. 79–80.

Lammer, Kerstin: Beratung mit religiöser Kompetenz. Beiträge zu pastoralpsychologischer Seelsorge und Supervision, Neukirchen-Vluyn 2012, Sp. 70–72.

Lange, Christian: Eine kleine Geschichte des Christentums. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend, Darmstadt 2012, Sp. 290–293.

Lange, Christian: Einführung in die allgemeinen Konzilien, Darmstadt 2012, Sp. 477–478.

Laumer, August: Karl Rahner und die Praktische Theologie, Würzburg 2010, Sp. 424–425.

Lehmann, Hartmut: Luthergedächtnis 1817–2017, Göttingen 2012, Sp. 479–481.

Lehmann, Philipp: Marken-, Kennzeichen- und Namensrecht im Bereich der Religionsgemeinschaften, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 82–84.

Leimgruber, Stephan: Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung, München 2011, Sp. 519–520.

Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009, Sp. 137–139.

Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan / Christian Nimtz, Stuttgart 2011, Sp. 15–17.

Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen, hg. v. Hans-Edwin Friedrich / Wilhelm Haefs / Christian Soboth, Berlin / New York 2011, Sp. 355–372LA.

Lohfink, Gerhard: Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 30–32.

Lüer, Jörg: Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit". Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989, Stuttgart 2013, Sp. 516–517.

Lukas, Michael: Joseph Homeyer (1929–2010). Priester – Bischof – Europäer, hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim, Regensburg 2012, Sp. 125–127.

Lumma, Liborius Olaf: Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets, Regensburg 2011, Sp. 78–79.

Maclure, Jocelyn / Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, aus dem Französischen von Eva Buddeberg / Robin Celikates, Berlin 2011, Sp. 159–160.

Mahieu, Bieke: Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition: A Chronological Investigation of the Period 40 BC–39 AD, with a Time Setting of New Testament Events, Leuven 2012, Sp. 283–284.

Marschler, Thomas: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie, Regensburg 2011, Sp. 401–403.

Marschütz, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2009; Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2011, Sp. 59–61.

Matand, Désiré: Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake. Une relecture à partir de la perspective négro-africaine, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 498–499.

Maßmann, Alexander: Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik, Leipzig 2011, Sp. 403–405.

McNicol, Allan J.: The Conversion of the Nations in Revelation, New York 2011, Sp. 175.

Meckel, Thomas: Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts, Paderborn 2011, Sp. 524–526.

Meijers, Ton: Compendium van het katholiek canoniek recht. Deel I. Inleiding en volk Gods, Nijmegen 2013, Sp. 520.

Melzl, Thomas: Die Schriftlesung im Gottesdienst. Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung, Leipzig 2011, Sp. 255–256.

Mendl, Hans: Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf, München 2011, Sp. 267–282LA.

Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, Sp. 227–228.

Meßelken, Daniel: Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung, Paderborn 2012, Sp. 242–244.

Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, hg. v. Kai Kappel / Matthias Müller / Felicitas Janson, Regensburg 2010, Sp. 260–262.

Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch, Paderborn 2010, Sp. 54–56.

Moved by Mary. The power of pilgrimage in the modern world, hg. v. Anna-Karina Hermkens / Willy Jansen / Catrien Notermans, Farnham 2009, Sp. 91–110LA.

Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös–weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung, Göttingen 2011, Sp. 152–154.

Müller, Heribert: Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien, München 2012, Sp. 33–35.

Müller-Schauenburg, Britta: Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas, Stuttgart 2011, Sp. 504–506.

Murillo Soberanis, Katerina: Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen, Stuttgart 2011, Sp. 443–460LA.

Naas, Marcel: Didaktische Konstruktion des Kindes in Schweizer Kinderbibeln. Zürich, Bern, Luzern (1800–1850), Göttingen 2012, Sp. 342–343.

Nakamura SJ, Hideki: „amor invisibilium". Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor († 1173), Münster 2011, Sp. 311–313.

Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte, Regensburg 2011, Sp. 391–393.

Nausner, Bernhard: Human Experience and the Triune God. A Theological Exploration of the Relevance of Human Experience for Trinitarian Theology, Bern 2008, Sp. 42–45.

Neininger, Rosemarie: Welt verstehen – an die Schöpfung glauben. Zum Dialog zwischen physikalischer und theologischer Weltdeutung, Paderborn 2010, Sp. 175.

Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, hg. v. Bernhard Fresacher, Ostfildern 2010, Sp. 355–372LA.

Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue, hg. v. Marianne Moyaert / Didier Pollefeyt, Leuven 2010, Sp. 51–52.

Nikkel, David H.: Radical Embodiment, Cambridge 2010, Sp. 45–46.

Nipkow, Karl Ernst: Gott in Bedrängnis? Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche, Gütersloh 2010, Sp. 68–69.

Oettler, Dietrich: Sauerteig der Einheit. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholische Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Würzburg 2011, Sp. 235–237.

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, hg. v. Alfons Fürst, Münster 2011, Sp. 397–398.

Orte des Glaubens. Christsein zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner, Brixen 2011, Sp. 91–110LA.

Paintner, Beate: Kooperation, Fusion und Union katholischer Kirchengemeinden in Deutschland aus rechtlicher Perspektive. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Verwaltung des Ortskirchenvermögens, Hamburg 2012, Sp. 434–437.

Paschke, Boris: Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission, Münster 2012, Sp. 466–467.

Pathologische Religiosität. Genese, Beispiele, Behandlungsansätze, hg. v. Michael Utsch, Stuttgart 2012, Sp. 144–146.

Paul Thek. Shrine, hg. v. Stefan Kraus u.a., Köln 2012, Sp. 420–422.

Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler, Berlin/Boston 2011, Sp. 331–333.

Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Michael Quisinsky / Peter Walter, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 483–484.

Philosophie und Religion, hg. v. Jens Halfwassen / Markus Gabriel / Stephan Zimmermann, Heidelberg 2011, Sp. 224–225.

Pluralistische Religionstheologie und Mission, hg. v. Polykarp Ulin Agan SVD, Nettetal 2011, Sp. 53–54.

Pohl-Patalong, Uta: Religionspädagogik – Ansätze für die Praxis, Göttingen 2013, Sp. 267–282LA.

Pohl-Patalong, Uta: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2006, Sp. 91–110LA.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, Darmstadt 2013, Sp. 473–475.

Porzelt, Burkard: Grundlinien biblischer Didaktik, Bad Heilbronn 2012, Sp. 267–282LA.

Protestantische Schulkulturen. Profilbildung an evangelischen Schulen, hg. v. Martina Kumlehn / Thomas Klie, Stuttgart 2011, Sp. 267–282LA.

Public Theology for the 21st Century. Essays in honour of Duncan B. Forrester, hg. v. William F. Storrar / Andrew R. Morton, London 2004, Sp. 160–162.

Quisinsky, Michael: Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum, Berlin 2007, Sp. 179–198LA.

Raaijmakers, Janneke: The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744–c. 900, Cambridge 2012, Sp. 207–209.

Rademacher, Anne: Achtet auf das, was ihr hört! (Mk 4,24). Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden, Würzburg 2011, Sp. 378–380.

Radić, Stjepan: Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik, Münster 2011, Sp. 63–65.

Radulfus Ardens: Speculum universale. Libri I–V, hg. v. Claudia Heimann / Stephan Ernst, Turnhout 2011, Sp. 129–131.

Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Stephan Günzel unter Mitarb. v. Franziska Kümmerling, Stuttgart/Weimar 2010, Sp. 91–110LA.

Räume riskieren. Reflexion, Gestaltung und Theorie in evangelischer Praxis, hg. v. Friedrich Brandi-Hinnrichs u.a., Schenefeld 2003, Sp. 91–110LA.

Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft, hg. v. Jörg Dünne / Stephan Günzel, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 91–110LA.

Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. Johannes Hund / Jan Martin Lies / Hans-Otto Schneider, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2010, Sp. 488–490.

Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices, hg. v. Reimund Bieringer / David J. Bolton, Leuven / Walpole, MA 2011, Sp. 56–57.

Reichelt, Stefan: Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum" in Russland. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs, Leipzig 2011, Sp. 439.

Reißmeier, Johann J.: Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung für Betroffene, Innsbruck 2012, Sp. 80–81.

Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, hg. v. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter, Wiesbaden 2012, Sp. 513–514.

Religions in the Public Spheres, hg. v. Tadeusz Buksiński, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 157–158.

Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel, hg. v. Bernhard Dressler / Harald Schroeter-Wittke, Leipzig 2012, Sp. 267–282LA.

Religionspädagogisches Kompendium, hg. v. Gottfried Adam / Rainer Lachmann / Martin Rothgangel, Göttingen 2012, Sp. 267–282LA.

Religionssensible Schulkultur, hg. v. Gudrun Guttenberger / Harald Schroeter-Wittke, Jena 2011, Sp. 267–282LA.

Religionsunterricht als Ort der Theologie, hg. v. Norbert Mette / Matthias Sellmann, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 91–110LA.

Religionsunterricht kompetenzorientiert. Beiträge aus fachdidaktischer Forschung, hg. v. Clauß Peter Sajak, Paderborn 2012, Sp. 267–282LA.

Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, hg. v. Bernhard Grümme / Hartmut Lenhard / Manfred L. Pirner, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen, hg. v. Peter Graf / Bülent Ucar, Stuttgart 2011, Sp. 267–282LA.

Ricken, Friedo: Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie, Stuttgart 2010, Sp. 240–242.

Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold, Stuttgart 2011, Sp. 127–128.

Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne, Münster 2011, Sp. 340–341.

Ruster, Thomas / Ruster, Heidi: Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungs-

vorschlag. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, München 2013, Sp. 521–522.

Ruster, Thomas: Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte, Kevelaer 2010, Sp. 146–148.

Sacred Places in Modern Western Culture, hg. v. Paul Post / Arie L. Molendijk / Justin E. A. Kroesen, Leuven u.a. 2011, Sp. 91–110LA.

Sailer-Pfister, Sonja: Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluss an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Berlin 2006, Sp. 179–198LA.

Samuelsson, Gunnar: Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion, Tübingen 2011, Sp. 23–25.

Scala, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität, Regensburg 2012, Sp. 258–260.

Schär, Max: Gallus. Der Heilige in seiner Zeit, Basel 2011, Sp. 384–385.

Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011, Sp. 109–111.

Schimmel, Alexander: Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe, Ostfildern 2011, Sp. 253–255.

Schliesser, Benjamin: Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven, Zürich 2011, Sp. 201–203.

Schmelter, Denis: Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012, Sp. 48–50.

Schmerbauch, Maik: Prälat Franz Wosnitza (1902–1979). Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz, Münster 2010, Sp. 213–215.

Schmerz als Grenzerfahrung, hg. v. Rainer-M.E. Jacobi / Bernhard Marx, Leipzig 2011, Sp. 72–73.

Schmid, Hans: Die Kunst des Unterrichtens. Ein praktischer Leitfaden für den Religionsunterricht, München 2012, Sp. 267–282LA.

Schmidt, Josef: Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas, Hildesheim 2010, Sp. 469–470.

Schmidt, Oliver: „... ja, er nimmt mich auf" (Ps 49,16). Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum, Regensburg 2011, Sp. 256–258.

Schmitz, Barbara: Geschichte Israels, Paderborn 2011, Sp. 371–373.

Schneider, Martin: Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Paderborn 2012, Sp. 91–110LA.

Schröder, Bernd: Religionspädagogik, Tübingen 2012, Sp. 267–282LA.

Schroeter-Wittke, Harald: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 2010, Sp. 171–172.

Schult, Maike: Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen 2012, Sp. 222–224.

Schulte, Raphael: Die Herkunft Jesu Christi. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses. Eine theologie-kritische Besinnung, Münster 2012, Sp. 439.

Schüßler, Werner / Görgen, Christine: Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl, Münster 2011, Sp. 46–48.

Schwab, Philipp: Der Rückstoß der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung, Berlin/Boston 2012, Sp. 316–318.

Schwarz-Boenneke, Bernadette: Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx, Berlin 2009, Sp. 179–198LA.

Schweer, Wennemar: Hoffnung über den Tod hinaus? Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube, Münster 2012, Sp. 148–149.

Schweitzer, Friedrich: Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann, Gütersloh 2011, Sp. 267–282LA, 430–431.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger / Birnbaum, Elisabeth: Das Buch Kohelet, Stuttgart 2012, Sp. 200–201.

Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung, hg. v. Anna Findl-Ludescher / Sebastian Schneider, Ostfildern 2011, Sp. 343–344.

Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe. Bericht und Ergebnisse des 24. Evangelischen Kirchbautages in Leipzig 2002, hg. v. Helge Adolphsen / Andreas Nohr, Darmstadt 2003, Sp. 91–110LA.

Seip, Jörg: Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 91–110LA.

Sgubbi, Giorgio: Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale. Prefazione di Pierangelo Sequeri, Bologna 2013, Sp. 502–504.

Shooter, Susan: How Survivors of Abuse Relate to God. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul, Farnham 2012, Sp. 248–250.

Siggelkow-Berner, Birke: Die jüdischen Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus, Tübingen 2011, Sp. 113–115.

Sleeman, Matthew: Geography and the Ascension Narrative in Acts, Cambridge, NY 2009, Sp. 91–110LA.

Smith, Daniel Lynwood: The Rhetoric of Interruption. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Literature, Berlin 2012, Sp. 439.

Smith, Martyn: Religion, Culture, and Sacred Space, New York 2008, Sp. 91–110LA.

Soja, Edward: Postmetropolis. Critical studies of cities and regions, Oxford 2007, Sp. 91–110LA.

Soja, Edward: Seeking spatial justice, Minneapolis 2010, Sp. 91–110LA.

„So lauert die Sünde vor der Tür" (Gen 4,17). Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick, Frankfurt 2011, Sp. 499–501.

Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hg. v. Wilhelm Damberg, Essen 2011, Sp. 162–164.

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys? Zur Frage der Bedeutung der Geburt für das Recht des Kindes auf Leben und das Recht der Eltern auf Wohlergehen, hg. v. Anja Katarina Weilert, Tübingen 2011, Sp. 246–248.

Städter, Benjamin: Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1960, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 215–216.

Starling, David I.: Not My People. Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics, Berlin 2011, Sp. 527.

Steiger, Johann Anselm: Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts „Tuba Poenitentiae Prophetica" (1625), Stuttgart / Bad Cannstatt 2011, Sp. 131–133.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, München 2011, Sp. 115–116.

Stovell, Beth M.: Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King, Leiden 2012, Sp. 468–469.

Strunk, Reiner: Poetische Theologie. Grundlagen – Bausteine – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2008, Sp. 355–372LA.

Stubbe, Hannes: Albertus Magnus. Der erste Kölner und mitteleuropäische Psychologe, Aachen 2012, Sp. 345.

Stuiber, Maria: Zwischen Rom und dem Erdkreis. Die gelehrte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731–1804), Berlin 2012, Sp. 481–482.

Stump, Roger W.: The Geography of Religion: Faith, Place, and Space, Lanham 2008, Sp. 91–110LA.

Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe, hg. v. George McKay / Christopher Williams / Michael Goddard u.a., Oxford u.a. 2009, Sp. 164–166.

Taeger, Jens Wilhelm: Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003, hg. v. David C. Bienert / Dietrich-Alex Koch, Göttingen 2006, Sp. 443–460LA.

Tang, Li: East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th centuries), Wiesbaden 2011, Sp. 263.

The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963. Critically Annotated Bilingual Edition. With a Preface by Mathijs Lamberigts and an Introduction by Erik Borman, hg. v. Karim Schelkens, Leuven 2011, Sp. 179–198.

The Early Reception of Paul, hg. v. Kenneth Liljeström, Helsinki 2011, Sp. 27–28.

The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, hg. v. Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle, Wiesbaden 2011, Sp. 197–200.

The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space, hg. v. Nezzar AlSayyad / Mejgan Massoumi, Oxford 2011, Sp. 91–110LA.

The Heart of Europe. The Power of Faith, Vision and Belonging in European Unification, hg. v. Katharina Kunter, Hannover 2011, Sp. 335–337.

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington, Washington 2012, Sp. 431–433.

The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, hg. v. Catherine Hezser, Oxford 2010, Sp. 22–23.

The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible, hg. v. Michael Lieb / Emma Mason u.a., Oxford 2011, Sp. 116–118.

The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, hg. v. Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz, Tübingen 2011, Sp. 459–460.

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 1, hg. v. Heinz J. Fabry / Ulrich Dahmen, Stuttgart 2011, Sp. 461–463.

Theologisieren mit Jugendlichen. Ein Programm für Schule und Kirche, hg. v. Veit-Jakobus Dieterich, Stuttgart 2012, Sp. 267–282LA.

Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown, hg. v. Robert MacSwain / Taylor Worley, Oxford 2012, Sp. 414–415.

Theology in built enviroments. Exploring religion, architecture, and design, hg. v. Sigurd Bergmann, London 2009, Sp. 91–110LA.

Theôsis: Deification in Christian Theology, hg. v. Stephen Finlan / Vladimir Kharlamov, Cambridge 2006, Sp. 306–308.

Thier, Andreas: Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 122–123.

Tillich, Paul: Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935), hg. v. Erdmann Sturm, Berlin 2012, Sp. 221–222.

Tollefsen, Torstein Theodor: Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought, Oxford 2012, Sp. 308–310.

Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, hg. v. Susanne Rau / Gerd Schwerhoff, München/Hamburg 2008, Sp. 91–110LA.

Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, hg. v. Stephan Günzel, Bielefeld 2007, Sp. 91–110LA.

Tóth, Franz: Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung, Leipzig 2006, Sp. 443–460LA.

Towards a Theory of Spirituality, hg. v. Elisabeth Hense / Frans Maas, Leuven 2011, Sp. 339.

„Translation is Required". The Septuagint in Retrospect and Prospect, hg. v. Robert J. V. Hiebert, Atlanta 2010, Sp. 281–283.

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit, Münster 2010, Sp. 251–252.

Twardella, Johannes: Der Koran in der Schule. Studien zum islamischen Religionsunterricht, Frankfurt a. M. 2012, Sp. 267–282LA.

... und das Leben der zukünftigen Welt. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm, Neukirchen-Vluyn 2007, Sp. 229–230.

Universität, Religion und Kirchen, hg. v. Rainer Ch. Schwinges, Basel 2011, Sp. 41–42.

Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, hg. v. Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stephan Orth, Freiburg 2012, Sp. 225–227.

Unterburger, Klaus: Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 305–306.

Vangu Vangu, Emmanuel: La théologie de Marie-Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire. Préface de Jean-Pierre Delville, Paris 2007, Sp. 179–198LA.

Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile, hg. v. Joseph Famerée, Paris 2012, Sp. 135–137.

Vinzent, Markus: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament, Farnham 2011, Sp. 287–289.

Voigt, Jörg: Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Köln 2012, Sp. 296–298.

... weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, hg. v. Margit Eckholt / Paul Rheinbay, Würzburg 2012, Sp. 169–170.

Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, Sp. 495–498.

Wenger, Stefan: Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief, Zürich 2011, Sp. 204–206.

„Wenn man daran noch so glauben kann, ist das gut". Grundlagen und Impulse für eine Jugendtheologie, hg. v. Petra Freudenberger-Lötz / Friedhelm Kraft / Thomas Schlag, Stuttgart 2013, Sp. 267–282LA.

Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg/Wien 2010, Sp. 330–331.

White, Stephen R.: A Space for Belief. The place of Theology in Faith, Dublin 2006, Sp. 91–110LA.

Wie roter Bernstein: Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche, hg. v. Wolfgang Grünberg u.a., München 2008, Sp. 91–110LA.

Wiegelmann, Christian: Zulässigkeit und Grenzen von Arbeitskämpfen in kirchlichen Einrichtungen, Hamburg 2012, Sp. 522–524.

Wilckens, Ulrich: Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann, Neukirchen-Vluyn 2012, Sp. 470–473.

Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses. Pars prima, pars secunda, adiuvante Candida Elvert O.S.B., recensuit Pius Engelbert O.S.B., Siegburg 2010, Sp. 386–388.

Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden 2011, Sp. 237–238, 267–282LA.

Winter, Aloysius: „Gott und ein künftiges Leben". Zu Kants philosophischem Interesse, Neuried 2012, Sp. 316.

Witschen, Dieter: Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen, Paderborn u.a. 2011, Sp. 263.

Witte, Karl Heinz: Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 142–144.

Woydack, Tobias: Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?, Hamburg 2005, Sp. 91–110LA.

Wüschner, Philipp: Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie, Wien/Berlin 2011, Sp. 141–142.

Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche, Würzburg 2011, Sp. 91–110LA.

Zamagni, Gianmaria: Fine dell'era costantiniana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico, Bologna 2012, Sp. 492–493.

Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, hg. v. Johanna Rahner / Mirjam Schambeck, Münster 2011, Sp. 57–58.

IV. Theologische Literatur

Sp. 83–87.

Sp. 345–351.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2011/2012: Sp. I–XII (ThRv 2/2013)

Habilitationen 2011/2012: Sp. XI–XVI (ThRv 2/2013)

VII. Jahresverzeichnis

108. Jahrgang / 2012: Sp. I–XVI (ThRv 1/2013)

Theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 | 2013 | 109. Jahrgang

Das II. Vatikanische Konzil. Anliegen und Bedeutung der Liturgiereform (Piero Marini) . . . . . Sp. 3

Allgemeines / Nachschlagewerke . . . . . Sp. 15

Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan / Christian Nimtz (Eberhard Tiefensee)

Katholische Reformbewegungen weltweit. Ein Überblick, hg. v. Susanne Preglau-Hämmerle (Massimo Faggioli)

„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider, hg. v. Judith Könemann / Thomas Schüller (Nediljko A. Ančić)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 22

The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, hg. v. Catherine Hezser (Rainer Kampling)

Samuelsson, Gunnar: Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion (Günter Röhser)

Alonso, Pablo: The Woman Who Changed Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7,24–30 (Sandra Hübenthal)

The Early Reception of Paul, hg. v. Kenneth Liljeström (Hildegard Scherer)

Butticaz, Simon David: L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle (Knut Backhaus)

Lohfink, Gerhard: Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war (Eckart David Schmidt)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 32

Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, hg. v. Bernd Schmies (Norbert Köster)

Müller, Heribert: Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Thomas Prügl)

Anatemi di ieri sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento, hg. v. Antonio Autiero / Marinella Perroni (Jörg Ernesti)

Klueting, Harm: Luther und die Neuzeit (Christopher Spehr)

Bernardi, Peter SJ: Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action Francaise. The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era (Oliva Blanchette)

Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 7: Vorderer Orient und Nordafrika, hg. v. Harald Suermann (Dietmar W. Winkler)

Universität, Religion und Kirchen, hg. v. Rainer Christoph Schwinges (Bernward Schmidt)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 42

Nausner, Bernhard: Human Experience and the Triune God. A Theological Exploration of the Relevance of Human Experience for Trinitarian Theology (Matthias Haudel)

Nikkel, David H.: Radical Embodiment (Christina Aus der Au)

Schüssler, Werner / Görgen, Christine: Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (Gerd Neuhaus)

Schmelter, Denis: Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen (Julia Enxing)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 50

Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, hg. v. Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener (Matthias Blum)

Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue, hg. v. Marianne Moyaert / Didier Pollefeyt (Rainer Kampling)

Herzgsell, Johannes, SJ: Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog (Sebastian Rimestad)

Pluralistische Religionstheologie und Mission, hg. v. Polykarp Ulin Agan SVD (Rainer Neu)

Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Andreas Renz)

Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices, hg. v. Reimund Bieringer / David J. Bolton (Ralf K. Wüstenberg)

Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, hg. v. Johanna Rahner / Mirjam Schambeck (Josef Römelt)

Ethik . . . . . Sp. 59

Marschütz, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken. Bd. 1: Grundlagen; Bd. 2: Handlungsfelder (Martin M. Lintner)

Barth, Friederike: Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik" und ihr philosophischer Hintergrund (Peter Zimmerling)

Radić, Stjepan: Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik (Franz-Josef Bormann)

Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future. The Trento Conference, hg. v. James F. Keenan (Klaus Demmer)

Ethik des gelebten Lebens. Basler Beiträge zu einer Ethik der Lebensführung, hg. v. Angelika Krebs / Georg Pfleiderer / Kurt Seelmann (Jochen Sautermeister)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 68

Nipkow, Karl Ernst: Gott in Bedrängnis? Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche (Burkard Porzelt)

Domsgen, Michael / Lütze, Frank M.: Schülerperspektiven zum Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt (Peter Brause)

Lammer, Kerstin: Beratung mit religiöser Kompetenz. Beiträge zu pastoralpsychologischer Seelsorge und Supervision (Andreas v. Heyl)

Alter – Blicke auf das Bevorstehende, hg. v. Rainer Kampling / Anja Middelbeck-Varwick (Heribert Wahl)

Schmerz als Grenzerfahrung, hg. v. Rainer-M.E. Jacobi / Bernhard Marx (Klaus Baumann)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 73

Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, hg. v. Hanns Kerner (Stefan Böntert)

Knecht, Achim: Erlebnis Gottesdienst. Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis" für Theorie und Praxis des Gottesdienstes (Alexander Deeg)

Dürr, Marion: „Brannte uns nicht das Herz …?" Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (Klaus Peter Dannecker)

Lumma, Liborius Olaf: Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets (Alexander Zerfaß)

Kurzke, Hermann: Kirchenlied und Kultur (Matthias Kreuels)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 80

Reißmeier, Johann J.: Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung für Betroffene (Thomas Schüller)

Könemann, Sandra: Das Staatskirchenrecht in der wissenschaftlichen Diskussion der Weimarer Zeit (Ansgar Hense)

Lehmann, Philipp: Marken-, Kennzeichen- und Namensrecht im Bereich der Religionsgemeinschaften (Ansgar Hense)

Bibliographie . . . . . Sp. 83

Gd 128.4
ZM

Liebe Leserinnen und Leser,

die *Theologische Revue* hat in den sechs Nummern des vergangenen Jahrgangs das Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils dadurch gewürdigt, dass sie als Leitartikel Beiträge von bekannten Forschern zu zentralen Themen des Konzils (historischer Ablauf, interreligiöser Dialog, Liturgie, Ökumene, Ekklesiologie und Offenbarung) publiziert hat. Am 13. November 2012 fand an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster ein Studientag anlässlich der 50. Wiederkehr der Konzilseröffnung statt. Das Einleitungsreferat wurde von Erzbischof Piero Marini, von 1987 bis 2007 päpstlicher Zeremoniar, gehalten. Wir veröffentlichen es zum Abschluss unserer kleinen Konzilsserie in deutscher Übersetzung. Der Duktus der gesprochenen Rede wurde weitgehend beibehalten. Die *Theologische Revue* wird auch das Jubiläum des Konzilsabschlusses in gebührender Weise würdigen.

Ich wünsche Ihnen anregende Lektüre!

Th. Bremer.

Das II. Vatikanische Konzil
Anliegen und Bedeutung der Liturgiereform

Erzbischof Piero Marini
Vatikanstadt, 11. Oktober 2012

I. Die Eröffnung des Konzils

Rückblick

Am 11. Oktober 2012 wurde der 50. Jahrestag der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils gefeiert.[1] In Rom leitete Papst Benedikt XVI. am Vormittag im Petersdom eine feierliche eucharistische Konzelebration mit den Bischöfen; und am Abend fand von der Engelsburg aus ein von der Katholischen Aktion organisierter Fackelzug statt, der auf dem Petersplatz seinen Abschluss fand.
Diese Gedenkfeier rief einige Ereignisse des 11. Oktober 1962 in Erinnerung:

- die Eröffnungszeremonie des Konzils, die sich über den gesamten Vormittag hinzog;
- die berühmte Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia*, mit der der selige Johannes XXIII. seine Auffassung vom Konzil zum Ausdruck brachte;
- den feierlichen Fackelzug zum Petersplatz um 19 Uhr, den die Katholische Aktion zu Ehren des Papstes und der Konzilsväter organisiert hatte und der mit einigen schlichten und spontanen Worten von Johannes XXIII. endete, die als die „Mondscheinrede" in Erinnerung blieben.

Die Ereignisse vom 11. Oktober 1962 bewegen uns zu einigen Überlegungen. Zunächst helfen uns die Worte des Papstes, seine Vorstellung von dem Konzil zu begreifen, das er selbst gewollt und einberufen hatte; der von Laien organisierte Fackelzug ist ein Zeichen der außergewöhnlichen Beachtung und Anteilnahme, die von Anfang an die gesamte Kirche, nicht nur die Bischöfe, dem Konzil entgegenbrachten. Ein kurzer Blick auf dies alles wird uns helfen, heute besser zu verstehen, was für ein Konzil das Zweite Vatikanum war.

Zweitens veranlasst uns die schier endlose und veraltete Eröffnungszeremonie, die damals viele Kommentare sowohl seitens der Konzilsväter als auch seitens der Konzilsperiti nach sich zog, über das Thema Liturgie nachzudenken, das für das Konzil von großem Interesse war und das auf das Leben der Kirche nach wie vor großen Einfluss ausübt. „‚Die liturgische Erneuerung ist die sichtbarste Frucht des ganzen Konzilswerkes' (Schlussbericht der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode [7. Dezember 1985], II, B, b, 1). Die Botschaft des II. Vatikanischen Konzils ist von vielen vor allem durch die Liturgiereform wahrgenommen worden."[2]

Das sind einige der Motive, aufgrund derer es, insbes. am 50. Jahrestag, sinnvoll erscheint, an die Ereignisse des 11. Oktober 1962 zu erinnern.

„Wer wird jemals in seinem Leben das grandiose Bild aller Bischöfe der Kirche Gottes vergessen können, wie sie am vergangenen 11. Oktober zum erhabensten Tempel der Christenheit hinaufstiegen? Die gesamte Menschenfamilie schaute nach Rom, so wie sie es bei grundlegenden Ereignissen der Kirchengeschichte tut; aus allen Ländern der Erde trafen sich hier die Hoffnungen aller Menschen guten Willens. Und in diesem Schauspiel des Glaubens hat Rom seine Rolle würdig erfüllt.

Wie sehr rührt uns die Liebesbezeugung, die die Stadt uns zum Abschluss des ersten Konzilstags erwies, als unzählige in leuchtendem Zug auf dem Petersplatz wogende Fackeln uns von Treue und Zuneigung sprachen, in Stellvertretung der Universalkirche! Was für ein eloquentes Symbol der Teilnahme des römischen Bistums an den Freuden und Sorgen seines Hirten und Vaters!"[3]

Bevor wir das Anliegen von Papst Johannes XXIII. untersuchen und uns mit den Zielsetzungen der vom Konzil beschlossenen Liturgiereform befassen, scheint es mir angebracht zu präzisieren, dass der hier Schreibende nicht am Konzil teilgenommen hat. Ich kam Ende September 1965 als Priester nach Rom, als das Konzil noch tagte, aber ich nahm nie an einer Konzilssitzung teil. Im Oktober, November und Dezember jenes Jahres traf ich jedoch fast jeden Tag nach Beendigung der Arbeit in Santa Marta zusammen mit meinem Vorgesetzten P. Annibale Bugnini gegen 13 Uhr auf dem Petersplatz auf die Bischöfe, die aus der Konzilsaula auszogen und dabei die damals übliche Mantelletta trugen. Es war ein einzigartiges Schauspiel von großer Wirkung und von unmittelbarer und spontaner Eindrücklichkeit: Die Choreographie steht mir noch lebendig und gegenwärtig vor Augen, und ich werde sie nie vergessen. Durch meine Arbeit im „Consilium" kam ich allerdings in Kontakt mit den größten Liturgiewissenschaftlern der damaligen Zeit und mit etwa fünfzig Konzilsvätern,[4] die diesem Anfang 1964 von Papst Paul VI. eingerichteten Organ zur Umsetzung der Liturgiereform angehörten. Ich konnte so einige Protagonisten der Konzilsversammlung persönlich kennenlernen und durfte auch in den Folgejahren den Geist und den Enthusiasmus, der die Konzilsväter und die Konzilsperiti beseelt hatte, in vollen Zügen einatmen; Enthusiasmus wegen des Gefühls, eine Erfahrung von großer Tragweite zu durchleben, die bewirkt wurde durch „ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche", wie die Konzilsväter in der Konstitution über die heilige Liturgie schrieben (*SC* 43); ein Geist und ein Enthusiasmus, die man nach fünfzig Jahren für immer notwendiger hält und nach denen man sich zurücksehnt. Daher bin ich der Ansicht, dass die Gedenkfeiern 50 Jahre nach Beginn des Konzils eine passende Gelegenheit bieten, um den Geist des Konzils „als *die große Gnade* [...], *in deren Genuss die Kirche im 20. Jahrhundert gekommen ist*", besser zu verstehen und wieder neu zu erleben.[5]

Das Konzil im Kontext verstehen

Die Feier zum Gedenken an das Konzil 50 Jahre nach seiner Eröffnung kann sich daher nicht darauf beschränken, die historische Erinnerung an die Ereignisse jenes Tages abzurufen und die von Papst Johannes XXIII. ausgesprochenen Worte einfach erneut vorzulesen. Die Gedenkfeier führt uns notwendigerweise zu einer tiefer gehenden Überlegung. Am 11. Oktober 1962 konnte man zum ersten Mal die Eröffnungsliturgie sehen und die Worte des Papstes anhören, heute sehen und hören wir das nicht nur nach dem Konzil, sondern v.a. nach 50 Jahren, in denen das Konzil selbst das Leben der Kirche beeinflusst hat. Wenn wir der Geschehnisse von damals gedenken, müssen wir

[1] Papst Benedikt XVI. hat das Jahr des Glaubens exakt am 11. Oktober 2012 beginnen lassen: Apostolisches Schreiben *Porta Fidei*, Nr. 4.

[2] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus*, Nr. 12.

[3] Johannes XXIII., „Discorso al Sindaco di Roma e ai dipendenti capitolini", 6. Januar 1963, in: G. Caprile S.I., *Il Concilio Vaticano II.* Cronache del Concilio Vaticano II, edite da *„La Civiltà Cattolica"*, hg. v. G. Caprile S.I. *Il Primo Periodo 1962–1963*, II. Vol., Edizioni "La Civiltà Cattolica", Roma 1968, 299.

[4] Vgl. *Consilium ad exsequendam Consitutionem de Sacra Liturgia*, Elenchus Membrorum, Consultorum, Consiliariorum, Coetuum ad Studiis, Tipografia Poliglotta Vaticana 1967.

[5] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, Nr. 57.

uns also fragen, welche Bedeutung und welche Auswirkungen das Konzil für die Kirche hatte, denn es ist ja ein Ereignis, das auch heute noch das kirchliche Leben prägt. Man muss sich in der Tat „klar werden, dass die Grundentscheidungen, die von den Synodenvätern getroffen und den promulgierten Dokumenten überantwortet wurden – vor allem den vier Konstitutionen –, in diesen fünfzig Jahren im kirchlichen Leben auf eine Weise gewirkt haben, dass heute sehr wenig von der Kirche so wäre, wie es ist, wenn es das Konzil nicht gegeben hätte".[6]

Wenn vom Konzil die Rede ist, neigen wir gewöhnlich dazu, an die promulgierten Dokumente zu denken, uns also zu fragen, was das Konzil gesagt hat. Das Konzil hat tatsächlich unterschiedliche Texte veröffentlicht: vier große Konzilskonstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen. Die Fragen beziehen sich also v.a. auf seine schriftlichen Dokumente: Was hat das Konzil zur Liturgie, zur Kirche, zum Wort Gottes, zum Laienapostolat, zum Verhältnis der Kirche zur Welt, zur Glaubensfreiheit, zur Ökumene, zu den Juden, zum Islam und zu den anderen nichtchristlichen Religionen gesagt? Diese Fragen sind berechtigt, wie es auch berechtigt ist, sich darüber Gedanken zu machen, was andere Konzilien sagten: das Konzil von Ephesos über die Mutterschaft Mariens; das Konzil von Chalcedon über die zwei Naturen in der einen Person Christi, wahrer Mensch und wahrer Gott; das siebte Ökumenische Konzil über die Zulässigkeit der Bilderverehrung; das Konzil von Trient über einige wesentliche Punkte der katholischen Lehre als Reaktion auf die Reformation, wie z.B. die Festlegung und die Bedeutung der Sakramente; das Erste Vatikanum über den Primat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom.

Um aber eingehender zu verstehen, was das Zweite Vatikanum war, muss man seinen besonderen Charakter begreifen, also das, was es von den anderen zwanzig Konzilien unterscheidet, die ihm vorausgingen. Wenn man die Konzilien in den zwanzig Jahrhunderten der Kirche betrachtet, stellt man fest, dass kein Konzil dem anderen gleicht.[7] Man denke z.B. an die Rolle, die die Kaiser auf den Konzilien des ersten Jahrtausends spielten: Die Kaiser – und nicht etwa der Papst von Rom – beriefen die Konzilien ein und leiteten sie. Damals beschränkte sich der Papst, der Bischof von Rom, gewöhnlich darauf, seine Repräsentanten zu entsenden, die oftmals keine Bischöfe waren.[8] Außerdem gab es von einem Konzil zum anderen unterschiedliche Konzilsteilnehmer. Man kann sich auch noch fragen: Welche Kirchen waren durch ihre Bischöfe auf den Konzilien vertreten? Welche Personengruppen nahmen aktiv am Konzil teil? Es ist nämlich offensichtlich, dass viele Menschen an den von den Bischöfen getroffenen Entscheidungen mitarbeiteten und sie vorbereiteten. Um also das Zweite Vatikanische Konzil zu verstehen, kann man sich nicht darauf beschränken, nur über seine Schriften nachzudenken, sondern es ist notwendig, sich viele weitere Fragen zu stellen.

Man halte sich z.B. vor Augen, dass das II. Vatikanum das erste Konzil der Universalkirche in der Geschichte des Christentums war. Denn die Bischöfe kamen aus der ganzen Welt und waren nicht einfach ein durch europäische Missionsbischöfe exportierter europäischer Episkopat.[9] Außerdem betrafen die Probleme nicht nur die Geschichte Europas, sondern die Geschichte der ganzen Welt. Man erinnere sich: Als das Konzil angekündigt wurde, waren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs erst vierzehn Jahre vergangen. Das Evangelium musste in gewisser Weise in eine der modernen Welt verständliche Sprache übertragen werden. Die Menschheit befand sich tatsächlich am Wendepunkt zu einer neuen Zeit. Kennzeichen dieser neuen Zeit waren: der ökonomisch-soziale Aufstieg der Arbeiterklassen und der Eintritt der Frau in das öffentliche Leben (in Italien nahmen Frauen erst 1948 erstmals an Wahlen teil); das Schwinden der Unterscheidung zwischen herrschenden und beherrschten Völkern; das Bedürfnis nach Frieden in einer vom Kalten Krieg dominierten Welt.

II. Das Anliegen von Johannes XXIII.

Papst Johannes XXIII. hat uns durch mehrere Beiträge zum Konzil zu verstehen gegeben, wie er das Konzil selbst intendierte und welche Merkmale und Zielsetzungen es haben sollte. Seine Sichtweise hilft uns daher noch heute zum Verständnis des Konzils. Papst Johannes sprach mehrmals vom Konzil: in der Ansprache zur Ankündigung (25. Januar 1959), in seiner ersten Enzyklika (*Ad Petri cathedram*, 29. Juni 1959), in der Apostolischen Konstitution, mit der er das Konzil einberief (*Humanae Salutis*, 25. Dezember 1961), in der Radiobotschaft vom 11. September 1962, v.a. aber in der Ansprache zur feierlichen Eröffnung (*Gaudet Mater Ecclesia* vom 11. Oktober 1962) und in der Ansprache zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode (8. Dezember 1962). Hier sollen insbes. einige Passagen dieser beiden Ansprachen in Erinnerung gerufen werden.

Die Sichtbarkeit der Kirche

Für Papst Johannes war das Konzil schon in der Ansprache vom 11. Oktober 1962 mehr als bloß ein Anlass zur Präzisierung der katholischen Lehre.

„Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder den anderen der grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren [...] Es wird vorausgesetzt, dass all dies hier wohl bekannt und vertraut ist. Dafür braucht es kein Konzil." (Nr. 15)[10]

Papst Johannes hatte einen weitgefassten Begriff vom Konzil. Für ihn war es v.a. ein großer Moment kirchlicher Gemeinschaft.

„Mit Beginn dieses Konzils bricht in der Kirche ein strahlender, glückverheißender Tag an. Noch herrscht die Morgendämmerung, und schon fühlen wir uns bei den ersten Zeichen des anbrechenden Tages wohl. [...] Und da sollten wir auch die Sterne sehen, die mit ihrem Glanz dieses Gotteshaus erfüllen. Nach dem Zeugnis des Apostels Johannes seid ihr diese Sterne (Offb 1,20). Und mit euch sehen wir die goldenen Leuchter rings um das Grab des Apostelfürsten, nämlich die euch anvertrauten Kirchen. Zusammen mit euch sehen wir Persönlichkeiten von Rang und Namen in einer Haltung tiefen Respekts und erwartungsvoller Sympathie anwesend. Sie sind aus fünf Kontinenten nach Rom gekommen, um die Völker und Staaten zu vertreten." (11. Okt. 1962, Nr. 21)[11]

Den Blick auf das Konzil als liturgisches Erleben von Gemeinschaft teilten viele Konzilsväter. Wie viele von ihnen in ihren Konzilstagebüchern anmerkten, erschien das Konzil von Anfang an als die Zelebration eines kirchlichen Erlebens von Gegenwart und Gemeinschaft, wie „eine große Liturgie, eine Epiphanie des Geheimnisses der Kirche". Bischof Enrico Bartoletti schrieb z.B. in sein Tagebuch:

„Um 8.30 Uhr beginnt in den Vatikanischen Museen im ‚Saal der Steine' die Prozession der Bischöfe. Wir ziehen in St. Peter ein: Sieh da, die Kirche! Das ist wirklich eine Epiphanie des Geheimnisses der Kirche, was sich da in einer großartigen Liturgie abspielt. Das Geheimnis der Kirche ist wirkmächtig in einem Höchstmaß seiner Sichtbarkeit. Da ist wirklich nichts, was zu äußerlich oder profan wäre. Die modernen Zeiten haben reinen Tisch gemacht mit allem profanen Schwulst des Barock, an dem die Vergangenheit so viel Gefallen gefunden hatte. Schon das ist ein gutes Vorzeichen. Das Gebet ‚Adsumus ..., Da sind wir, Herr, versammelt in deinem Namen' unterstreicht noch die religiöse Bedeutung unserer Zusammenkunft und erinnert jeden an das Gewicht der eigenen Verantwortung und der eigenen Schwäche."[12]

Der Verfasser des Textes gehörte zu der Gruppe von Bischöfen, zu der auch Kardinal Giacomo Lercaro gehörte,[13] die nicht so sehr vom Ablauf der Riten, sondern von dem großartigen Schauspiel beeindruckt war, das die Anzahl der Bischöfe aus aller Welt bot, die mit dem Papst in der erhabenen Würde des Petersdoms versammelt waren. Sie sahen das Ereignis an und für sich als große offenbarende Liturgie des Mysteriums der Kirche: „Wer dabei sein durfte", sagte ein anderer Bischof, „kann wirklich sagen: Ich habe die Kirche gesehen".[14]

[6] „Il concilio Vaticano II 50 anni dopo: Una Chiesa contemporanea", in: *Il Regno* 16/2012, 559, Editorial.

[7] Vgl. G. Ruggieri, „Il Vaticano II come Chiesa in atto", in: *Concilium* 3/2012, 48–60.

[8] Am Zweiten Konzil von Nicäa nahmen z.B. zwei Presbyter als Abgesandte von Papst Hadrian teil: Petrus, Protopresbyter der Kirche des Heiligen Apostels Petrus in Rom und Petrus, Presbyter, Mönch und Hegumen des Klosters San Saba in Rom. Vgl. *Atti del Concilio Niceno secondo, ecumenico settimo*, hg. v. C. Valenziano, Libreria Editrice Vaticana 2004, Bd. I, 55.

[9] Vgl. G. Routhier, „Sacrosanctum Concilium: la sua singolarità nella storia dei concili e la sua ermeneutica attuale", Vortrag auf der XLI. Settimana di studio APL, Rocca di Papa (Rom), 27.–31. August 2012. Der Tagungsband befindet sich im Druck.

[10] A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, Brescia: Paideia 1984, 267–269. Deutsche Übersetzung nach W. Bühlmann, *Johannes XXIII.* Der schmerzliche Weg eines Papstes. Mit dem authentischen Text der Konzilseröffnungsrede. Mainz: Grünewald 1996, 122.

[11] A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia*, 281. Deutsche Übersetzung nach W. Bühlmann [Anm. 10], 127f.

[12] A. Riccardi, „Die turbulente Eröffnung der Arbeiten", in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, hg. v. G. Alberigo, Mainz/Leuven: Grünewald/Peeters 2000, Bd. 2, 15.

[13] Ebd., 16, Anm. 28.

[14] M. Bergonzini, *Diario del Concilio*. Lito-Tipografia Paltrinieri, Modena 1993, 4.

Außerdem war das Konzil, wie Papst Johannes sagte, Zeugnis des Glaubens der Kirche an die Gegenwart Christi in seiner Mission für die gesamte Menschenfamilie. In seiner Ansprache vom 11. Oktober begreift Papst Johannes XXIII. das Konzil als ein Ereignis, das allen die Einheit zwischen Christus und seiner Kirche deutlich macht.

„Jedesmal, wenn ein Ökumenisches Konzil gefeiert wird, findet damit die Einheit zwischen Christus und seiner Kirche in feierlicher Weise Ausdruck. So trugen die Ökumenischen Konzilien zur umfassenden Verbreitung der Wahrheit, zur sachgemäßen Lebensorientierung der einzelnen Menschen, der Familien und der Gesellschaft bei. Sie stärkten die geistigen Kräfte, indem sie sie zu den wahren und ewigen Gütern lenkten." (Nr. 4)[15]

Im Konzil offenbart sich also nach Papst Johannes der bräutliche Charakter der gesamten Kirche, weil Christus gegenwärtig ist als der Bräutigam, der seine Braut, die Kirche, mit sich vereint. Dies wurde besonders deutlich im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Der Codex des Kanonischen Rechts stellt das Konzil v.a. als die Ausübung der höchsten Gewalt durch die Bischöfe dar.[16] Und das ist wahr. Aber das Konzil an sich ist, wie aus dem zitierten Text von Papst Johannes hervorgeht, etwas Größeres, das die einfache Ausübung einer Rechtsgewalt übersteigt. Das Konzil drückt die Wirklichkeit der Kirche als Volk Gottes aus, dessen Merkmal die Gemeinschaft ist. Das Konzil gehört zum Mysterium der Kirche. Und im Mysterium der Kirche gründet sich die Gemeinschaft auf ein wesentliches Element, das sie lebendig und aktuell macht: die Gegenwart Christi. „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt." (Mt 28, 20) Dieser Text, der das Evangelium nach Matthäus beschließt und den Papst Johannes auf die Titelseite der Apostolischen Konstitution *Humanæ salutis* stellte, inspirierte das gesamte II. Vatikanum. „Nein, keine Formel wird uns retten, sondern eine Person, und die Gewissheit, die sie uns ins Herz spricht: *Ich bin bei euch!*"[17] Der auferstandene Christus bleibt durch seinen Geist mitten unter jenen, die in seinem Namen versammelt sind. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." (Mt 18, 20) Die Beschlüsse des Konzils sind also das Werk der in Gemeinschaft mit Christus versammelten Kirche und v.a. das Wirken des Heiligen Geistes, der die Eintracht innerhalb des Konzils selbst bewirkt.

Das II. Vatikanum hob mehr als jedes andere Konzil in der Kirchengeschichte hervor, dass es nicht nur ein Konzil der Bischöfe war. Es stimmt zwar, dass wie in den vorangegangenen Konzilien den Bischöfen die Zuständigkeit oblag, Entscheidungen zu treffen, viele andere Menschen trugen aber dazu bei, den Inhalt konkret zu formulieren. Man denke nur an die bedeutende Rolle, die die Theologen ausübten.

„Seit vielen Tagen bin ich beeindruckt von der Rolle, die die Theologen spielen. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil hatten sie gar keine Rolle inne gehabt. Diejenigen, die eine Rolle hätten spielen können, waren nicht eingeladen worden oder sind nicht erschienen: Döllinger, Newman (noch nicht einmal Scheeben!). Auf dem Gebiet der Theologie wurde alles oder fast alles von Leuten aus Rom gemacht. Es stimmt auch, dass viele Bischöfe ganz allein ihre eigene Theologie ausarbeiteten. Dieses Mal sind die Bischöfe viel mehr Hirten; sie sind weniger Theologen. In der Kirche gibt es im übrigen heute eine große Zahl sehr rühriger Theologen, die sich nicht auf die bereits von den theologischen Schulen zusammengestellten Kapitel beschränken, sondern sich anstrengen, die Ereignisse des Lebens der Kirche neu zu durchdenken und zu erhellen.

Diese Theologen sind sehr zahlreich. Sicher sind nicht alle in Rom, aber allein hier sehe ich: Chenu, Colson, Chavasse, Ratzinger, Rahner, Semmelroth, Lubac, Rondet, Daniélou, Schillebeeckx, usw. usw. Sie üben ein wahres Lehramt aus."[18]

Auch die Anwesenheit der Beobachter der von Rom getrennten Kirchen war nicht etwa eine rein passive Anwesenheit. Auch sie spielten eine eigene Rolle. Ich selbst konnte dies während der Jahre des „Consilium" feststellen, an dessen Sitzungen einige Beobachter der nicht katholischen kirchlichen Gemeinschaften regelmäßig respektvoll und mit einem brüderlichen Geist der Zusammenarbeit teilnahmen. Unter ihnen erinnere ich mich ganz besonders an Max Thurian von der Gemeinschaft von Taizé. Gemeinsam mit Frère Roger Schutz besuchte er oft das Sekretariat des „Consilium".[19] Ich möchte auch eine persönliche, jedoch bedeutsame Erinnerung einflechten. 2002 wurde ich auf meiner Reise zur Vorbereitung des Besuchs des Heiligen Vaters im Rila-Kloster des Heiligen Ivan Rilski in Bulgarien überaus freundlich vom Hegumen Bischof Joan empfangen. In unserem kurzen Gespräch erzählte er mir von seinem Romaufenthalt als Beobachter während der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ganz besonders erinnerte er sich wehmütig an seine Besuche der Vatikanischen Grotten. Zum Ende unseres Treffens bat er mich um einen Gefallen: „Wenn Sie von meinem Tod erfahren, möchte ich Sie bitten, für mich eine Heilige Messe in den Vatikanischen Grotten zu feiern". Ich gab ihm mein Wort, und als ich Jahre später von seinem Verscheiden erfuhr, konnte ich seinen Wunsch erfüllen. Ja, das Konzil war ein Ereignis, das über die bloße Abfassung der Texte hinausging.

Man denke außerdem an die Rolle, die die öffentliche Meinung spielte. Sie wurde durch die sozialen Kommunikationsmittel ermöglicht: Katholiken, Nichtkatholiken, religiöse und zivile Amtsträger brachten ihre Ratschläge und Meinungen ein. Man halte sich vor Augen, dass zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die Eröffnungsliturgie eines Ökumenischen Konzils live im Fernsehen übertragen wurde. Während zudem alle anderen Konzilien den Gläubigen einzig aus den Berichten bekannt wurden, die ihnen die Konzilsväter nach ihrer Rückkehr in die Diözese gaben, konnte man sich über das Zweite Vatikanische Konzil v.a. durch die Presse und durch die Interviews informieren, die die Konzilstheologen und die Konzilsväter den sozialen Kommunikationsmitteln gaben. Der Beitrag, der von außerhalb des Konzils kam, war sehr offensichtlich, wenn es um besondere Themen wie das Verhältnis der Kirche zur Welt oder zu den anderen Religionen ging (man denke an das Problem der Glaubensfreiheit oder an die Beziehungen zum Judentum usw.). In diesem Sinn kann man sagen, dass im Grunde die ganze Kirche am Konzil teilgenommen hat.

„Als das Ökumenische Konzil einberufen wurde und dann seine Feierlichkeiten begannen, erhob sich, und das ist allseits bekannt, in allen Kontinenten und jenseits aller Ozeane, wo immer die katholische Kirche ihre Kinder zählt, zunächst eine ehrerbietige Aufmerksamkeit, dann ein lebendiges Interesse, während heute die Erwartung und das Vertrauen auf von der Vorsehung bestimmte Ergebnisse immer lebendiger werden." [20]

Daran erinnern uns die Laien, die am Abend des 11. Oktober 1962 zusammenkamen, um ihre Gemeinschaft mit dem Papst und den Konzilsvätern zu bezeugen.

„Der Tag der Eröffnung des Konzils, der 11. Oktober 1962, schloss mit einem stimmungsvollen Fackelzug zu Ehren des Papstes und der Konzilsväter, in Erinnerung an den Fackelzug, mit dem die Christen von Ephesos die Beschlüsse des Dritten Konzils begrüßten. Der Petersplatz war noch gedrängter voll als am Vormittag, als gegen 19 Uhr aus unterschiedlichen Richtungen zirka 15.000 von der Katholischen Aktion und von der christlichen Arbeitnehmerbewegung ACLI organisierte junge Leute zusammenzuströmen begannen. Sie ordneten sich an den vier Seiten des Obelisken zu einem großen flammenden Kreuz an. Gleichzeitig wurden der Petersdom, die Kuppel, die Kolonnaden und die Apostolischen Paläste von starken Scheinwerfern beleuchtet. Der Heilige Vater zeigte sich am Fenster seines privaten Arbeitszimmers und sprach liebenswürdig zur Menge mit Worten, die die Zuhörer durch ihre spontane Schlichtheit sehr berührten."[21]

Fünfzig Jahre danach bestätigte der Fackelzug vom 11. Oktober 2012, dass das Interesse der Kirche am Konzil nicht nachgelassen hat.

Ankommen in der heutigen Zeit

Ebenfalls in der Eröffnungsansprache erinnerte der Papst zunächst an die Abfolge der Ökumenischen Konzilien, dann bekräftigte er die Treue der Kirche zum ununterbrochenen Glaubensgut und sprach aus, was der katholische Geist vom Konzil erwartet:

„einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird. Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird."[22]

Denselben Gedanken erläutert Papst Johannes in seinem Tagebuch anhand passender Beispiele:

[15] A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia*, 246–247. Deutsche Übersetzung nach W. Bühlmann [Anm. 10], 116.

[16] Vgl. Can. 337 § 1; 339 § 1.

[17] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, Nr. 29.

[18] Y. Congar, *Diario del Concilio 1960–1963*, Vol. I, Cinisello Balsamo (MI): Edizioni San Paolo 2005, 168–169.

[19] Zu den Beobachtern im „*Consilium*" vgl. A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988, 220–223.

[20] Johannes XXIII., Lettera „Mirabilis ille", Nr. 3a, in: *Il Concilio Vaticano II* [Anm. 3], 303.

[21] *Il Concilio Vaticano II* [Anm. 3], 7.

[22] A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia*, 268–269. Deutsche Übersetzung nach W. Bühlmann [Anm. 10], 123.

„Die heutige Lage, die Herausforderungen der vergangenen fünfzig Jahre und die Vertiefung des Glaubensverständnisses haben uns vor neue Realitäten gestellt, wie ich in der Ansprache zur Eröffnung des Konzils sagte. Nicht das Evangelium ändert sich: Wir sind es, die beginnen, es besser zu verstehen. Wer lange gelebt hat und zu Anfang des Jahrhunderts neuen Aufgaben eines sozialen Handelns gegenüberstand, das den Menschen fordert, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient oder in Frankreich verbrachte und unterschiedliche Kulturen und Traditionen vergleichen konnte, weiß, dass der Moment gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, ihre Möglichkeiten zu ergreifen und weit voraus zu blicken."[23]

Die Zeichen der Zeit sind die Zeichen der ständigen Gegenwart Christi in der Geschichte. Daher sagt Papst Johannes XXIII.:

„Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstünde. [...] In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. [...] Sie tun so, als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten, die doch eine Lehrmeisterin des Lebens ist." (11. Oktober 1962, Nr. 8)[24]

In Übereinstimmung mit dem Gedanken von Papst Johannes bestätigte die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, dass die Überlieferung immer weiter anwächst und dass die Kirche selbst sie unter dem Einwirken des Heiligen Geistes in der Zeit jeder neuen Generation von Gläubigen vermittelt: „Nicht das Evangelium ändert sich: wir sind es, die beginnen, es besser zu verstehen."

III. Die Liturgiereform

Die lange und veraltete Liturgie, mit der das Konzil am 11. Oktober 1962 eröffnet wurde, führt uns zurück auf das Problem der Liturgiereform. Das erste vom Konzil gewünschte Dokument war ja gerade die Konstitution über die heilige Liturgie.

Die Bedeutung der Liturgie für das Konzil erscheint offensichtlich, wenn man bedenkt, dass es in der ganzen Kirchengeschichte das einzige Konzil war, das der Liturgie ein eigenes Dokument widmete: die Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Mit dem II. Vatikanum konnte man außerdem einen Überblick über die jahrhundertelange Entwicklung der liturgischen Praxis in West und Ost gewinnen, einen Überblick, der vier Jahrhunderte zuvor zu Zeiten des Konzils von Trient aus Mangel an geeigneten Hilfsmitteln gar nicht hätte gewonnen werden können.[25] Man denke z.B. daran, welch große Vorteile die Erfindung des Buchdrucks nach dem tridentinischen Konzil für die Verbreitung der Bibel, der liturgischen Bücher und der Texte der Kirchenväter mit sich brachte.

Mit dem II. Vatikanum war es zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche möglich, auch aufgrund der von der liturgischen Bewegung beförderten Studien, sowohl die Grundprinzipien der Liturgie als auch die wesentlichen Elemente der liturgischen Feier festzulegen, wobei man auch die liturgische Praxis der Ostkirchen im Blick hatte. In diesen etwa fünfzig Jahren seit Beginn der vom Konzil beschlossenen Reformen, genauer seit dem 7. März 1965,[26] wurde eine Reform umgesetzt, die in ihrer Tragweite und in ihrem Tiefgang alle anderen Reformen der Vergangenheit übertrifft, einschließlich der dem heiligen Gregor dem Großen zugeschriebenen Reform und der Reform des 16. Jh.s.

Die Kluft zwischen den Errungenschaften der liturgischen Bewegung und der liturgischen Praxis der Kirche

Trotz der Ideen zur Erneuerung der Liturgie, die seit der ersten Hälfte des 19. Jh.s durch die liturgische Bewegung weit verbreitet wurden, und trotz der von Pius XII. durchgeführten Reformen dominierte am Vorabend des Konzils die Auffassung einer stark zentralisierten Kirche und einer im Wesentlichen dem Rubrizismus verhafteten Liturgie. Man war in kirchlichen Kreisen allgemein der Ansicht, dass nur die Römische Kurie für die *causae maiores* zuständig sei. Diese Denkweise hatte sich infolge der stark zentralistischen Praxis konsolidiert, die seit dem tridentinischen Konzil mit der Einrichtung der heiligen Kongregationen eingeführt worden war. Diese Praxis, die damals durch die Notwendigkeit der Verteidigung der Einheit der Kirche gerechtfertigt war, radikalisierte sich noch nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Erste Vatikanische Konzil. Andererseits fehlte vor dem Zweiten Vatikanum in der Kirche schon seit Jahrhunderten eine verbreitete Erfahrung von Bischofssynoden. In Italien z.B. hatten sich vor dem Konzil die Bischöfe nie versammelt.

Nicht nur das kirchliche Leben, sondern auch die liturgische Praxis war nunmehr von Starrheit gekennzeichnet. Der Begriff „Reform" gehörte seit vier Jahrhunderten nicht zum katholischen Ideal, da er als zu den reformatorischen Kirchen gehörig betrachtet wurde. Oft wurde dagegen der Begriff „Kontinuität" verwendet, gerade um die katholische Kirche vor der Anschuldigung zu verteidigen, sie habe sich von der wahren Überlieferung entfernt. Die tridentinische Liturgie gründete sich auf der Verwendung einer einzigen Sprache und auf starren Rubriken. Das resultierte nicht nur aus der Antwort des Konzils auf die reformatorischen Kirchen, sondern auch aus einem langen Prozess, der schon im ersten Jahrtausend begonnen hatte und die römische Liturgie von der Einfachheit und vom pastoralen Stil, die für die Zeit der Kirchenväter typisch waren, hin zum Anschein des Höfischen und der rituellen Komplexität veränderte, der während des avignonesischen Papsttums und in der Zeit danach seinen Höhepunkt erreichte und zur Abfassung der Bücher der „Caeremoniales" führte.

„Die auf Anordnung des Konzils von Trient durch die Päpste hl. Pius V., Gregor XIII., Clemens VIII. und Paul V. veröffentlichten liturgischen Bücher waren in ihrem Bemühen, zu den Anfängen zurückzukehren, eine einfache Revision der römischen Liturgie ganz genau so, wie sie das Mittelalter festgelegt hatte: Allgemein kann man sagen, dass die liturgischen Texte seit dem Ende des 13. Jahrhunderts nur geringfügig geändert worden waren und dass die Riten in ihrer Gesamtheit die Physiognomie beibehielten, die ihnen die karolingischen Liturgiker verliehen hatten."[27]

In dieser Lage befand sich die Liturgie am Vorabend des Zweiten Vatikanums. Ich erinnere mich aus der Zeit meiner Seminarjahre, dass es jeden Sonntag in der Diözese Bobbio ein komplexes Zeremoniell gab, das für die Pontifikalfeier des Bischofs ausgeführt werden musste: die Eingangsprozession mit dem Bischof, der Capa und Hermelin trug und dem der Caudatarius (Schleppenträger) folgte; dann der Ritus, dem Bischof die Schuhe auszuziehen und ihm eigens für die Zelebration bestimmtes Schuhwerk anzuziehen, während andere Kanoniker die vorgesehenen Psalmen rezitierten. Alles in allem eine prachtvolle Choreographie. Die gesamte Aufmerksamkeit war dem zelebrierenden Bischof vorbehalten: der Gebrauch der Palmatoria (des Handleuchters); der Kuss des Ringes; der assistierende Priester. Und dann waren während der Zelebration die Abläufe unkoordiniert und überlagerten sich. Während der Bischof die Heilige Messe ganz für sich allein sprach, führte die Schola die Gesänge aus, und die Versammlung war praktisch sich selbst überlassen. Die Messe hieß tatsächlich Pontifikalamt, also Messe des Pontifex. Es entstand das Bild eines großen Bruchs zwischen dem Zelebrierenden und dem Volk. Es gab nur zwei Momente, in denen sich der zelebrierende Priester in Beziehung zur Versammlung setzte: Die Drehung zur Gemeinde für das *orate fratres* und die Elevation der Hostie zur Wandlung.

Ich erinnere mich auch an meine Zeit als Messdiener in der Pfarrkirche eines kleinen Dorfes auf dem Lande in Norditalien. An sechs Tagen der Woche gab es die Messe für die Verstorbenen, die Formeln und Gesänge waren immer die gleichen. Jeden Tag endete die Messe mit der Weihwasserbesprengung und der Beweihräucherung der Tumba, einer mit einem schwarzen Tuch bedeckten und von Kandelabern umgebenen Attrappe eines Sargs. Die sakramentale Kommunion wurde nach der Messe ausgeteilt. Der Pfarrer zog sich erst in der Sakristei die Kasel aus, dann kehrte er in die Kirche zurück, öffnete den Tabernakel und spendete den wenigen an der Kommunionbank knienden Menschen die Kommunion.

Ich erinnere mich auch gut an die Gepflogenheiten bei der Teilnahme an der Sonntagsmesse. Alle gingen in Festkleidung zur Messe. Alle Frauen und eine kleine Gruppe Männer gingen zu Beginn des Gottesdienstes in die Kirche. Der Großteil der Männer kam normalerweise mit Verspätung und ging für gewöhnlich nicht ins Gotteshaus hinein, sondern setzte sich auf das Mäuerchen, das den Kirchenvorplatz umgab. Während des Gottesdienstes besprachen die Männer

[23] G. Roncalli, *Il Giornale dell'anima*, hg. v. A. Melloni, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1987, 500.

[24] A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia*, 254–255. Deutsche Übersetzung nach W. Bühlmann [Anm. 10], 118f.

[25] „Was speziell den römischen Messkanon betrifft, so wusste man auf der einen Seite über das historische Werden der römischen Liturgie so gut wie nichts; ein Großteil der Konzilsväter hielt den bestehenden römischen Kanon im wesentlichen für direkt apostolischen Ursprungs, also auf Petrus zurückgehend, wobei nur einzelne Zusätze von späteren Päpsten stammten." K. Schatz, *Allgemeine Konzilien*. Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u.a.: Schöningh 1997, 204.

[26] Datum des Inkrafttretens der Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964.

[27] G. A. Martimort, *Bilancio della riforma liturgica*, Milano: edizioni O.R. 1974, 14–15.

frei heraus ihre Angelegenheiten. Die einzige Geste der Teilnahme bestand darin, dass sie für einige Augenblicke die Kopfbedeckung abnahmen, wenn sie den Klang des Glöckchens zur Wandlung hörten. Ich erinnere mich, dass der Pfarrer selbst manchmal aus der Kirche herauskam und versuchte, sie vor dem Offertorium hineinzuholen, indem er ihnen erklärte, dass sonst die Messe nicht gültig sei. Diese oft mit einiger Wut vorgebrachte Aufforderung erzielte jedoch nie ansehnliche Ergebnisse. Wenn die draußen gebliebenen Männer die ersten Frauen nach dem Gottesdienst aus der Kirche kommen sahen, gingen auch sie zu ihren Häusern zurück.[28]

Die Eröffnungszeremonie des Konzils

Dass die konkrete Zelebration der Liturgie im Wesentlichen starren Rubriken verhaftet und weit entfernt von den inzwischen so ziemlich überall verbreiteten Ideen der liturgischen Bewegung war, kam auch in der „Revision" des römischen Messbuchs von 1962 klar zum Ausdruck, das infolge des Motu proprio *Rubricarum instructum* veröffentlicht wurde und zuvor als eine Vorlage für die Konzilsreform angekündigt worden war.[29] In Wirklichkeit war das Messbuch von 1962 Ausdruck der Liturgie einer anderen Zeit, so wie sie in den tridentinischen Liturgiebüchern festgelegt worden war. Der Kontrast zwischen den Ideen der liturgischen Bewegung und der konkreten Praxis der Liturgie erschien in aller Deutlichkeit in der Eröffnungsliturgie des Konzils am 11. Oktober 1962.

Nach der Chronik von Pater Giuseppe Caprile[30] lief die Liturgie in folgenden Phasen ab:

- Anbetung des Allerheiligsten Sakraments in der Paulinischen Kapelle des Apostolischen Palastes und Singen der ersten Strophe des *Ave Maris Stella*
- Langer und über eine Dreiviertelstunde dauernder Zug der Konzilsväter, die vom Bronzeportal aus den Petersdom erreichen
- Gesänge während der Prozession, ausgeführt von der Capella Sistina und vom Chor des Päpstlichen Römischen Priesterseminars
- Vom Papst intonierter Gesang des *Veni creator*
- Feierliche Messe, zelebriert von Kardinal Tisserant am Konzilsaltar
- Nach der Messe Inthronisierung des Evangeliars auf dem Altar
- Feierliches Glaubensbekenntnis erst durch den Papst, dann durch den Generalsekretär „im Namen der ganzen Versammlung" und dazugehöriger Eid der Konzilsväter
- Unterschiedliche Gebete und Heiligenlitaneien
- Eröffnungsansprache des Papstes
- Mitteilung der Tagesordnung.

Aus der Chronik wird offensichtlich, dass die Feier des „Heiligen Messopfers" damals als ein kurzes Intermezzo in der überwältigenden Menge von Riten zur Konzilseröffnung angesehen wurde. Gerade die feierliche Eröffnungszeremonie verdeutlicht, in welch „archäologistischer" Verfassung sich die Liturgie damals befand. Ich gebe nur einige Berichte von Augenzeugen wieder.

Yves Congar:

„11. Oktober 1962.
Die liturgische Bewegung ist in der römischen Kurie nicht angekommen. Diese riesengroße Versammlung sagt nichts, singt nichts. Man sagt, die Juden seien das Volk des Ohres und die Griechen das Volk des Auges. Aber hier gibt es nur das musikalische Auge und das musikalische Ohr: keine Wortliturgie. Kein einziges geistliches Wort. Ich weiß, dass jetzt eine Bibel inthronisiert werden wird, um dem Konzil vorzustehen. Aber wird sie sprechen? Wird sie gehört werden? Wird es einen Zeitpunkt für das Wort Gottes geben? ..."[31]

Joseph Ratzinger:

„Der Feier der Eröffnungsliturgie fehlte die alle mit einbeziehende Gemeinsamkeit und ihr fehlte die innere Geschlossenheit. Ist es denn normal, dass 2500 Bischöfe, von den vielen anderen Gläubigen ganz zu schweigen, zu stummen Zuschauern einer Liturgie verurteilt sind, in der außer den amtierenden Liturgen nur die Capella Sistina das Wort hat? War es nicht ein Symptom eines der Überwindung bedürftigen Zustandes, dass die aktive Mitwirkung der Anwesenden nicht gefordert war? [...]

Man hatte unverbunden zwei Liturgien nebeneinandergesetzt und dadurch sehr deutlich den gefährlichen Archäologismus zu erkennen gegeben, in dem seit dem Tridentinum die Messliturgie eingeschlossen wurde, so dass man den realen Sinn ihrer einzelnen Teile kaum noch empfand, nicht mehr spürte, dass sie selbst Thronerhebung des Evangeliums, Glaubensbekenntnis, Fürbitte enthält."[32]

Die Verfassung, in der sich die liturgischen Feiern des Papstes vor der Konzilsreform befanden, wurde auch von dem damals für die päpstliche Liturgie Verantwortlichen Virgilio Noè beschrieben.

„Die liturgischen Riten dauerten drei oder vier Stunden; sie waren aus Heiligem gewebt, das durch die für jeden Fürstenhof typischen Frivolitäten wurmstichig geworden war; es gab Anzeichen, dass sie für den Großteil der Anwesenden ohne Bedeutung waren". Außerdem bestand der päpstliche Aufzug aus „einem Haufen von Kirchenleuten und Laien in Gewändern aus der Renaissance oder dem Barock, die ein buntes Bild schufen aus Seidenstoffen, Hermelin, Prälatenkapuzen und großen Priestermänteln, Rochetten mit kostbaren Spitzen, die für Damen passender gewesen wären als für Diener Gottes. Und dann die Militärkorps mit ihren Uniformen, die aus der Zeit Michelangelos oder Napoleons stammten, die Kantoren, die Repräsentanten der Bruderschaften in ihren Kutten oder Mantelletten und die Geistlichen mit ihren unterschiedlichsten Gewändern [...] Einige dieser ‚Korps' hatten ihre Funktionen mit dem Ende des Kirchenstaates verloren".[33]

Auf ein weiteres Beispiel für die prunkvollen Ausschmückungen der Ritualität jener Zeit verweist A. Bugnini im Zusammenhang mit der Begräbnisliturgie der Kardinäle, für die ein „enormer Katafalk" üblich war, „in der Vierung der Heiligen Processus und Martinianus in der Petersbasilika: 3 m hoch mit der Attrappe eines Sarges obendrauf, während der wirkliche Sarg auf einem Wagen unter den Katafalk geschoben wurde. Rundherum hundert dicke Kerzen, die jedesmal erneuert wurden, wenn ein Kardinal starb."[34]

Die Eröffnungszeremonien hatten also ein gewisses „Unbehagen", wie Professor Ratzinger sich ausdrückte, deutlich gemacht: auf der einen Seite die Prinzipien und die Leistungen der liturgischen Bewegung und auf der anderen Seite der Apparat der päpstlichen Liturgien, ein offensichtlicher Ausdruck der höfischen Äußerlichkeit, in die die tridentinische Liturgie versunken war.

Daher wurde die vom seligen Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 gegebene Ankündigung des Konzils von all jenen, die in der Erneuerung des liturgischen Lebens der Kirche engagiert waren, freudig begrüßt. 50 Jahre waren vergangen seit der Mitteilung, mit der Dom Lambert Beauduin am 23. September 1909 den Katholikentag in Mecheln eröffnet hatte und dabei die Basis für die liturgische Bewegung legte, die die Verhandlungen zur Liturgie während des Konzils eigentlich vorbereitete und erleichterte.

Wenn wir heute an das Zweite Vatikanische Konzil denken, können wir den Zusammenhang zwischen diesen beiden Jubiläen, die sich aufeinander beziehen und gewissermaßen verknüpfen, nicht außer Acht lassen. Für beide ist der Text der Konzilskongregation zur heiligen Liturgie zentral. Er nimmt tatsächlich einerseits die Vorschläge der liturgischen Bewegung auf und erweitert sie; andererseits eröffnet er den Weg zur großen Liturgiereform des Konzils.

IV. Die Zielsetzungen der Liturgiereform

Die Ausrichtung, die Papst Johannes XXIII. in der Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia* zum Ausdruck brachte, findet sich zusammengefasst im Vorwort von *Sacrosanctum Concilium*:

„Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen." (*SC* 1)

Das Konzil hat also vier Ziele: das Wachstum des christlichen Lebens; das „Aggiornamento" als Anpassung der kirchlichen Institutionen in Bezug auf die Erfordernisse unserer Zeit; die Einigkeit aller Christgläubigen, d.h. das ökumenische Anliegen; der Aufruf an alle, in den Schoß der Kirche zu kommen, d.h. die Mission. Um diese vier Ziele zu erreichen, „hält es das Konzil auch in besonderer Weise für

[28] Vgl. auch E. Bianchi, „Dalla Messa tridentina alla riforma liturgica del Vaticano II", in: *La Rivista del Clero Italiano*, 3/2012.

[29] „In sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii et Missalis emendationem diutius non esse protrahendam." *Missale Romanum*, anno 1962 promulgatum, IX. [„Wir sind zum Entschluss gelangt, den Vätern des nächsten Ökumenischen Konzils die höheren Prinzipien, die die allgemeine Liturgiereform betreffen, zur Aufgabe zu machen, die erwähnte Revision der Rubriken des Breviers und des Messbuchs aber nicht noch länger hinauszuschieben."]

[30] Vgl. *Il Concilio Vaticano II* [Anm. 3], 16–18.

[31] Y. Congar, *Diario del Concilio 1960–1963* [Anm. 18], 145–149.

[32] J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ein Rückblick, Köln: Bachem 1963, 9f.

[33] V. Noè, „Paolo VI: uno stile liturgico", in: *Notitiae* 265–266 (1998), Bd. 24, 567.

[34] A. Bugnini, *Die Liturgiereform* [Anm. 19], 853.

seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen". (*SC* 1)

Anders gesagt sind für das Konzil die Erneuerung der Kirche, die Ökumene und die Missionstätigkeit eng miteinander verknüpft und hängen von der Art und Weise ab, in der die Kirche die Liturgie feiert und lebt.

Die Konzilsväter lehren uns also, die liturgischen Feiern immer in Verbindung mit dem Leben der Kirche zu betrachten: „die Liturgie [ist] der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt." (*SC* 10)

Diese erste Zielsetzung der Konzilsreform wurde anlässlich der Promulgation der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* am 4. Dezember 1963 durch Papst Paul VI. offiziell bestätigt.[35]

Die zentralisierte Art von Kirche, die die Zeit vor dem Konzil geprägt hatte, wurde im II. Vatikanum durch die Wiederentdeckung der Beziehung zwischen Kirche und Liturgie überwunden. Diese Wiederentdeckung führte zur Aufwertung der Ortskirche. Den ersten und grundlegenden Impuls in diese Richtung gab die Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, angefangen bei der Zelebration. Die Eucharistiefeier mit der vollen und tätigen Teilnahme des ganzen heiligen Volks Gottes unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars, muss nämlich als der Moment angesehen werden, in dem die Kirche auf vorzügliche Weise sichtbar wird.[36] Die Konzilsväter entwarfen also ein Bild der Kirche, in dem sie nicht von theologischer Spekulation ausgingen, sondern von der konkreten Feier der Eucharistie.[37]

Das Messbuch von 1962 lässt den *Ordo Missae* mit folgendem Text beginnen: „Sacerdos paratus cum ingreditur ad altare, facta illi debita reverentia, signat se signo crucis a fronte ad pectus, et nisi peculiari rubrica aliter statuatur, clara voce dicit: In nomine Patris ..."[38]

Das Messbuch von Paul VI. gibt der typischen Form einer Messfeier folgenden Anfang: „Ist das Volk versammelt, beginnt der Gesang zum Einzug, während der Priester mit dem Diakon und den liturgischen Diensten einzieht."[39]

Im Text des Messbuchs von 1962 wird nur die Figur des zelebrierenden Priesters hervorgehoben; im Messbuch von Paul VI. wird v. a. die Anwesenheit der versammelten Gemeinde und gleich danach die des Priesters und der liturgischen Dienste betont.

Dieser Text lehrt uns, dass man das „Geschenk" und die „Aufgabe" des Priestertums des Dienstes nur verstehen kann, wenn man es im Umfeld der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet. Das Priestertum des Dienstes kann man also nur in Bezug auf das allgemeine Priestertum verstehen.

Die Konzilsväter zeigten nicht nur einige Zielsetzungen auf, die sie sich vorgenommen hatten, um die Reform der Ordnung der Texte und Riten in die Wege zu leiten, sondern sie legten auch die grundlegenden Kriterien fest, auf denen die gesamte Liturgiereform und die Förderung der Liturgie nach der Überlieferung und den Erfordernissen unserer Zeit aufbauen sollten. In der Konstitution kann eine Doppelserie von Prinzipien festgestellt werden: wegweisende Prinzipien und solche für die Praxis.

Wegweisende Prinzipien:

- Die Liturgie: „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" (*SC* 7)
- Die Liturgie als „Höhepunkt und Quelle" des Lebens der Kirche (*SC* 10)
- Volle, bewusste, tätige Teilnahme (*SC* 14)
- Sichtbarwerden der Kirche (*SC* 26)
- Wahrung der Einheit im Wesentlichen, keine starre Einförmigkeit (*SC* 38)
- „gesunde Überlieferung" und „berechtigter Fortschritt" (*SC* 23)

Prinzipien für die Praxis:

- Die Sprache
- Das Wort Gottes
- Die Katechese
- Gesang
- Liturgiereform.

Diese untrennbar miteinander verknüpften Prinzipien bilden das eine Fundament der Liturgiereform; und sie wurden bereits ausführlich erläutert und vertieft.[40] Es ist nicht möglich, hier näher auf sie einzugehen. Es ist dennoch hinreichend anzumerken, dass zwei von ihnen, und zwar die Rückkehr zu den Quellen (der Heiligen Schrift und der liturgischen Praxis zur Zeit der Kirchenväter) und das eine Priestertum für den Gottesdienst (das eine und allgemeine Priestertum), meiner Ansicht nach allen anderen zugrunde liegen.

V. Schluss

Das Zweite Vatikanische Konzil war „ein Konzil, das zwar den früheren Konzilien ähnlich und doch sehr anders" war. Es war den früheren Konzilien ähnlich, weil es die „Versammlung aller Bischöfe der Kirche war, die zusammengekommen waren, um Problematiken in Bezug auf das Leben und die Mission der Kirche zu behandeln".[41] Und dennoch unterschied sich das Zweite Vatikanische Konzil von allen anderen wegen der besonderen Zielsetzung, die es sich gegeben hatte, wegen seiner Inhalte und wegen des Geistes, der es beseelte.[42]

Das Konzil war, wie Papst Johannes XXIII. mehrmals aussprach, ein wesentlich pastorales Konzil. Die Kirche ist nämlich ein lebendiges Subjekt, das in der Geschichte voranschreitet. Sie kann nur in Bezug auf Christus und auf die Männer und Frauen jeder Zeit verstanden werden. Der pastorale Aspekt der Kirche bedeutet, dass sie, indem sie das Evangelium Gottes verkündet, sich unbedingt um die Zielgruppe kümmern muss.[43] In den Dokumenten des Konzils wird tatsächlich nicht von Verurteilung gesprochen; die Formel *Anathema sit*, die die früheren Konzilien geprägt hatte, wurde nicht mehr verwendet. All dies bedeutet nicht, dass in den Konzilsdokumenten die Lehre fehlt. Im Gegenteil: Gerade in diesen Dokumenten wurden einige die Lehre betreffende Erneuerungen von grundlegender Bedeutung festgeschrieben. Man halte sich auch vor Augen, dass

> „jedes Dokument nach ausführlichen Diskussionen zunächst nur Teilabstimmungen unterzogen wurde, dann der Gesamtabstimmung; schließlich wurde es von jedem der Konzilsväter unterzeichnet und dann von Papst Paul VI. In diesen Daten kann man das Paradigma des Konzils von Jerusalem wiederfinden: nach hitzigen Diskussionen kam man zum Schluss: ‚Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, ...'".[44]

Hier brauchen nur einige Neuerungen der Lehre Erwähnung zu finden:

- Die Rückkehr zum Primat des Wortes Gottes
- Die Rückkehr zur ursprünglichen Praxis der heiligen Kirchenväter
- Die Wiederentdeckung der Kollegialität und der kirchlichen Gemeinschaft
- Die Beziehung zur Geschichte und zur modernen Welt in der Perspektive der Heilsgeschichte: Christus der Herr ist gegenwärtig, nicht um zu strafen, sondern um zu retten.[45]

[35] „Im Übrigen blieb diese leidenschaftliche und komplexe Diskussion keineswegs ohne reiche Frucht: Das zuallererst behandelte Thema, das in der Kirche sowohl seinem Wesen als auch seiner Würde nach in gewisser Weise Hauptthema ist – Wir meinen die heilige Liturgie –, ist zu einem glücklichen Abschluss gekommen und wird heute von Uns mit feierlichem Akt promulgiert. Aus diesem Grund jubelt Unsere Seele vor wahrer Freude. Wir erkennen in diesem Geschehen nämlich, dass die rechte Ordnung der Werte und der Pflichten eingehalten wurde: Auf diese Weise haben wir anerkannt, dass der Ehrenplatz Gott zukommt; dass wir als unsere erste Pflicht gehalten sind, Gebete zu Gott zu erheben; dass die heilige Liturgie die erste Quelle jener göttlichen Verbindung ist, durch die uns das Leben Gottes mitgeteilt wird, dass sie die erste Schule unserer Seele ist, dass sie das erste Geschenk ist, das wir dem Christenvolk geben müssen, das uns vereint ist im Glauben und in der Beharrlichkeit des Gebets; schließlich die erste Einladung an die Menschheit, ihre stumme Zunge in heiligen und wahrhaftigen Gebeten zu lösen und die unaussprechbare Kraft zu spüren, die die Seele wieder aufrichtet und darin liegt, mit uns zu singen zum Lob Gottes und in der Hoffnung der Menschen, durch Jesus Christus und im Heiligen Geist." Feierlicher Abschluss der zweiten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils, Ansprache (4. Dezember 1963), Nr. 11.

[36] Vgl. *SC* 41.

[37] Vgl. ebd.

[38] *Missale Romanum*, anno 1962 promulgatum, 216.

[39] *Missale Romanum* – Editio Typica Tertia 2002. Deutsch: *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ^{3}2007 (Arbeitshilfen Nr. 215), 39, Nr. 47.

[40] Vgl. A. Bugnini, *Die Liturgiereform* [Anm. 19], 61–71.

[41] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente*, Nr. 18.

[42] A. a. O., Nr. 18, 19, 20.

[43] Vgl. Ch. Theobald, „Nodi ermeneutici del dibattito sulla storia del Vaticano II", in: *Chi ha paura del Vaticano II?*, hg. v. A. Melloni / G. Ruggeri, Roma: Carocci 2009, 56.

[44] G. Cardaropoli, *Il Concilio Vaticano II*. L'evento, i documenti le interpretazioni, Bologna: Edizioni Dehoniane 2012, 67.

[45] Vgl. a. a. O., 78–83.

Dies alles hatte natürlich Auswirkungen auf das kirchliche Leben: Die Kirche soll wie ihr Gründer nicht der Macht verbunden sein, sondern das Amt der Barmherzigkeit und des Dienstes an der gesamten Menschheit ausüben. Die Konzilsväter legten durch die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* die grundlegenden Prinzipien der Liturgiereform fest, nicht um eine neue Liturgie zu schaffen, sondern um einen Anfang für einen neuen Frühling des jahrhundertealten Baums der Kirche zu setzen.[46]

Die Konzilspäpste anhören

Ich möchte schließen mit der Einladung, über einige Texte der beiden Päpste nachzudenken, die das Zweite Vatikanische Konzil leiteten: der selige Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI., sowie der anderen beiden Päpste, die an ihm teilnahmen: der selige Papst Johannes Paul II. als Konzilsvater und Papst Benedikt XVI. als Peritus. Die Texte von Johannes XXIII. und Paul VI. beziehen sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Liturgie.

Der selige Johannes XXIII. wiederholte gern: „Die Kirche ist kein Museum, das man konservieren müsste, sondern ein Garten, den man pflegen soll". Dieser Satz ruft andere Worte des Papstes in Erinnerung, die heute noch so aktuell sind wie vor fünfzig Jahren:

„Das Leben des Christen ist keine Antiquitätenausstellung. Es geht nicht darum, ein Museum oder eine Akademie der Vergangenheit zu untersuchen. Das kann ohne Zweifel nützlich sein – so wie der Besuch antiker Monumente sinnvoll ist –, aber es reicht nicht. Man lebt, um voranzukommen, wobei man allerdings auf die praktische Erfahrung aufbaut, die die Vergangenheit uns bietet, um immer weiter hinauszugehen auf den Wegen, die unser Herr uns eröffnet hat".[48]

Papst Paul VI. öffnet die Kirche in poetischem Ton für eine Perspektive der Hoffnung:

„Die Hoffnung, die der Blick der Kirche auf die Zukunft ist, erfüllt ihr Herz und sagt, wie sehr es in neuer und harmonischer Erwartung pocht. Die Kirche ist nicht alt, sie ist antik; die Zeit beugt sie nicht, und wenn sie den intrinsischen wie den extrinsischen Prinzipien ihres geheimnisvollen Bestehens treu ist, erneuert sie sie. Die Kirche fürchtet das Neue nicht; sie lebt davon. Wie ein Baum mit sicherer und fruchtbarer Wurzel zieht sie bei jedem neuen historischen Zyklus ihren Frühling aus sich heraus."[49]

Fragen wir uns aber: Wo wird der Garten der Kirche gepflegt? Wo erhält der Baum der Kirche den Lebenssaft, der ihn in jedem Frühling neu erblühen lässt? Das Konzil hat uns daran erinnert, dass das schönste Bild der Kirche, das wir der Welt bieten können, das der liturgischen Feier in der Ortskirche ist.

Den Texten der beiden Päpste, die das Konzil geleitet haben, möchte ich einige Texte der anderen beiden Päpste hinzufügen, die am Konzil teilnahmen: Papst Benedikt XVI. und der selige Johannes Paul II.

Kürzlich schrieb Papst Benedikt:

„Ich war der Meinung, den Beginn des *Jahres des Glaubens* auf das Datum des fünfzigsten Jahrestags der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu legen, könne eine günstige Gelegenheit bieten, um zu begreifen, dass die von den Konzilsvätern als Erbe hinterlassenen Texte gemäß den Worten des seligen Johannes Paul II. ‚*weder ihren Wert noch ihren Glanz verlieren.* Sie müssen auf sachgemäße Weise gelesen werden, damit sie aufgenommen und verarbeitet werden können als qualifizierte und normgebende Texte des Lehramtes innerhalb der Tradition der Kirche […] Ich fühle mich mehr denn je dazu verpflichtet, auf das Konzil als *die große Gnade hinzuweisen, in deren Genuss die Kirche im 20. Jahrhundert gekommen ist.* In ihm ist uns ein sicherer Kompass geboten worden, um uns auf dem Weg des jetzt beginnenden Jahrhunderts zu orientieren.' Auch ich möchte mit Nachdruck hervorheben, was ich wenige Monate nach meiner Wahl zum Nachfolger Petri in Bezug auf das Konzil gesagt habe: ‚Wenn wir es mit Hilfe der richtigen Hermeneutik lesen und rezipieren, dann kann es eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein und immer mehr zu einer solchen Kraft werden.'"[50]

Der selige Johannes Paul II., der als Konzilsvater vom ersten bis zum letzten Tag am Zweiten Vatikanum teilnahm, fühlte sich immer dem Konzil verpflichtet, das ihm, wie er selbst sagte, geholfen hatte, den Kern seines Glaubens zu finden. Die Verpflichtung gegenüber dem Konzil zu erfüllen bedeutete aber ihm zufolge, dass man es umsetzt.[51]

Fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Konzils bleibt aktuell, was Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages von *Sacrosanctum Concilium* zur Bedeutung des Gedenkens schrieb. Des Zweiten Vatikanischen Konzils zu gedenken heißt v. a.,

„die außerordentliche Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft wieder zu erleben, die die ökumenische Versammlung kennzeichnete, in der gegenseitigen Teilnahme an Leiden und Freuden, an Kämpfen und Hoffnungen, die auf den unterschiedlichen Erdteilen dem Leib Christi zu eigen sind; Erfahrungen und Neuigkeiten austauschen und vertiefen bezüglich der Umsetzung des Konzils auf der Ebene der Universalkirche und der Partikularkirchen; die weitere Vertiefung und die beharrliche Aufnahme des Zweiten Vatikanums in das Leben der Kirche, auch im Licht der neuen Erfordernisse".[52]

Fünfzig Jahre nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es mehr denn je nötig, dass die Kirche von der Bewahrung zur Mission, von der Interpretation zur Umsetzung des Konzils übergeht.

Übersetzung: Hedwig Rosenmöller

[46] Dass die Konzilsväter schon von Beginn an eine Erneuerung der liturgischen Riten wünschten, ist durch die Tatsache belegt, dass in der Abschlussliturgie der ersten Sitzungsperiode gerade auf ihre Forderung hin der aktiven Teilnahme der Versammlung mehr Raum gegeben wurde: „Dem Betrachter musste unwillkürlich der Gedanke kommen, dass ein Symptom für das Gelingen des Konzils sein würde, inwieweit sich die Schlussliturgie von derjenigen des Eröffnungstages unterschiede. Darf man es von diesem Gesichtspunkt her nicht schon als ein erfreuliches Zeichen werten, dass auf Initiative von Bischöfen hin am 8. Dezember, beim Abschluss der ersten Sitzungsperiode, die Responsorien und die gleichbleibenden Teile der Messe von den Bischöfen und allen Anwesenden gemeinsam gesungen wurden?" J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode* [Anm. 32], 11.

[47] G. Alberigo, „Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II", in: *Papa Giovanni*, hg. v. G. Alberigo, Roma/Bari: La Terza 1987, 230.

[48] Johannes XXIII., *Generalaudienz*, 7. November 1962, *L'Osservatore Romano*, 9. November 1962.

[49] Paul VI., *Insegnamenti VII*, 1969, 995.

[50] Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Porta fidei*, 11. Oktober 2011, Nr. 5.

[51] Vgl. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento*. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo, Rubbettino Editore 2007, 3.

[52] Johannes Paul II., *Omelia, Annuncio del Sinodo dei Vescovi del 1985 a venti anni dal Concilio*, San Paolo fuori le Mura, 25 gennaio 1985.

Allgemeines / Nachschlagewerke

Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan / Christian Nimtz. – Stuttgart: Reclam 2011. 334 S., geb. € 16,90 ISBN: 978-3-15-010711-9

Für das preiswerte Nachschlagewerk haben sich Stefan Jordan, ein erfahrener Hg. ähnlich titulierter Lexika, und Christian Nimtz, jüngst ernannter Lehrstuhlinhaber für Theoretische Philosophie in Bielefeld, zusammengetan. Es enthält neben den 100 Artikeln ein Autorenverzeichnis, eine kleine (zwei Seiten umfassende), sehr knapp kommentierte Literaturauswahl und sowohl ein Personen- als auch ein Sachregister. Die 73 Autorinnen und Autoren stammen fast ausnahmslos aus dem deutschsprachigen Raum und sind in der Regel einschlägig spezialisiert. Über die Auswahl der Lemmata kann man – wie in diesen Fällen immer – streiten: „Grundbegriffe" darf deshalb nicht allzu systematisch verstanden werden; es handelt sich um „zentrale Begrifflichkeiten", die sich v. a. „durch die Auswertung der Stichwortlisten wichtiger Nachschlagewerke sowie einschlägiger Fachdiskussionen" ergaben (9).

Deshalb finden sich – etwas ungewöhnlich – auch Artikel zu philosophischen Richtungen und Grundpositionen (Analytische Philosophie, Aristotelismus, Empirismus, Existentialismus, Humanismus, Liberalismus, etc.). Vielleicht als fehlend empfundene wichtige Einträge (u. a. Denken, Ereignis, Erfahrung, Glaube/n, Individuum, Leben, Nichts, Norm, Subjekt/Objekt, Ontologie, Prädikat, Symbol, Tatsache, Urteil, Zeichen) können wenigstens vermittels des Sachverzeichnisses rekonstruiert werden, nicht jedoch fundamentale Begriffe wie Absolutes, Analogie, Beweis, Perspektive, Immanenz/Transzendenz (um nur einige zu nennen), obwohl sie sich teilweise in den Texten, aber eben nicht im Sachregister finden.

Die Artikel umfassen in der Regel eine einführende Erläuterung und eine sowohl historische als auch systematische Darstellung des Begriffs, ergänzt durch eine bis zu fünf Titel umfassende Literaturliste, können im Detail aber sehr verschiedenen Ansätzen und Gliederungspunkten folgen. Ziel der Hg. ist dabei auch, mittels der Art der Darstellung und durch die Querverweise in die derzeitigen philosophischen Debatten einzuführen. Ob das immer so gelingt, dass es auch für „Einsteiger und fortgeschrittene Anfänger" (9) hilfreich ist, wird von Artikel zu Artikel unterschiedlich zu bewerten sein: Manchmal reduzieren sich besonders die inhaltlichen Angaben zur Diskussion auf eine Art Überschrift, welche einiges an Vorkenntnissen erfordert.

Einen Eindruck unvermeidlicher Bedrängnis kann der Artikel „Gott" (*Volker Gerhardt*, 119–122) vermitteln. Er skizziert „eines der ältesten philosophi-

schen Probleme" (119) v.a. in historischer Perspektive als den Diskurs über die Existenz, Anzahl, Natur und Bedeutung Gottes bzw. der Götter, also die Relevanz Gottes für das irdische Geschehen von Epikur bis zu Feuerbach und Nietzsche, die Charakterisierung Gottes bei Platon und Aristoteles sowie die Vertiefung des Gottesbegriffs durch Schleiermacher, Hegel und Kierkegaard. Nietzsches Illustration des „Todes Gottes" mache indirekt „bewusst, dass alle Koordinaten des menschlichen Daseins in G. zusammenlaufen" (122). Die teleologischen Gottesbeweise und das ontologische Argument sowie die fundamentale Kritik durch Kant werden angerissen, die philosophische Theologie des 20. Jh.s durch eine Phalanx von Namen vorgeführt: Peirce, Heidegger, Whitehead, Wittgenstein, Jaspers, Camus („exponierte die Absurdität des Daseins so eindringlich, dass der existenzielle Umschlag in den Glauben zum Greifen nahe liegt" – 122), Jonas, Plantinga, Swinburne – dies alles mit Angabe der Quellenliteratur und jeweils oft mit weniger als einem Satz. Querverweise finden sich zu Welt, Vernunft, Sein, Geist, Sinn des Lebens, Freiheit. Die Literaturverweise (123) zielen mit Henrich, Mackie, Oppy, Ricken und Schröder sowohl auf eher affirmative als auch auf atheistische Positionen.

Der Artikel „Vernunft" (*Herbert Schnädelbach*, 281–285) dagegen konzentriert sich auf das Begriffspaar Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio), charakterisiert die rationalistische und die empiristische Position, welche die traditionelle Differenz aufheben, und referiert dann ausführlich Kants Vernunftbegriff: „Der Rückblick zeigt: Es gab nie eine einheitliche Definition der V., und das legt die Vermutung nahe, dass es sich hier um einen Plural handelt, der nur durch Familienähnlichkeit zusammengehalten wird." (283) Das 19. und 20. Jh. würden entsprechend eine funktionale und regional begrenzte Vernunft präferieren, Schopenhauer könne als Begründer der naturalistischen Vernunftdeutungen gelten. Fazit: „Das Feld vieler Rationalitäten ist inzwischen so unübersichtlich geworden, dass man nur noch mit typologischen Mitteln versuchen kann, an der alten Idee der Einheit der V. festzuhalten." (285)

Wenig historisch (nur mit kurzen Verweisen auf Aristoteles, Kant und den Logischen Empirismus) argumentiert der Artikel „Metaphysik" (*Uwe Meixner*, 172–175), der stattdessen verschiedene ontologische Fragen (z.B. die nach der Handlungskausalität und nach dem Verhältnis von Freiheit und Determinismus bzw. von Physischem und Psychischem) anreißt und im Konzept einer allgemeinen bzw. speziellen Metaphysik verortet, aber auch eine skizzenhafte Darstellung einiger Diskussionen bietet (Haben sich verändernde und dabei fortdauernde Individuen zeitliche Teile? Lässt sich der Physikalismus mit seinem Prinzip der kausalen Geschlossenheit alles Physischen ausreichend rechtfertigen?), um zu dem Ergebnis zu kommen, dass Metaphysik in fundamentalen Fragen ungesichert und letztlich eine Standpunktfrage sei – ein Charakteristikum, das sie mit den Naturwissenschaften teile.

Noch stärker dem Geist der analytischen Philosophie verpflichtet, kommt der Artikel „Person" (*Thomas Spitzley*, 194–196) fast ohne historische Bezüge aus. Weder die Etymologie noch die lange antik-mittelalterliche Begriffsgeschichte werden skizziert, nur Kants normativer Personbegriff wird breiter ausgeführt. Die Definition von J. Locke dient als bloßer Ausgangspunkt einer raumgreifenden Darstellung der neueren Diskussion um die Identität von Personen (u.a. Strawson, Frankfurt, Singer).

Friedrich Wilhelm Graf verfasste den Artikel „Religion" in eher kulturwissenschaftlicher Perspektive (237–240). Die Funktion des Religionsbegriffs in der Neuzeit und – problematisiert – in der Postmoderne, der Streit um die Definition von „Religion/en", die antike Etymologie des Terminus und das Ringen um den Begriff einer „natürlichen" Religion werden knapp und präzise vorgestellt, am Ende geht der Artikel auf die aktuellen „globalen Renaissancen" von Religionen und die Ablösung „dogmatisierter Säkularisierungstheorien" durch neue Modernitätskonzepte ein (239).

Trotz der – es sei wiederholt: oft unvermeidlichen – Einschränkungen handelt es sich um ein solides Nachschlagewerk, das seine angezielte protreptische Funktion weitgehend erfüllen dürfte.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Katholische Reformbewegungen weltweit. Ein Überblick, hg. v. Susanne Preglau-Hämmerle. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2012. 148 S. (Editio ecclesia semper reformanda Sonderband), pb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–3116–3

In 20th-century Catholicism, and after Vatican II especially, there has been a wave of "new Catholic movements" (here broadly defined: they include Opus Dei, Focolare, Sant'Egidio, Comunione e Liberazione, Schönstatt, and many others) that have replaced the old-style Catholic Action and neighbourhood parish life. If they have not changed the role of the laity in the Church, they have for sure changed the role of the specific kind of lay Catholics in the Church: these new movements have largely become one of the new faces of Catholicism after Vatican II, and agents of mobilization for the Church in a growingly secularized world. A special kind of "ecclesial movement" – and quite different from the above mentioned mainstream "new Catholic movements" – is the network of "reform movements" that Susanne Preglau-Hämmerle writes about in this book.

From the preface the reader can already glimpse the theological and historical perspective permeating this book: „Das Kirchenvolk hat den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden [...]. Es beobachtet auch die Kirchenleitung kritisch und genau. Blinder Gehorsam und Autoritätsgläubigkeit haben ihren Wert verloren. Das gilt für jede einzelne Familie, für die gesamte Gesellschaft, für die Politik und für die Kirche." (Maria Honffy, in „Vorwort", 11) From the opening of the book we see a clear accusation that the Vatican and the magisterium of the Church continue „Frauendiskriminierung" and „Sexualfeindlichkeit". This book is clearly sympathetic with these "reform movements" advocating radical reforms in the structure and in the discipline of the Roman Catholic Church.

P.-H. tries here to offer not a global history of these movements but a kind of "phone book" of these movements worldwide: Europe (Germany, Switzerland, Austria, Great Britain, Ireland, Belgium, Denmark, The Netherlands, Norway, Sweden, France, Italy, Spain, Portugal, Hungary, and Czech Republic) but also North America (USA and Canada), Chile, South Africa, and Indonesia. The dominance of German-speaking Europe (15–78) is clearly justified by the role of the movement „Wir sind Kirche", the most important of the radical "reform movements" that became visible on the world Church stage after 1995. Nevertheless, „Basisgemeinde" in Austria and Germany also receives a fair amount of attention in the book, as well as groups advocating acceptance of homosexuality (and not just of homosexuals) in the Church, groups of feminist Catholics against clerical celibacy, groups of followers of bishop Jacques Gaillot in France, liberation theology Catholics, Socialist Catholics, and ecumenical groups working on the ground. The book is organized around nations, and in every nation it identifies the most important "reform movements": for each of them it lists goals and fields of activity, a short history of the group, phone and email addresses, and a bibliography published on and by the group.

The title, „Katholische Reformbewegungen", is slightly misleading: the problem is not the adjective „katholische", but „Reformbewegungen", which almost implies that these movements represent the need and the voice of reform in Catholicism today. They are a voice for reform as well as of protest and dissent, and it is not quite clear whether they help to bring about reform in the Catholic Church, but this book responds clearly to the need of gathering information on Catholic groups that are out of the spotlight of the media and not seldom in the crosshair of the local bishops and the Roman Curia. The book takes seriously a serious phenomenon, especially in these times, of a growing radicalization of the positions on the theological and ideological spectrum of global Catholicism.

This book indicates the need for another book that analyzes the present discourse (if any) in Catholicism about "Church reform". The "usual issues" – bioethics and moral theology, women diaconate and women priesthood, married priests – and the frontal attack of the protest movements against the magisterium in the name of these issues seem to have overshadowed the need to reform the very sources of theological thinking and of decision making about these issues. No matter what your position is on these issues, what is lacking in today's Church is a place of mutual respect and mutual listening for the debate on the new moral and disciplinary issues facing Catholicism today. In the Church of the early 20th century it was possible to identify "movements" advocating change and taking into account the slow pace of the institution: the liturgical movement, the Patristic renewal, the biblical movement, and the ecumenical movement. Theologians and bishops were quietly cooperating to make possible the advancement of Catholic theology on those issues. Today it is difficult to see this happening anywhere in Catholicism. The mutual theological and ideological positions have become more radical and in some cases the Church lives in a situation of "drôle de schisme" – a non-proclaimed fracture of the unity of the Church.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 298 S., kt. € 16,95 ISBN: 978–3–451–30527–6

Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider, hg. v. Judith Könemann / Thomas Schüller. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 195 S. (Theologie kontrovers), kt. € 11,95 ISBN: 978–3–451–30517–7

Es kommt nur selten vor, dass sich Theologen mit ihrer Sache in einer ungewohnten Stellungnahme an die breite Öffentlichkeit wenden. Manch einer wird dabei unweigerlich an die Kölner Erklärung (Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität) denken, die rund zwanzig Jahre zurückliegt und damals heftige Reaktionen hervorgerufen hat. Für die Kommunikation in der Kirche sind Massenmedien offenbar wenig tauglich und eignen sich kaum als Austragungsort einer echten Diskussion über sensible kirchliche Probleme. Wenn die Vf. eines theologisch brisanten Aufrufs dennoch bewusst den Weg über

die Presse wählen und sich damit über herkömmliche Kommunikationsregeln hinwegsetzen, dann sind sie fest davon überzeugt, dass die Kirche bei ihrer Erneuerung eine kritische Begleitung durch die Öffentlichkeit braucht. Das Anfang Februar 2011 veröffentlichte Memorandum zur Krise der kath. Kirche ist solch ein schlagwortartig verfasster Text, den über dreihundert Professorinnen und Professoren der kath. Theologie überwiegend aus deutschsprachigen Ländern unterzeichnet haben und der einige Zeit lang die Diskussion innerhalb der Kirche geprägt und für kontroverse Reaktionen gesorgt hat.

Inzwischen haben sich anfängliche emotionsgeladene Äußerungen und so manche polemische Ablehnung des Memorandums gelegt. Um den vorhandenen Irritationen wegen der Eigenart dieses Textes und den zum Teil berechtigten Reaktionen auf seine Forderungen entgegenzutreten, bedarf es einer besonnenen argumentativen Auseinandersetzung mit einzelnen Aussagen des Memorandums. Der Sammelband *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* hat diese Aufgabe auf eine hervorragende Weise erfüllt. Seine Hg. präsentieren 24 fundierte Beiträge von namhaften Theologen, in denen die im Text genannten Handlungsfelder und deren Herausforderungen theologisch erörtert und begründet werden.

Die vom Umfang her auf das Wesentliche beschränkten, gut verständlichen und durch eine klare Argumentation gekennzeichneten Artikel sind in sieben thematische Abschnitte gegliedert. Der erste davon enthält neben dem Wortlaut des Memorandums noch zwei Aufsätze zum Thema Dialog in der Kirche, danach folgen weitere Kap., die sich auf je eines der sechs Themengebiete beziehen.

Im Vorwort findet der Leser eine hilfreiche Ergänzung zum aktuellen Anlass des Memorandums, zu dessen Anliegen sowie den Adressaten, an die es sich wendet. Ferner werden das Spezifische dieses Aufrufs und seine theologische Grundlinie verdeutlicht. Kurz angesprochen sind ebenso die konkreten Themen für einen offenen Dialog, die anschließend im Buch eingehend bearbeitet werden. Das Memorandum wird als Ausdruck der Sorge um die Kirche und ihre Glaubwürdigkeit in der Bezeugung des Evangeliums gewürdigt. Mit diesem Text reagiert ein großer Teil der Theologen zunächst auf die beispiellose Krise der kath. Kirche in Deutschland, die 2010 infolge von zahlreichen Fällen sexuellen Missbrauchs an Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensleute hereingebrochen ist. Darüberhinaus setzen sie sich für einen umgehenden, offenen Dialog über die zukünftige Gestalt der Kirche unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft ein. Man erwartet die Unterstützung all jener Katholiken, die auf einen Neuanfang in der Kirche hoffen und sich dafür einsetzen. Das Memorandum sei ein „öffentlicher Zwischenruf", der Wichtiges schlagwortartig in Erinnerung rufe, betonen die Hg. und weisen damit auf seine Besonderheit hin. Dann wird die Grundlinie, die sich durch den Text hindurchzieht, kurz aufgegriffen: Die Kirche „hat den Auftrag, den befreienden und liebenden Gott Jesu Christi allen Menschen zu verkünden. Das kann sie nur, wenn sie selbst ein Ort und eine glaubwürdige Zeugin des Evangeliums ist." (10) Darum stehen ihr Reden und Handeln, ihre Strukturen und ihr ganzer Umgang mit den Menschen unter dem Anspruch dieser Freiheit. „Die Freiheitsbotschaft des Evangeliums bildet den Maßstab für eine glaubwürdige Kirche, für ihr Handeln und ihre Sozialgestalt." (ebd.) Aufgrund dieser zentralen Überzeugung benennt das Memorandum wichtige Themen, die teilweise schon Jahrzehnte auf eine Behandlung warten, die aber für die Glaubwürdigkeit der Kirche von großer Bedeutung sind. Die Hg. erwarten eine rege und konstruktive Diskussion sowohl zum grundsätzlichen Verhältnis von Kirche und moderner Welt als auch zu den konkreten Strukturfragen.

Eine ganze Reihe von Beiträgen liefert dann theologische Argumente für einen freimütigen Meinungsaustausch zu den genannten Handlungsfeldern. Es ist zu bemerken, dass sich alle Vf. in ihren Erörterungen auf die Dokumente des Zweiten Vatikanums berufen und gleichzeitig erhebliche Defizite bei deren Umsetzung in die kirchliche Praxis feststellen. Man kann das Memorandum kaum als einen bloßen Forderungskatalog bezeichnen, wie dies von manchen Kritikern eingewendet wird, wohl aber als eine Herausforderung. Seinen Autoren geht es vielmehr darum, die jetzige tiefe Krise als Zeichen der Zeit zu verstehen, die von der Kirche unweigerlich verlangt, ihre „verknöcherten Strukturen" zu erneuern und wieder neue Lebenskraft und Glaubwürdigkeit zu gewinnen. In diesem Sinne sind die konkreten Reformvorschläge der Theologen, über die ein offener Austausch von Argumenten geführt werden soll, eine Antwort auf die von einigen Bischöfen gesetzten Signale zum Aufbruch und Dialog. Zwei Beiträge im ersten Abschnitt „Impulse zur Erneuerung der Kirche" (16–45) befassen sich mit der Notwendigkeit, den Voraussetzungen und möglichen Problemfeldern eines gelingenden innerkirchlichen Gesprächsprozesses. Erzbischof *Robert Zollitsch* spricht vielen aus dem Herzen, wenn er in seinem abgedruckten Referat mit einer beeindruckenden Ehrlichkeit selbstkritisch auf die kirchlichen Schwächen hinweist und sich für eine dienende und hörende Kirche einsetzt, die offen für den Menschen und lernbereit ist.

Der zweite Abschnitt „Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit" (48–99) umfasst fünf Aufsätze und ist dem ersten Handlungsfeld aus dem Memorandum gewidmet: Strukturen der Beteiligung. Hier beschäftigen sich die Autoren mit Grundursachen der Krise, die der Glaubwürdigkeit und einer neuen Sozialgestalt der Kirche hinderlich sind, damit sie heute zum Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes werden kann. In seiner Analyse der neuesten gesellschaftlichen Entwicklung und der Transformation des Religiösen darin vermisst der Sozialethiker *Karl Gabriel* eine überzeugende Antwort der kath. Kirche auf ihre veränderte gesellschaftliche Lage. Auf zentralen Feldern, wo „Innovationen unbedingt erforderlich wären", bleibt sie in Strukturfragen verstrickt, bemerkt er und kommt zu dem Schluss: Das Zweite Vatikanische Konzil hält auch Lösungen für die konstatierten Probleme bereit. Es fehlt nur auf Seiten der Kirchenleitungen „die Bereitschaft, die Konzilsbeschlüsse im Lichte der neueren gesellschaftlichen Entwicklungen zu interpretieren und Diskontinuitäten zur Theologie und Realität der vorkonziliaren Kirche wirklich zuzulassen" (56). *Magnus Striet* befasst sich aus theologischer Sicht mit dem Verhältnis der Kirche zur Moderne und ortet im Katholizismus einen latenten Antimodernismus oder genauer eine Spaltung in Bezug auf die moderne Welt. Einige Gruppierungen akzeptieren die modernen Grundprinzipien, ohne sich mit ihren Ambivalenzen unkritisch zu identifizieren, die anderen setzen sich diesem Geist und seinen Ungewissheiten starr entgegen (60). Deshalb sind die Strategien für notwendige Veränderungen an der verfassten Gestalt der Kirche so konfliktträchtig. Das Katholische hat sich immer wieder von gefundenen und neu zu suchenden Glaubensüberzeugungen aus herauskristallisiert. *Edmund Arens* erörtert mehrere Komponenten der Kirchenkrise, die Strukturen und Ämter, Inhalte und Subjekte des Glaubens umfasst (Glaubwürdigkeitskrise, Autoritätskrise, Beteiligungskrise und Glaubenskrise) und plädiert als Antwort darauf für eine offene, wahrhaftige und kommunikative Glaubensgemeinschaft (77). *Margit Eckholt* kommentiert und beleuchtet aus mehreren Perspektiven die ekklesiologische Aussage des II. Vatikanischen Konzils über eine „spannungsgeladene" Heiligkeit der Kirche. Kann die Kirche, die wir als die heilige glauben, „sündige" Kirche sein? Ihr Fazit: Die Kirche kann „als Ganze sündigen und bedarf als solche der Buße und der Erneuerung in geistlicher und struktureller Hinsicht" (88). *Saskia Wendel* thematisiert die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen. Von dieser Grundbestimmung der Heilsgemeinschaft her wird gefolgert, dass ihr Zeichencharakter nicht losgelöst von ihren Strukturen, in denen sie sich realisiert, betrachtet werden kann. Daher ergeben sich konkrete Anfragen an die derzeitige Gestalt und das konkrete kirchliche Handeln, wo sie dem Auftrag der Kirche entgegenstehen (97).

Vier Beiträge im dritten Kap. „Für eine lebendige Kirche" (102–143) befassen sich mit dem im Memorandum angesprochenen Thema Versöhnung. Hierin wird danach gefragt, wie das Wehen des Geistes zu vernehmen ist und wie die Kirche ihre moralische Autorität zurückgewinnen und ihren Versöhnungsdienst bezeugen kann. Im nachfolgenden Kap. „Gemeinde, Beteiligung und Amt" (146–197) mit fünf weiteren Aufsätzen werden Fragen der Partizipation und des Amtes in der Kirche diskutiert. Zum Priestertum der Frau stellt *Peter Hünermann* abschließend fest: Die Kirche kann „eine Neubestimmung der Relation Frau und Amt in Bezug auf den Diakonat vornehmen", aber die Frage nach der Zulassung von Frauen zur Weihe als Priester scheint für „eine Entscheidung nicht reif zu sein" (196). Es folgen noch neun ebenso solide wie anregende Beiträge mit weiterführender Literatur zu den Themen: Liturgie und Leben (200–222), Rechtskultur und Rechtsschutz (124–240) sowie Gewissensfreiheit und Lebensformen (242–293), auf die hier leider nicht eingegangen werden kann.

Im Ganzen gesehen dürfte sich die Kirchenleitung diesem bedeutendem Anliegen der Theologen und ihren argumentierten Vorschlägen nicht verschließen. Ebenso sollte die neueste Einladung des Papstes an alle Gläubigen zur Glaubensvertiefung nicht überhört werden. Ob und wie der angefangene Dialogprozess in Deutschland am Ende gelingt, bleibt offen. Auf jeden Fall ist der Streit um das Einlassen der Kirche auf die Modene positiv zu werten. Das Reformpotential des Konzils wird zu seinem 50-jährigen Jubiläum neu entdeckt. Daher bleibt es eine langfristige Aufgabe, die Erneuerung der Kirche nach innen und nach außen im Austausch mit ihren unterschiedlichen Traditionen, Glaubenserfahrungen und Kulturen voranzutreiben.

Ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung von *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* (4. Februar 2011), kurz das Memorandum genannt, erschien unter dem Titel *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider* ein Sammelband mit einer Reihe von Stellungnahmen zu Stil, Inhalt und Forderungen dieses Dokumentes. Zuvor ist der Theologenappell heftig diskutiert worden und fand bereits in relativ kurzer Zeit eine breite Rezeption und ein erstaunliches Echo in kirchlichen wie gesellschaftlichen Medien. Die Unterzeichnerliste wuchs auf mehrere hundert Professoren, zahlreiche Befürworter brachten ihre Zustimmung zum Anliegen des Memorandums zum Ausdruck. Es meldeten sich aber auch viele kritische und ablehnende Stimmen zu Wort. Die so entstandene Polarisierung führte nicht zuletzt innerhalb der Professorenschaft der Theologie zu einem Diskussionsprozess, in dem man sich veranlasst sah, seine eigene Positionierung zum Memorandum ausführlicher und differenzierter zu begründen. Die Hg. haben hier einen Handlungsbedarf erkannt und sorgten für Abhilfe. Sie nahmen sich vor, Stellungnahmen einer gleichen Anzahl von Theologen, die das Memorandum unterzeichnet bzw. nicht unterzeichnet haben, quer durch theologische Fächer zusammenzustellen und zu präsentieren. Nun ist aber zu diesem Thema, obgleich von einem anderen Aspekt aus, bereits der oben besprochene Band *Kirche 2011: Ein Notwendiger Aufbruch* erschienen, der sich in wissenschaft-

lich verfassten und prägnanten Abhandlungen mit den einzelnen Fragen und Handlungsfeldern auseinandersetzt. Darum sollten hier nun Autoren zu Wort kommen, die aus „ihrer persönlichen wie theologisch-fachlichen Perspektive ihre Entscheidung, das Memorandum zu unterzeichnen oder eben nicht, kommentieren" (11).

In der Einleitung erfährt der Leser, dass das Vorhaben nicht so gelungen ist wie ursprünglich geplant. Offensichtlich waren aus kirchenpolitischen Überlegungen nur wenige Nicht-Unterzeichner bereit, sich mit ihrem Beitrag an diesem Buch zu beteiligen. So stehen vier ablehnende Stimmen (nicht drei, wie es im Vorwort heißt) sieben Befürwortern des Memorandums gegenüber. Je drei Autoren kommen aus der systematischen und aus der praktischen Theologie, drei Vertreter sind aus kirchengeschichtlichen Disziplinen und zwei stehen für die Exegese. Unter den insgesamt 17 Beiträgen ist auch der Artikel von Kardinal *Walter Kasper* abgedruckt, der als eine Äußerung von lehramtlicher Seite schon zahlreiche Reaktionen ausgelöst hatte. Ferner kommen zwei Stellungnahmen von Gesellschaftswissenschaftlern sozusagen als ein Blick von außen und abschließend eine Einschätzung aus der Sicht der Medienschaffenden hinzu. Der Text, um den sich hier alles dreht, ist naturgemäß auch dabei. Dem ist als Ergänzung eine kurze Erläuterung der Hg. beigefügt, in der sie die Anlässe des Memorandums, seine Grundgedanken und Ziele nachzeichnen.

Es handelt sich um interessante und lesenswerte, durchaus biographisch gefärbte Beiträge, die in diesem Band einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Überdies sollten sie in der jetzigen tiefen Kirchenkrise einen Gesprächsprozess in Gang setzen. Das Memorandum, so heben die Hg. in ihrem Aufsatz hervor, orientiert sich am Evangelium als Freiheitsbotschaft und versteht die Kirche als Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, deren Grundauftrag ist, allen Menschen guten Willens die befreiende Botschaft des Evangeliums zu verkünden (23). „Das kann sie nur, wenn sie selbst ein Ort und eine glaubwürdige Zeugin der Freiheitsbotschaft des Evangeliums ist." (Memorandum) Somit werde die Frage nach Freiheit „ein Prüfstein für das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt". Im Hinblick auf die aktuellen Ursachen der gegenwärtigen Kirchen- und Glaubenskrise sowie auf den notwendig anstehenden Reformbedarf kommen sie dann sozusagen zwangsläufig zu der Schlussfolgerung: „Gelingt es der Kirche nicht, ein differenziertes und durchaus auch kritisches, aber letzlich anerkennendes Verhältnis zur Moderne zu entwickeln, wird sich der schleichende Auszug aus der Kirche fortsetzen." (26)

Diese Grundüberzeugung findet sich in fast allen hier gesammelten Stellungnahmen wieder und wird näher erläutert oder wenigstens angesprochen. Die Länge der einzelnen Texte ist sehr unterschiedlich und reicht von nur einigen Seiten bis zum Umfang eines Aufsatzes. Die Vf. von eher kürzeren Beiträgen beschränken sich darauf, ihre Beweggründe und Motive zum Memorandum zu erläutern, seien sie positiv (*Erich Garhammer, Joachim Schmiedl, Hans Reinhard Seeliger, Ilse Müllner*) oder negativ, ohne näher auf seine Inhalte und Forderungen einzugehen. Dabei sind auch diejenigen, die den Theologenappell nicht unterschreiben konnten, nicht gegen seine Grundintentionen. Aus dieser Sicht redet *Gregor Maria Hoff*, wenn er „theologisch profilierte Argumentation" in dieser Denkschrift mit grundsätzlichem Anspruch vermisst (71). Oder etwa *Heike Grieser*, die das Anliegen seiner Initiatoren zwar versteht, aber die „provozierende Sprache" und die „pointierten Formulierungen", welche zur Polarisierung führten, ablehnt und auf eine darin fehlende inhaltliche Differenzierung hinweist (129,133). *Thomas Hieke* hat sich dem Memorandum nicht angeschlossen, weil er „ehrlicherweise die daraus sprechende Hoffnung auf Veränderung nicht teilt" (146). Oder aber es werden ekklesiologische Gründe als ausschlaggebend für die Nicht-Unterzeichnung angeführt. So bemerkt *Rainer Bucher*, dass in der deutschsprachigen kath. Theologie „zur Depotenzierung des Konzils und seiner Lösungsansätze" schon lange geschwiegen wurde. „Trotz großer Sympathie mit den grundlegenden Intentionen und den konkreten Forderungen des Memorandums" kann er sich ihm nicht anschliessen, weil es an zwei wichtigen Stellen noch hinter dem Konzil zurückbleibt (105f).

Auch manche Unterzeichner haben ihre Bedenken zum Memorandum und sind nicht vollends davon überzeugt (fehlende Situationsanalyse, mangelnde Argumentation, die Gefahr einer Polarisierung). Entscheidend ist aber, dass die Grundoption in diesem Appell und Aufschrei der Theologen als richtig erkannt wurde, und danach hat man dann gehandelt. Sie wehren sich gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit und legen Wert darauf zu betonen, dies aus Liebe und Sorge um die Kirche getan zu haben. Einige der Befürworter fühlten sich angesprochen, ihre persönliche Motivation (Ängste, Sorgen und Enttäuschungen) ziemlich ausführlich zu erläutern. So bescheinigt *Karlheinz Ruhstorfer* dem Memorandum, die Wurzel des Christentums treffend angesprochen zu haben (30), was ihn bewogen habe, eigene Bedenken zurückzustellen. Er sieht die Kirche vor einer zentralen Aufgabe, die auch das Memorandum vertritt, „dass sie sich den Herausforderungen der Neuzeit, der Moderne und der Postmoderne in aller Radikalität erst noch stellen muss" (34). Dabei weiss er, dass die geforderte Strukturreform allein die Kirche nicht erneuern kann, wenn nicht die Erneuerung im „gemeindlichen Glaubensleben und in individueller Spiritualität" dazukommt. Nach *Roman A. Siebenrock* stellt das Memorandum „eine Option von Katholizität dar, die wert ist, gehört und gewürdigt zu werden" (46). Optionen und sog. ‚heikle' Punkte des Memorandums seien im Grunde nicht radikal, sondern, wenn man sie verwirklicht, „Strukturmerkmale einer ‚Communio-Ekklesiologie'" (49). Daher ist dieses Dokument in seinem Grundprinzip „ausgeglichen, moderat, in vielen Fragen für konkrete Ausgestaltung offen und von einer tiefen Sorge um die Zukunft der Kirche geprägt: Eine profilierte Position für den Dialog!" (54). *Manfred Belok* zählt alle bisherigen Reformbemühungen der letzten 40 Jahre auf und kommt zu einer ernüchternden Bilanz. Alle in der Kirche sähen die Notwendigkeit eines Aufbruchs, nur die Wege und Vorgehensweisen dazu unterschieden sich. Die Vertiefung des Glaubens und die Reform der Strukturen sind nicht voneinander zu trennen, sondern miteinander zu verbinden. Sie sind wie „zwei Brennpunkte einer Ellipse" (89).

Abschließend sei noch eine Stimme von außen aus der Perspektive des Beobachters *Franz-Xaver Kaufmann* erwähnt. Er befasst sich in seiner Stellungnahme eingehend mit der Kirchenkrise und analysiert aus einer soziologischen Sicht deren vier Dimensionen (Missbrauchskrise, pastorale Krise, strukturelle Krise und Glaubenskrise). Daraus zieht er die Schlussfolgerung und bringt sie mit der Metapher von ‚Häutungen' auf den Punkt: „Stets erneut hat sich das Christentum in bestimmten kulturellen und sozialen Kontexten inkulturiert und ist in seinen Sozialformen durch sie mit geprägt worden. Und mit deren Vergehen ist es genötigt, das Zeitgebundene auch ihrer Formen zu reflektieren, sie abzustoßen und eine neue, passende ‚Haut' zu entwickeln." (178)

Es bleibt abzuwarten, ob das Memorandum nachhaltiger wirkt und zu einem gewünschten innerkirchlichen Dialog verhilft. Dazu möge dieses Buch seinen konstruktiven Beitrag leisten.

Split Nediljko A. Ančić

Exegese / Bibelwissenschaft

The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, hg. v. Catherine Hezser. – Oxford: Oxford University Press 2010. (XVI) 687 S. (Oxford Handbooks), geb. € 108,99 ISBN: 978–0–19–921643–7

Hundert Jahre ist es nun her, dass Samuel Krauss sein dreibändiges Werk *Talmudische Archäologie* abschloss, ein Werk, das bis auf den heutigen Tag Hochachtung genießt. Schon bedeutend spezialisierter war die Untersuchung von Arye Ben-David aus dem Jahre 1974, das unter dem Titel *Talmudische Ökonomie* die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud zum Gegenstand hatte. Gewiss gibt es auch ältere und neuere Untersuchungen zur Umwelt des NT, die aufgrund der sozialgeschichtlichen Forschung die Realität Judäas und Galiläas ernst nehmen und darstellen. Doch zweifelsohne hat sich in der Forschung viel bewegt. Von zentraler Bedeutung ist der Umstand, dass die Panrabbinisierungsthese, nach der alle Juden dieser Epoche rabbinischen Vorschriften folgten, außer aus ideologischen Gründen kaum noch vertreten wird. Freilich wird man nicht verschweigen dürfen, dass mit dem Verzicht auf diese These die Ungewissheit gewachsen ist, wie genau Aussagen über jüdische Lebens- und Glaubenspraxis noch zu treffen sind. Die neueren archäologischen Funde sind zweifelsohne von zentraler Bedeutung für die Rekonstruktion der realen Gegebenheiten, verhelfen aber keineswegs immer zu größerer Klarheit. Manche und mancher wird sich noch an die Irritationen in der ntl. Wissenschaft erinnern, die etwa die Ausgrabung der Synagoge von Sepphoris auslöste.

Angesichts dieser Gegebenheiten muss man der Hg.in, Catherine Hezser, für ihren Mut, ein solches Werk wie das vorliegende herauszugeben, dankbar sein und ihr zugleich recht geben, wenn sie einleitend feststellt, dass „the time has come for a new comprehensive volume that provides an overview of the state of scholarship into ancient Jewish everyday life, and offers guidelines for the future study of these topics" (1). Sie beschreibt damit wohl exakt das, was man von einem Handbuch erwartet und was dieses Sammelwerk auch leistet. Allerdings wird man, ohne den Wert zu mindern, doch sagen müssen, dass die Leser des Buches einige Vorkenntnisse mitbringen sollten, um die jeweiligen Positionen der Autorinnen und Autoren beurteilen zu können.

Dies gilt unbeschadet des Umstandes, dass die überwiegende Zahl der Beiträge sehr rezeptionsfreundlich gestaltet ist: Auf einen Forschungsüberblick und eine Quellenanalyse, mehrfach verbunden mit methodischen Fragen, folgt die Präsentation des Themas; den Abschluss bilden eine Zusammenfassung und eine Bibliographie. Die Gliederung in acht thematische Kap. mit den jeweiligen zugehörigen Beiträgen ermöglicht eine gezielte Lektüre, wobei Querverweise zwischen den einzelnen Beiträgen wünschenswert gewesen wären.[1]

[1] I. Methodological Issues: Catherine Hezser, Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources; dies., The Graeco-Roman Context of Jewish Daily Life in Roman Palestine; Tal Ilan, Gender Issues and Daily Life; II. Life in a Roman Province: Rudolf Haensch, The Roman Provincial Administration; Jill Harries, Courts and the Judicial System; David Goodblatt, Population

Fast allen Artikeln ist es gelungen, die von H. gesetzten methodischen Maßstäbe zu erfüllen. Wenn auch die Fülle von epigraphischen und archäologischen Zeugnissen und deren Bearbeitung beeindrucken, so überwiegen doch die „klassischen" literarischen Zeugnisse mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der talmudischen Literatur, der mit einer spürbaren Außerachtlassung von Texten Philos und des NT einhergeht. Hier hätte man sich doch eine methodische Auseinandersetzung um den sozialgeschichtlichen Wert der ntl. Schriften aus explizit judaistischer Sicht gewünscht. Die Benutzung des rabbinischen Materials, dessen Entstehungszeit und Entstehungsort häufig ungewiss sind, führt im Handbuch vielfach dazu, dass die Autorinnen und Autoren konzedieren, dass ihre Ergebnisse hinsichtlich der Präzision der Aussage durchaus hinterfragbar sind. So ist etwa zu fragen, ob die rabbinische Vorstellung der sich selbst beschränkenden Ökonomie, die sich auch in der Beschreibung der familiären Existenz wiederfindet, nicht ein Konstrukt ist, das dem Wunsch der Ausbildung einer jüdischen Identität entspricht und nicht den wirklichen Gegebenheiten. Ähnliches gilt für die rabbinischen *Kashrut*. Wenn in der römischen Provinz Palästina aufgrund ökonomischer Verhältnisse bei der überwiegenden Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung ein Armutsvegetarismus existierte und die Anschaffung von Geschirr jenseits der Essgewohnheiten und finanziellen Möglichkeiten lag, ist die Frage von Einhaltung oder Nichteinhaltung selbst der biblischen Speisegesetze zunächst ein ökonomisches Problem, das nur die wirklich interessierte, die es sich im wahrsten Sinne des Wortes leisten konnten. Damit wird sie zu einem Unterscheidungsmerkmal unter Juden und nicht zu einem nach außen gerichteten Abgrenzungsverhalten.

Die stetig wiederkehrende Auskunft, dass die jüdische Praxis an anderen Orten des römischen Weltreiches ganz anders aussehen konnte als im Mutterland, ist gewiss richtig, macht aber zugleich überdeutlich, dass jedes Reden von *dem* Judentum ein ahistorisches Konstrukt ist. Und obschon sich dieser Effekt bei der Lektüre fast jedes Artikels einstellt, mindert er nicht den Gewinn und das intellektuelle Vergnügen, das die Lektüre dieses Sammelbandes bringt. Eines allerdings macht der Band auch mit aller wünschenswerten Klarheit deutlich: Die Forschung auf diesem Gebiet muss und wird weitergehen. Die offenen Fragen werden hier benannt, freilich auch die Methodologie und Zielsetzung, mit der Antworten gesucht werden müssen.

Berlin Rainer Kampling

Samuelsson, Gunnar: **Crucifixion in Antiquity**. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 357 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 310), geh. € 70,00 ISBN: 978–3–16–150694–9

Der Vf., Dozent für NT an der Univ. Göteborg, möchte in Anknüpfung und Widerspruch v. a. zu den Arbeiten von M. Hengel und H.-W. Kuhn historisch-philologische Vorfragen zur ntl. Kreuzestheologie klären, genauer: was die verwendeten Begriffe eigentlich bedeuten und welche Vorgänge sie beschreiben. Hierzu muss gefragt werden, welche vorchristlichen Texte überhaupt jene Hinrichtungsart beschreiben, die Jesus erlitten hat, und wie sie das tun (2). Dabei ist von einem weiteren Vokabular des „Aufhängens" (von einem Lebewesen, Körperteilen oder Gegenständen an einem anderen Gegenstand), näherhin dem semantischen Feld von „suspension punishments" auszugehen (29, 35).

Lipsius' engerer und weiterer Begriff von *crux* aus dem Jahr 1594 wird durch die vorliegende Studie grundsätzlich bestätigt (3, 6). Ebenso sind – mit Chapman (2008) – die Grenzen zwischen Kreuzigung und Pfählung fließend (23). S. identifiziert terminologische Unklarheiten bei Hengel (17f, 148 Anm. 433), aber auch an Kuhn sind entsprechende Fragen zu stellen: Ist die Bedeutung von Begriffen in allen Jahrhunderten dieselbe? Kann man das, was man in älteren Texten findet, auch „Kreuzigung" nennen? Dies muss auch bei Texten der ersten Jahrhunderte n. Chr. gefragt werden, wenn man nur einen einzelnen Begriff vor sich hat (21f).

Als Arbeitsdefinition von „Kreuzigung" wird im Wesentlichen diejenige von Kuhn verwendet (Hinrichtungszweck, Aufhängen an einem Pfahl, lang andauernder Todeskampf). S. fügt noch die öffentliche Zurschaustellung hinzu und grenzt gleichzeitig die Kreuzigung von der Zurschaustellung eines Leichnams und von der Pfählung ab. Es ist also das, was Jesus widerfahren ist, und damit „a traditional view" (28f). Diese Definition muss mit den jeweils untersuchten Texten konfrontiert werden, um der naheliegenden Gefahr zu begegnen, dass unser traditionelles Bild von der Kreuzigung Jesu das Verständnis der antiken Begriffe und Texte bestimmt (30).

Obwohl als Ziel eine Beschreibung der Kreuzigung (Jesu) auf der philologischen Basis der Texte selbst angegeben wird, ist eigentlich schon bei der Aufgabenstellung deutlich, dass nicht viel Neues herauskommen wird *und kann*. Denn weder die Materialbasis noch die Fragestellung ist neu, und die gewählte Methode ist es ebenso wenig – aber sie ist die einzig sachgemäße (31: „an amalgam of philology and semantics"). S.s Vorgehensweise ist wohlüberlegt und man wird ihm dankbar sein, dass er das breit gestreute Quellenmaterial erneut einer gründlichen Überprüfung unterzogen hat. Zur schnellen Inhaltsübersicht sei auf zwölf Zeilen „Content of The (sic!) Book" auf S. 35 verwiesen.

Beginnen wir mit Herodot: Die Verbindung zwischen ἀνασταυροῦν und Kreuzigung ist bei ihm schwach (45). Auch für ἀνασκολοπίζειν lässt sich der Nachweis nicht führen – wenngleich es noch häufiger für Hinrichtungen verwendet wird als Ersteres (57; 64: „various unspecified lethal suspensions"). Der einzige Fall, der nachweisbar für eine Kreuzigung (Annagelung) in Frage kommt, ist die Hinrichtung des Artayktes – doch in den diesbzgl. Texten (Hdt. 7.33.1 ist 53 Anm. 58 fälschlich als Hdt. 4.202.1 zitiert) kommen beide genannten Vokabeln nicht vor, und „the execution tool is a board instead of a cross or a pole" (57). *Nach* Herodot nimmt ἀνασταυροῦν sogar stärker die Bedeutung „pfählen" an, während das andere Verb bis zur attizistischen Periode zurücktritt – zumindest etymologisch ein überraschender Befund (σκόλοψ = Spitzpfahl), wie S. abschließend zu Recht feststellt (144f, 274).

Für die Geschichtsschreiber der hellenistisch-römischen Zeit gilt, dass die fragliche Terminologie unspezifisch verwendet wird, sodass – entgegen der Annahme von Hengel u. a. – keine Rückschlüsse auf eine verbreitete Kreuzigungspraxis im traditionellen Sinne möglich sind. Immerhin gibt es einige Belege für die Verbindung von σταυρός und προσηλοῦν (85f, 106f, 121f), sodass man sagen kann: „A σταυρός could be used in an executionary suspension in which nails were used in Hellenistic times." (88) Ansonsten scheint das Aufhängen von Leichnamen (ἀνασκολοπίζειν) als Strafe verbreitet gewesen zu sein – auch ἀνασταυροῦν kann man in vielen Fällen so interpretieren –, da wiederholt eigens darauf hingewiesen wird, wenn es sich um noch lebende Opfer gehandelt hat. Auch bei Josephus findet man nicht die eindeutigen Belege, die man erwartet. „[...] the only secure conclusion [...] is that the suspension methods might appear rather diverse in different situations" (111). Nicht viel besser steht es mit Philo. Chariton bietet den möglicherweise ältesten Text über das (damals neu- und fremdartige) „Kreuztragen" (oder vielleicht besser: Pfahltragen) als zusätzliche Abschreckungsmaßnahme wie auch im Rahmen einer Kreuzigungspraxis im engeren Sinne – wobei die Form des Kreuzes offenbleibt (138ff). Das Zwischenergebnis lautet: Von den bei Hengel und Kuhn angegebenen Belegtexten für „Kreuzigung" sind es bei genauer Nachprüfung nur wenige, auf die Kuhns eigene Arbeitsdefinition eindeutig und in vollem Umfang zutrifft (149). – Nicht klar geworden ist mir, ob die Verbindung von σταυρός und Annagelung für S. automatisch eine *crux commissa* (T) oder eine *crux immissa* (unser Kreuz) bedeutet oder ob auch eine *crux simplex* in Frage kommt (die ja nichts anderes als ein hölzerner Pfahl/Pfosten ist).

Ähnliche Befunde ergeben sich bei den römischen Schriftstellern und der lateinischen Terminologie. Zwar hat *crux* eine engere Bedeutung als σταυρός – für sich alleine genommen bezieht es sich aber nur ganz allgemein auf „some kind of device on which criminals were suspended" (156). Alles Nähere muss sich aus dem Kontext ergeben, sodass eine durchgehende Übersetzung mit „Kreuz" nicht in Frage kommt. An der berühmten Tacitus-Stelle über den Brand Roms ist nicht einmal im Blick auf Jesus klar, ob eine „Kreuzigung" im klassischen Sinne gemeint ist. Die ersten Belege, die für diese Bedeutung in Frage kommen, finden sich bei Cicero und dem jüngeren Seneca (181, 187). Es ergibt sich folgende interessante Gesamtthese: Die lateinischen Begriffe *crux*, *patibulum* und *crucifigere* (Letzteres als Kompositum zum ersten Mal bei dem älteren Seneca), die normalerweise zur Beschreibung der Kreuzigung Jesu verwendet werden, haben ihre distinkte Bedeutung erst aufgrund der überragenden Wirkungs- und Interpretationsgeschichte dieser Kreuzigung gewonnen. Vor und außerhalb dieser Geschichte muss man sagen: „*crux* does not 'mean' cross"; und: „*crux* appears to be a collective label for various punishment tools." (203) Daraus ergibt sich, dass „there was no defined punishment called crucifixion before the execution of Jesus" (205, vgl. 269). Von den in der Forschungsliteratur verbreiteten anschaulichen Kreuzigungsschilderungen bleibt außer der Auspeitschung, dem Entkleiden und vielleicht dem Titulus kaum etwas übrig (294, 296, 306). Wichtig ist vielmehr „the impact that the death of Jesus had on the meaning of the terms" (279, z. B. bei der Übersetzung der Vulgata [vgl. 301, 304]) bzw. auf deren Interpretation. Immerhin zeigt ein früher Text bei Plautus das Potential, das in dem Begriff *crux* steckt (204). Als einziger vorchristlicher Text,

Structure and Jewish Identity; Willem Smelik, The Languages of Roman Palestine; III. City and Countryside: Benjamin Isaac, Infrastructure; Dianne van de Zande and Jürgen Zangenberg, Urbanization; Ann Killebrew, Village and Countryside; Catherine Hezser, Travel and Mobility; IV. Labour and Trade: Alexei Sivertsev, The Household Economy; Zeev Safrai, Agriculture and Farming; Uzi Leibner, Arts and Crafts, Manufacture and Production; Jack Pastor, Trade, Commerce, and Consumption; Gildas Hamel, Poverty and Charity; V. Family Life: Jonathan Schofer, The Different Life-Stages, From Childhood to Old Age; Michael Satlow, Marriage and Divorce; Dafna Shlezinger-Katsman, Clothing; Tziona Grossmark, Jewellery. The Literary Evidence; Katharina Galor, Jewellery. The Archaeological Evidence; David Kraemer, Food, Eating, and Meals; Katharina Galor, Domestic Architecture; Steven Fine, Death, Burial, and Afterlife; VI. Education and Literacy: Catherine Hezser, Private and Public Education; Carol Bakhos, Orality and Writing; VII. Religion and Magic: Günter Stemberger, The Impact of Paganism and Christianity; Lee I. Levine, The Synagogue; Stefan Reif, Prayer and Liturgy; Lutz Doering, Sabbath and Festivals; Giuseppe Veltri, Magic and Healing; VIII. Entertainment and Leisure Time Activities: Yaron Z. Eliav, Bathhouses as Places of Social and Cultural Interaction; Zeev Weiss, Theatres, Hippodromes, Amphitheatres and Performances; Joshua Schwartz, Play and Games.

auf den alle Kriterien Kuhns zutreffen, ist die Regulus-Kreuzigung nach Seneca zu nennen (206).

Die atl. (einschließlich LXX) und frühjüdischen Texte über Aufhängungsstrafen (תלה, κρεμαννύναι) können in keinem einzigen Fall als „Kreuzigungsberichte" bezeichnet werden. Dies gilt auch für die viel zitierten Belege aus 4QpNah und 11QTemple: „The common assumption that the Dead Sea Scrolls contain references to crucifixion cannot be upheld" (235f). Alle Belege zusammengenommen zeigen eher, dass „post-mortem suspension" der „Normalfall" war (vgl. Dtn 21,22f; Jos 10,26f; Est 9,13).

Das relativ knappe ntl. Kap. der Untersuchung exegetisiert keine Texte, sondern befasst sich mit der Frage, „how much information the New Testament texts do offer" (237) zu der Frage nach Terminologie und Praxis der antiken „suspension punishments". Hierbei fällt sofort auf, dass die dominierende Verwendung von σταυροῦν im NT innerhalb der Gräzität bis zum 1. Jh. einzigartig dasteht. Als methodische Folgerung aus dem Bisherigen ergibt sich, dass überall da, wo im Vorfeld von Jesu Leiden oder demjenigen seiner Nachfolger die Rede ist (z.B. Mk 8,34; Mt 20,19; Lk 23,23), entsprechende Vokabeln nicht eindeutig mit „kreuzigen" bzw. „Kreuz" wiedergegeben werden können. „σταυρ-" als solches sagt über die Art und Weise des Aufgehängt- oder Gefoltert-Werdens nichts aus. Auch über die näheren Gründe und Umstände des Pfahl- oder Balken-Tragens von Jesus bzw. Simon von Kyrene lässt sich – entgegen herrschender Ansicht – weder den Evangelien noch den anderen untersuchten antiken Texten etwas Eindeutiges entnehmen (245). Mit der eigentlichen Hinrichtungsszene steht es nicht besser. Weder kennen wir die Form des σταυρός Jesu noch ist überhaupt etwas von einem Querbalken oder von Nägeln gesagt. Erst in den Erscheinungsberichten bei Johannes und Lukas finden sich Indizien für eine Annagelung (vgl. auch Kol 2,14, wo man m. E. aber auch an das Bild der „Pfählung" denken könnte; nicht eindeutig sind auch Apg 2,23 und – von S. nicht erwähnt – Joh 21,18f). Für Paulus macht es soteriologisch ohnehin keinen Unterschied, ob Jesus lebendig oder tot ans Holz gehängt wurde (Gal 3,13 zitiert Dtn 21,23 LXX). Entscheidend bei der Aufhängungsstrafe war für ihn wie für die gesamte antike Welt vielmehr, dass „someone in some condition was displayed as defeated and in shame" (254). Deswegen repräsentieren auch die Kreuzigung (im Sinne Kuhns) und – mit Vorbehalt (vgl. 297) – der Gekreuzigte aus Giv^{c}at ha-Mivtar nur „suspensions among others" (vgl. 267) und dürfen nicht von vornherein die Wahrnehmung der antiken (auch der ntl.) Texte bestimmen. Es bleibt erstaunlich, wie wenig anschaulich und ausführlich sich die ntl. Berichte zu der theologischen Schlüsselszene des Todes Jesu äußern.

Das Buch schließt mit einer detaillierten Kritik der gängigen Lexika, Wörterbücher und maßgeblichen Werke der Forschungsliteratur im Licht der erzielten Ergebnisse (261–301), Zusammenfassung, Epilog, Bibliographie und mehreren Registern (u.a. altsprachliche Begriffe).

Fazit: Ab sofort wird man beim Studium der einschlägigen Texte nicht mehr die gängigen Übersetzungen und Nachschlagewerke benutzen, sondern vorrangig S.s gründliche philologisch-semantische und durch die Register vorzüglich erschlossene Studie. Die Ergebnisse sind zwar nicht spektakulär – und der kurzzeitige weltweite Hype in den Medien nach dem Bekanntwerden der Forschungsarbeit völlig übertrieben und teilweise von grotesken Missverständnissen gekennzeichnet (vgl. 309 und www.exegetics.org) –, aber weithin überzeugend. Dass die Evangelisten die entscheidenden Begriffe und Vorgänge in etwa so gemeint haben, wie sie später verstanden wurden, bleibt als *eine* mögliche – wenn auch nicht beweisbare – Option bestehen und kann vielleicht an einigen Stellen sogar mit etwas mehr Zutrauen angenommen werden, als der unbestechliche Vf. dies tut – v.a. wenn man die doch sehr frühe Rezeptionsgeschichte (spätestens seit dem Barnabasbrief) beachtet. Ob die Überlieferungen und Berichte aber im Einzelnen das historisch Richtige getroffen haben, bleibt – wie immer in solchen Fragen – unsicher und ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Das Buch ist in formaler Hinsicht vorzüglich gestaltet und nahezu fehlerfrei geschrieben; als kleineres Corrigendum ist mir noch aufgefallen: Die Praxis der Taurer ist auf S. 71 Anm. 125 im Detail anders beschrieben als in der Übersetzung von S. 45 Anm. 33.

Bonn Günter Röhser

Alonso, Pablo: **The Woman Who Changed Jesus**. Crossing Boundaries in Mk 7,24–30. Leuven: Edition Peeters 2011. (XVII) 402 S. (Biblical Tools and Studies, 11), geb. € 68,00 ISBN: 978–90–429–2387–4

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die 2006 an der Kath. Univ. Leuven eingereichte und von Adelbert Denaux betreute Diss. des Vf.s, die für die Publikation aktualisiert und leicht modifiziert wurde. Das Anliegen des Autors ist es, einerseits einen Verstehensvorschlag für die Bedeutung der Passage Mk 7,24–30 im historischen Kontext ihrer Abfassungssituation zu liefern und andererseits ihre hermeneutische Relevanz für die Gegenwart zu bestimmen.

Die Studie gliedert sich in fünf Teile. Zunächst erfolgt ein Überblick über die Interpretationsgeschichte der Perikope in fünf Etappen, angefangen von den Kirchenvätern bis ins 20. Jh. (Kap. I, 2–51), danach wird die Analyse durch Textkritik, die Untersuchung der Struktur, der literarischen Beziehung zur Parallele in Mt 15,21–28, der literarischen Form und des Sitzes im Leben der Perikope vorbereitet (Kap. II, 53–119). Das dritte Kap. (121–236) bietet mit Traditions- und Redaktionskritik sowie der historischen Rückfrage die eigentlich historisch-kritische Analyse. Eine redaktionskritische Untersuchung der matthäischen Parallelstelle als erster Interpretation des Textes zum besseren Verständnis der Perikope (Kap. IV, 237–285) und ein auf semiotischer und narratologischer Analyse sowie kontextuellen Lektüren (feministische und *post-colonial studies*) beruhender Ausflug in die Synchronie (Kap. V, 287–338) schließen die Studie mit einem Ausblick auf eine mögliche Aktualisierung und einem Gesamtrückblick in elf Kurzthesen (339–343) ab. Eine umfangreiche Bibliographie und Indices zu zitierten Autoren und Literatur komplettieren das Buch.

Die beiden Ziele der Studie werden in sehr unterschiedlicher Intensität bearbeitet: Die Kap. II–IV widmen sich in aller Ausführlichkeit der historisch-kritischen Analyse, während die Diskussion der hermeneutischen Relevanz in Kap. V etwas angehängt wirkt. Der wirkungsgeschichtliche Vorspann im ersten Kap. liest sich über weite Strecken wie ein sehr breiter Forschungsüberblick zur Stelle. Ein wenig irritierend ist, dass der vergleichsweise kurze Ausblick auf die auslegungsgeschichtlichen Trends seit Marxen mit *Redaction Criticism and Other Trends of Current Research* übertitelt ist und die aktuelle Diskussion holzschnittartig in historisch-kritische, synchrone, feministisch-exegetische und auf *post-colonial studies* basierende Ansätze einteilt. Dieses Raster entspricht dem Arbeitsprogramm der Studie, ist jedoch etwas grob und wird dem Facettenreichtum des Diskurses nur ansatzweise gerecht.

Der historisch-kritische Teil ist sauber und detailliert gearbeitet: In der textkritischen Sektion findet nach Textkritik und Neuschreibung des ermittelten Textbestands in Kola und Subkola ein synoptischer Vergleich statt, der die Markuspriorität bestätigt. Die quellenkritische Betrachtung vermutet aramäische Traditionen, die schriftliche Quellen enthalten können (92), als literarische Form wird ein Apophtegma in Form einer Quest-Story (117) vermutet und als Sitz im Leben gilt: „The origin of the story has to do with reflecting Jesus' attitude in his Galilean ministry, an Israel-centered project" (118). Der Vf. bietet hierzu eine breite Diskussion der Sekundärliteratur und zeichnet jeden Seitenweg nach, wobei auch überholte Thesen noch einmal gründlich und ausführlich diskutiert werden. Dabei fallen *hermeneutische* Fragen wie Überlegungen zum Verhältnis von oralen und schriftlichen Traditionen oder danach, ob nach Kelber und der Second-Orality-Forschung noch in der traditionellen Weise traditionskritisch gearbeitet werden kann, eher unter den Tisch.

In der historisch-kritischen Analyse des dritten Kap.s wird die Einheitlichkeit der Perikope, „the healing story and the dialogue have always existed together" (122) als „most probable" (123) vermutet, aber nicht begründet. Danach folgt das eigentlich Herzstück der Arbeit: die Scheidung von Tradition und Redaktion, mit etwas über 100 S. der umfänglichste Teil der Studie. Der Vf. arbeitet in diesem Teil mit fast schon enzyklopädischer Gründlichkeit und geht auch hier jeder Spur nach, wozu bspw. zunächst abseitig erscheinende Fragen wie „War die Syrophönizierin eine Kynikerin?", „Konnte Jesus Griechisch?" oder „Liegt in 7,27 ein Paulinismus vor?" gehören. Durch diese Breite entsteht der Eindruck, es mit einem Kompendium zur Auslegung von Mk 7,24–30 zu tun zu haben, wobei die kritische Rückfrage zu stellen ist, ob dies das ureigene Anliegen und die Aufgabe einer Traditionskritik ist.

Wie diffizil die Scheidung von Tradition und Redaktion insbes. in Verbindung mit der Form- bzw. Gattungskritik sein kann, zeigt die Behandlung von Mk 7,25c (145ff): Der Satzbau „in a perfectly Greek (both classical and Koine) construction" (146) und die Einordnung als typisches Motiv einer antiken Wundergeschichte lassen an eine redaktionelle Hand denken, dennoch ist nach Ansicht des Autors die Proskynese vor einer anderen Person als Gott nicht ungewöhnlich, sodass A. doch eher für die traditionelle Herkunft der Szene optiert. Dieses Beispiel zeigt, wie methodisch schwierig der Zugang an sich bleibt: dass a) in der als philologisch angekündigten Untersuchung *philologische, formgeschichtliche* und *traditions-* bzw. *motivgeschichtliche* Anwege durcheinander gehen und b) Vorannahmen wie *besseres Griechisch = Redaktion* gemacht werden, spricht nicht unbedingt für den methodisch eindeutigen und wissenschaftlich abgesicherten objektiven Zugang, als der die Scheidung von Tradition und Redaktion verstanden wird. Auch fragt man sich, wie beim Abgleich mit dem Endtext, der aus Tradition *und* Redaktion besteht, „markinische Lieblingswendungen", die zur Redaktion gehören, erhoben werden können. Hier ist die Gefahr des Zirkelschlusses, von der dieser Arbeitsschritt immer bedroht ist, deutlich erkennbar.

Das letzte Kap. bietet „a synchronic and contextual reading". Die semiotische Analyse beschränkt sich auf einen kurzen Blick auf das Aktantenmodell. Im Vergleich mit den vorangegangenen Analysen kommt die semiotische Betrachtung mit drei Seiten recht knapp weg. Das ist insbes. deshalb überraschend, da die durch die semiotische Analyse erstmals thematisierte Veränderung Jesu den Vf. sogar dazu bewegt hat, den Titel der Perikope von „A Syrophoenician Woman encounters Jesus" in „A Syrophoenician Woman changes Jesus" zu verändern (291). Auch die narrative Analyse fällt eher kurz aus. Insgesamt spiegelt auch die synchrone Lektüre deutlich die historisch-kritische Hermeneutik der Studie: Die Klippen und Lücken im Text werden textanalytisch, philologisch und traditionsgeschichtlich bzw. intertextuell, aber nicht narrativ geschlossen.

Die Zusammenfassung beginnt mit der Schlussfolgerung, dass ein Mix aus synchroner und diachroner Methodik dem „twofold character" (339) des Textes gerechter werde: Die diachrone Analyse lasse den Entstehungskontext des Textes aufscheinen, die synchrone Analyse zeige die Veränderung Jesu und die Rolle, die die Frau dabei

spielt. Im neuen Kontext gelesen werde die Perikope auch zu einer Aufforderung für Leserinnen und Leser, sich zu verändern. Das ist sicher zutreffend, doch stehen die genannten Ergebnisse weitgehend unverbunden nebeneinander, wie auch die Aufteilung in elf Thesen spiegelt. Die Beobachtungen aus dem auslegungsgeschichtlichen Teil werden lediglich als Ausweis für die schon immer vorhandene Pluralität der Auslegungen aufgegriffen, aber nicht mit den Ergebnissen aus den anderen Teilen in Verbindung gebracht. Ebenso bleiben der historisch-kritische und der synchrone Teil nebeneinander stehen. Das ist schade, denn die Ergebnisse liefern viel Material für eine umfassende Auslegung und eine intensive exegetische wie theologische Diskussion.

Frankfurt a. M. Sandra Hübenthal

The Early Reception of Paul, hg. v. Kenneth Liljeström. – Helsinki: Finnish Exegetical Society 2011. 192 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 99), kt € 25,00 ISBN: 978–951–9217–53–6

Inwieweit griffen die Schriftsteller der zweiten christlichen Generation auf Paulus und seine Briefe zurück? Die Autorinnen und Autoren des von K. Liljeström hg. Bandes stellen eine weitreichende Lösung zur Diskussion: Drei Beiträge versuchen, die Rezeption der Briefe in der Apg nachzuweisen (*Lars Aejmelaeus*, *Outi Leppä*, *Heikki Leppä*) – eines der neutestamentlichen „heißen Eisen" –, ein Beitrag widmet sich 1Petr (*Anneli Aejmelaeus*), schließlich wird der Bogen über Eph, Hebr und Past hinaus zu 1 und 2Clem, Ignatius, Polykarp und Justin gespannt (*David Lincicum*). Wie *Kenneth Liljeström* in einem Überblick über ausgewählte Texte der frühen nachpaulinischen Schriften festhält („Approaching the Early Reception of Paul: An Introduction, 3–22), kann die Intensität und auch die Stoßrichtung der Auseinandersetzung mit Paulus jedoch vielfältig ausfallen.

Das gewaltige methodische Problem, das mit der Forschungsfrage nach literarischer Abhängigkeit verknüpft ist, geht der erste Beitrag von *R. Reuter* an („Clarifying the Issue of Literary Dependence", 23–35). Die synoptischen Evangelien mit ihren Übereinstimmungen in Wortwahl und Akoluthie weist R. als einen Sonderfall aus. Vielmehr würden, wie NT und griechisch-römische Praxis zeigen, Vorgängertexte sehr selektiv und kreativ verarbeitet. Welche Möglichkeiten bestehen also, eine literarische – und nicht nur mündliche bzw. kontext- oder sachbedingte – Abhängigkeit mit solcher methodischer Trittsicherheit anzuwenden, dass daraus tragfähige Schlüsse gezogen werden können, sogar bzgl. der Reihenfolge der Textentstehung? R. weist dabei, nach dem Referat kriteriologischer Überlegungen von H. J. Holtzmann und E. P. Sanders, besonders auf das Kriterium der Kohärenz hin („coherence", 35): Stört eine wörtlich übereinstimmende Passage zweier Texte die Einheitlichkeit des einen, und weist sie zudem typische Charakteristika gerade des anderen Textes auf, dann liegt wahrscheinlich eine literarische Abhängigkeit vor.

Beispielhaft, wenn auch nicht unmittelbar zum Thema der paulinischen Rezeption gehörig, wendet R. in einem zweiten Beitrag („Oral Tradition or Literary Dependence? Some Notes on Luke and First Clement", 36–53) dieses Kohärenzkriterium auf 1Clem 18,1 in seinem Verhältnis zu Apg 13,22 an: Ist die Redeeinleitung in 1Clem redaktionell intendiert und daher kohärent, befremdet sie in Apg; ebenso fügen sich die Abänderungen der LXX-Zitate in 1Clem ein – womit Apg von 1Clem abhängig wäre; die Änderungen, die Lukas an seiner Vorlage 1Clem vornimmt, lassen sich als solche schlüssig erklären. Weitere Parallelen zwischen 1Clem und Lk/Apg fügt R. in Synopse an – auch sie müssten entsprechend überprüft werden, um das Argument zu untermauern. Darüber hinaus stünde aber m. E. jenseits der sprachlichen Phänomene noch die Klärung der theologisch-pragmatischen Bezugnahme der Texte offen.

Die Frage nach den Indizien literarischer Abhängigkeit inspiriert die weiteren Autoren des Bandes zu methodischer Kreativität: Neben dem klassischen wörtlichen Textvergleich (*L. Aejmelaeus*, *A. Aejmelaeus*) greift man zum Analogieschluss (*O. Leppä*), zur Analyse auffälliger Einzellexeme und einer *lacuna* sowie dem umsichtigen Entwurf eines Gesamtbildes (*H. Leppä*) oder schließlich zur Sondierung des Repertoires an paulinisch vorgeprägten Schriftstellen, die frühchristliche Autoren wiederverwenden (*D. Lincicum*).

L. Aejmelaeus hält die Deutung, der Autor von Lk/Apg hätte keine Kenntnis von paulinischen Briefen gehabt, für nicht plausibel und die vermutete Lücke in der Paulusrezeption zwischen der Entstehungszeit der Briefe und ihrer Kanonisierung für Fiktion. Ebenso unschlüssig erscheint ihm die Annahme, der Autor von Lk/Apg hätte die Briefe gekannt, aber nicht verwendet. Solcherlei Versuche das lk Werk von den paulinischen Briefen zu dissoziieren sieht er als Folge eines alten Streits um die Apg-Auslegung der Tübinger Schule, bei der von ihren Gegnern sozusagen das literarische Kind (Kenntnis der Briefe) mit dem hermeneutischen Bade (Pan-Paulinismus, tendenziöse Geschichtsschreibung der Apg) ausgeschüttet wurde. Dem entgegen setzt er die beispielhaften Textvergleiche von Lk 21,24–36/1Thess 5,1–11; Apg 9,23–25/2Kor 11,32–33; Apg 20,18–35/1Thess, die zeigen, dass Lukas von den paulinischen Briefen, die er wohl aus den Gemeindeversammlungen kannte, bewusst oder unbewusst beeinflusst war. Sowohl die Kollekte als auch die Streitigkeiten des Paulus waren Lukas damit auch bekannt, er hat sie in seinem eigenständigen Gesamtanliegen also bewusst übergangen.

O. Leppä begründet in ihrem Beitrag, dass bereits der Autor von Kol die paulinischen Briefe kannte und – ggf. aus dem Gedächtnis (78f) – zitierte. Die Textbeispiele zeigen verschiedene Modelle der Aufnahme von Zitaten aus Röm, 1Kor und Gal: Neukonstellation und Weiterentwicklung von Begriffen, Kombination von und mehrmaliges Anspielen auf Ausgangstexte(n). An diesen Phänomenen zeige sich, dass die Paulusrezeption nicht unterbrochen war, wie schon bei L. Aejmelaeus angeklungen, woraus zu folgern wäre, dass auch Lukas die Briefe bei der Abfassung der Apg zur Verfügung gestanden hätten.

H. Leppä wendet sich Gal als „the eye of the hurricane" (90) der Debatte zu, da er in augenfälliger Spannung zur Apg steht. Dabei macht er einen typischen Gebrauch der seltenen Lexeme bzw. Phrasen συμπαραλαμβάνω (Gal 2,1/Apg 12,25; 15,37f), οἱ ἐκ περιτομῆς (Gal 2,12/Apg 11,2), ἀκροβυστία (Gal 2,7 u. ö./Apg 11,3), συνεσθίω (Gal 2,12/Apg 11,3; Lk 15,2) und πορθέω (Gal 1,13.23/Apg 9,21) aus und stellt fest, dass auch Lukas keine Informationen über den Zeitraum der paulinischen Biographie nach Gal 1–2 bereithält, über den Paulus schweigt. Kumulativ betrachtet legt dies nahe, dass Lukas den Brief als Quelle verwendete – wobei dann die Ungereimtheiten beider biographischer Versionen zu erklären wären: als absichtliche Eingriffe des Lukas, die dazu dienten, heftige Konflikte um Petrus und die (erfolglose?) Jerusalem-Kollekte zu umschiffen und die Akzeptanz des Paulus bei den Rezipienten zu erhöhen (109). Akuter Hintergrund des Lukas könnte der in Offb 2,24f gespiegelte erneute Konflikt um „Speisegesetze" sein, diesmal in Bezug auf die „Nikolaiten" und den Genuss von Götzenopferfleisch: Den „Nikolaiten" stellt Lukas einen konsensfähigen Paulus vor, ihren konservativen Gegnern einen konsensfähigen Petrus bzw. Jakobus, und appelliert damit über die literarischen Identifikationsfiguren an ein ebenso harmonisches Verhältnis in der Gegenwart. Die pragmatische Strategie des Lukas: „make Paul your hero, but forget his letters" (124).

A. Aejmelaeus hebt unter anderen (kritischen) Reminiszenzen an paulinische Briefe in 1Petr die Passage 2,21–25 hervor, die wohl einerseits aus Briefmaterial, andererseits aus Zitaten von Jes 53 für das Anliegen des 1Petr komponiert wurde – beide Traditionen hatten bereits den Stellenwert von „heiliger Schrift".

Wenn *D. Lincicum* – im Rahmen des Beitrags auf eher statistische Art und Weise, doch als gute Grundlage für inhaltliche Weiterführungen – die *loci* der Schriftverwendung beobachtet, fallen unter den ntl. Texten v. a. Hebr und 1Tim als Reproduzenten von Schriftstellen auf, die bereits Paulus verwendet hatte. Außerhalb des NT stechen die Zitate von 1Kor 2,9 in 1Clem 34,8; Eph 4,26 in Polykarp, Phil 12,1 sowie Gal 3,10–13 in Justin, Dial 95f (bei inhaltlicher Veränderung) ins Auge. Als Gegenprobe führt L. Did und Barn an, die keine bzw. kaum Schriftzitate mit Paulus teilen. Als Fazit hält L. fest, „that one of Paul's earliest influences was as a hermeneutical teacher", der einen Weg zu den Schriften Israels bahnt, und „that his letters form a sort of virtual testimony book" (169).

Die Beiträge zeichnen sich allesamt durch eine hohe Textunmittelbarkeit aus, die Verweise auf Sekundärliteratur sind kompakt und ökonomisch gehalten. Bei einer Vielzahl von angesprochenen frühchristlichen Texten erschließt sich die Grundfrage nach den Spuren der Paulusrezeption sinnvoll strukturiert und abwechslungsreich.

Bonn Hildegard Scherer

Butticaz, Simon David: **L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres.** De la restauration d'Israël à la conquête universelle. – Berlin: de Gruyter 2011. 556 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 174), Ln. € 129,95 ISBN: 978–3–11–022953–0

Die ntl. Autoren geben oft Antworten auf Fragen, die ihre Ausleger nicht stellen, während diese nicht selten Fragen haben, auf die jene nicht gekommen sind. In diese „Vergegnung" gehört vieles von dem, was als „Israel-Frage" diskutiert wird. Tatsächlich wird eine solche im NT (mit der einzigen Ausnahme von Röm 9–11) allenfalls als Frage nach Herkunft und Wesen der Ekklesia behandelt. Wo das Judentum als solches in den Blick kommt, bezeichnet es Alterität im Sinne der christlichen Selbstdefinition. Dies gilt in besonderem Maß für die Apostelgeschichte, insofern hier die werdende Kirche ihren Ort in der reichsrömischen Welt zu bestimmen sucht, und zwar einerseits in Ursprungsgemeinschaft mit dem biblischen Gottesvolk und andererseits in Abgrenzung von der konkurrierenden Synagoge. Der Verfasser (Lk) konnte mittlerweile die Gerichtsschranke auch unter diesem Anklagepunkt räumen: Die wissenssoziologischen Einsichten der jüngeren Forschung haben eine Exegese unplausibel werden lassen, die Lk anachronistisch als „antisemitisch" im Sinne von J. T. Sanders oder undifferenziert als anti-judaistisch einstuft. An die Stelle des theologischen Strafprozesses ist der – spannendere – exegetische Verstehensprozess getreten: Wie funktioniert der erste Entwurf einer christlichen Selbstdefinition im Modus von kulturell anschlussfähiger Historiographie?

Die Frage findet in der jüngeren Forschung ein so breites Interesse und stößt auf so zahlreiche und unterschiedliche Antworten, dass eine systematische Gesamtschau an der Zeit war. In der hier zu be-

sprechenden Diss. (Faculté de théologie et de science des religions, Univ. Lausanne) wird sie vorgelegt. Sie ist unter der Ägide von Daniel Marguerat entstanden, was zu der Zuversicht berechtigt, dass sie sich in der Mitte der aktuellen Acta-Forschung verortet und bewährt.

B. verfolgt zunächst den wechselvollen Gang der Exegesegeschichte beim Versuch, das Verhältnis zwischen Judentumsbild und kirchlicher Identität in der Apg zu bestimmen. Anhebend bei der Tübinger Tendenzkritik mustert er die Erklärungsmodelle „heidenchristlicher Antijudaismus" (F. Overbeck), „heilsgeschichtliche Periodisierung" (bes. H. Conzelmann) und „Eingliederung der Heiden in Israel" (J. Jervell). Sodann skizziert er den nicht minder polaren weiteren Diskussionsverlauf (G. Lohfink, R. L. Brawley, F. Bovon, J. T. Sanders, R. C. Tannehill) mit zumindest einem eindeutigen Ergebnis: „l'ambivalence inhérente à l'évaluation de judaïsme chez Luc" (26). Den beiden Polen gerecht zu werden bemüht sich mit methodisch verfeinertem Instrumentarium die folgende Acta-Forschung, deren einschlägige Studien seit den neunziger Jahren B. nahezu im Jahrestakt aufführt. Mit Recht hebt er die sensiblen und noch zu wenig beachteten Beiträge von Karl Löning hervor. Im Anschluss an diesen und Daniel Marguerat beschließt B., die sterile Alternative „Israel/Kirche" zu übersteigen und die Apg als kulturbasierte theologische Integrationsleistung zu würdigen (vgl. bes. 44–47). Die „Israel-Frage", sofern sie sich Lk stellt, ist der ekklesiologischen Selbstkonstitution unter- und zuzuordnen; diese vollzieht sich im Modus des Erzählens (vgl. bes. 47–58). Daraus ergibt sich eine beim Leseprozess ansetzende „approche linéaire", die die Brüche und Brücken im erzählerisch dramatisierten Verlauf verfolgt (59f).

Dem so skizzierten Programm folgend untersucht B. detailliert folgende lukanische Wegmarken in der urchristlichen Identitätsbildung: die Wiederherstellung des Zwölferkreises, der die Kontinuität zu Israel verbürgt; das Pfingstereignis, das die zentrifugalen Kräfte eines christlichen Universalismus spannungsreich mit der gegenläufigen Tendenz der endzeitlichen Restauration Israels verbindet; die prophetisch verheißene Entfaltung wie die stete Gefährdung des Gottesvolks in der Jerusalemer Urgemeinde; der Bruch zwischen Urgemeinde und Jerusalemer Judentum im Martyrium des Stephanus, wie er in dessen programmatischer Rede theologisch ausgedeutet wird; die endzeitliche Einholung der „Heilsränder": der Samaritaner und des äthiopischen Eunuchen; die Wiege einer christlichen Diaspora im syrischen Antiochien; das „Wachstum des Wortes" in der paulinischen Mission, die von der Sammlung Israels zur Universalisierung des Heils ausschreitet; der Apostelkonvent, der die Tora als *mos maiorum* des Judentums kulturell achtet und zugleich soteriologisch depotenziert; die Areopag-Rede als Signum eines kühnen Anschlusses an die pagane Kultur, der sich doch gerade im Gottesbild Israels verwurzelt weiß. Der Zielgeraden Apg 28,16–31 widmet die Untersuchung naturgemäß besonders eingehendes Interesse, insofern hier die beiden Identitätsstränge – Judentum und pagane Kultur – abschließend, resonanzreich und mit Querverbindungen zum Erzähleingang sowie zum Inneren von Lk und Apg zusammentreffen. Die Hoffnung Israels und die Basileia, die seit dem Vorevangelium (Lk 1f), inspiriert v. a. durch Jesaja, thematisch im Raum standen, werden hier einer erzählerischen Klärung zugeführt. Gleichsam als individualisierter „heiliger Rest" verkörpert Paulus die kulturelle wie die verheißungsgeschichtliche Kontinuität des Gottesvolks. Dem so kontrovers diskutierten Schluss geht es nicht um eine abschließende Beantwortung der Israel-Frage, sondern um eine missionarische Öffnung auf die Völker: „Qu'Israël se convertisse à l'avenir reste une possibilité, qui ne dépendra néanmoins plus de l'évangélisation active menée à son endroit, mais, disons-le dans les termes de la lettre aux Romains : *d'un mystère*." (431) Lk stellt seinen Paulus in Analogie zu den großen, stets religiös gezeichneten Gestalten der antiken *Ktisis*-Motivik dar, sodass sich Apg als subtile Gegenerzählung zu dem großen Epos der augusteischen Neustiftung, der Aeneis, erweist.

Insgesamt lässt sich der zweite Teil des lk Doppelwerks als Reaktion auf eine dreifache Identitätskrise verstehen: Der Wechsel zur dritten Generation der Kirche, der Bruch mit der Synagoge und die Unsicherheit einer in die Mitte der Mittelmeerkultur wandernden und numerisch wachsenden Kirche verlangen die stabilisierende Wirkung einer Vergangenheitskonzeption, die die eigene Gruppenbildung legitimiert und orientiert. Diese wird in Apg auf der heilsgeschichtlichen, kulturellen und personalen Ebene narrativ erarbeitet. Die Theozentrik dieser Konzeption schließt eine ethnische, ethische oder sonstwie „horizontale" Markierung von jüdischer Alterität aus.

B. legt eine umsichtig urteilende und verlässliche Untersuchung vor. Sie trägt der heuristischen Bedeutsamkeit der prophetischen Literatur für Lk aufmerksam Rechnung und zeichnet sich durch breite und v. a. eindringliche Kenntnis der langjährigen und leidenschaftlichen Forschungsdebatte aus. Für den Leser, der die Diskussion verfolgt hat, birgt das Buch nicht viel Neues, aber er kennt sie nach der Lektüre besser. Das exegetische Gewicht dieses Buches liegt nicht zuletzt darin, dass es eine nüchterne und tragfähige Bilanz dieser Diskussion im deutsch-, französisch- und englischsprachigen Raum zieht. Zudem besticht es durch die Geduld, mit der es die verwickelten Erzählstränge verfolgt, ohne vorschnell einzelne Theologoumena zu isolieren und als Lösung anzubieten. Man muss, wie bei jedem gut geschriebenen Buch, die letzte Seite der Apg lesen, um sie von Anfang an zu verstehen. Diese Geduld entschädigt für die Redundanz, in der die Diss. geschrieben ist: Sie hätte ohne Verlust in der Sache auch halb so lang sein können. Den breiten Raum nutzt B. eher zu temperamentvollen Wiederholungen als zu trennscharfen Begriffsklärungen; selbst der untersuchungsleitende Begriff der Identität bleibt weithin ungeklärt. Und letztlich klärt B.s These, dass Lk ekklesiologisch *intra muros* schreibe, nicht die Grundfrage nach dem theologischen Recht zu solcher kognitiven Selbstbescheidung. Dies ändert nichts am Gesamteindruck: Der Durchbruch von der binnenjüdischen Selbstverortung zum Selbstentwurf des Christentums als „Weltreligion" hat in Lk einen theologisch wachsamen Historiographen gefunden – und Lk selbst in diesem Buch einen exegetisch wachsamen Interpreten.

München Knut Backhaus

Lohfink, Gerhard: **Jesus von Nazaret**. Was er wollte, wer er war. – Freiburg i. Br.: Herder ^{3}2012 (^{1}2011). 545 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–451–34095–6

Ein altersweises Jesusbuch hat der ehemalige Tübinger Neutestamentler Gerhard Lohfink vorgelegt, der 1986 auf eigenen Wunsch die Universitätslehre verließ, um sich ganz der „Katholischen Integrierten Gemeinde" (einer kirchenrechtlich anerkannten, aus Laien und Priestern bestehenden apostolischen Gemeinschaft) widmen zu können. Wie auch in früheren Veröffentlichungen deutlich wurde, lag L. immer schon eine Theologie bzw. eine Exegese *ad populum* am Herzen; sein „Jesus von Nazaret" setzt diese Linie fort.

L.s Jesusbuch erschien zuerst im November 2011 – bereits innerhalb weniger Monate war eine zweite und eine dritte Auflage nötig – und erreicht den Markt exegetischer Jesusbücher an einem neuralgischen Punkt: Während nach wie vor umfangreiche historisch-kritische Untersuchungen zum Mann aus Nazareth, geleitet von mehr oder weniger modifizierten historischen Auswahlkriterien, erscheinen[1], und während gleichzeitig genau diese Auswahlkriterien radikaler Fundamentalkritik unterzogen werden[2], entsteht ein Pool von Jesusbüchern, verfasst von fraglos namhaften Universitätsgelehrten, die sich methodisch, inhaltlich, stilistisch und damit auch in Bezug auf das anvisierte Publikum vom exklusiven Fachbuchmarkt distanzieren und – eben – *ad populum* schreiben. Hierzu zählt der Rez. aus jüngerer Zeit die Jesusbücher von K. Berger[3], Th. Söding[4] und auch J. Ratzinger/Benedikt XVI[5].

Dieser letztgenannten Gruppe ist auch L.s „Jesus von Nazaret" zuzurechnen. Es zeichnet sich durch einen höchst angenehmen und flüssigen, ziemlich parataktischen, teilweise auch anschaulich blumigen, manchmal umgangssprachlichen Schreibstil aus. Es verzichtet weitgehend auf Fachterminologie und (fast) vollständig auf griechisches oder aramäisches Vokabular (seltene Ausnahmen, wie z. B. 168, 247, 249, werden transkribiert und erläutert). Immer wieder werden Bibelverse und ganze Perikopen großräumig kopiert und durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Zeitgenössische Begebenheiten und Realia, die einem Fachpublikum längst geläufig sind, werden erklärt (z. B. was der Unterschied zwischen „Hellenisten" und „Hebräern" ist, 129; wie die zeitgenössische Einschätzung über Zöllner war, 181; was „Deuterojesaja" ist, 248; zur Tempelarchitektur, 313; zur Kreuzigungspraxis, 400; zu „neuen Schläuchen", 452; usw.). Die Auseinandersetzung mit Fachliteratur ist eher gering.

Nicht zuletzt ist auch der Gesamtaufbau des Buches gefällig: Es besteht aus 21 überschaubaren, jeweils zwischen 10 und 30 S. umfassenden Kap.n, die, abgesehen vom ersten, methodischen Kap., einzelne Aspekte von Jesu Auftreten („Was er wollte", Kap. 1–12) und seinem Wesen („Wer er war", ab Kap. 13) behandeln. Die Kap. tragen inhaltlich-summarische, fast romanhafte Überschriften wie: „Die Ausrufung der Gottesherrschaft", „Der Ruf in die Nachfolge", „Die Gleichnisse Jesu", „Die Warnung vor dem Gericht" usw. Sie sind zusätzlich durch handliche Zwischenüberschriften gegliedert; die auf diese Weise entstehenden Abschnitte bieten meist eine thematische Überblicksdarstellung zum jeweiligen Kapitelthema oder eine Einzelexegese zu einer passenden Perikope oder einem Logion. Die exegetischen Ausführungen nehmen nicht selten einen predigtartigen, applikationsbezogenen Stil an (deutlich z. B. 141ff, 164ff, 408f),

[1] Ich nenne an dieser Stelle beispielhaft J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, New York u. a. 1991–2009 (bislang vier Bände); W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*. Biblische Enzyklopädie 10, Stuttgart 2009.

[2] Hierfür nenne ich beispielhaft den im August 2012 erschienenen Sammelband *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, hg. v. Chr. Keith / A. Le Donne, London u. a. 2012.

[3] *Jesus*, Freiburg u. a. ^{1}2004; *Der Wundertäter* – Die Wahrheit über Jesus, Freiburg u. a. ^{1}2010.

[4] *Der Gottessohn aus Nazareth*. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg u. a. 2006; *Jesus und die Kirche*. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg u. a. 2007; *Die Verkündigung Jesu*. Ereignis und Erinnerung, Freiburg u. a. 2011.

[5] *Jesus von Nazareth*, 2 Bde., Freiburg u. a. 2007/2011.

so dass sie, auffindbar durch das Bibelstellenverzeichnis (535ff), auch als Einzelmeditation oder Inspiration für eine Andacht o. ä. dienen können.

L.s Buch strebt also keine historisch-kritisch reduzierte „Jesusbiographie" an; auch Details aus Zeitgeschichte und Umwelt, wie sie für Jesusbücher der „Third Quest" charakteristisch sind, werden nur begleitend geboten, bilden aber nicht den Kern des Buches. L.s Perspektive ist eine fundamental kirchliche, seine Prämisse dieselbe wie Ratzingers: „Der Jesus der Evangelien ist ‚der einzig wirkliche historische Jesus'" (43[6]). L. nimmt sie unverstellt schon im ersten Kap. („Der sogenannte historische Jesus") ein: An die Grenzen historischer Kritik erinnernd weist er auf, dass erst *gedeutetes* Geschehen zu „Geschichte" wird (29). Da Deutung immer eine Deutungsgemeinschaft voraussetze, gleichzeitig aber zu vermeiden sei, dass Deutung etwas „Vages, Subjektives, Irrationales, Beliebiges" (32) werde, sei die beständige Orientierung an der „deutende[n] Tradition der Kirche" und ihrem „genuinen Erfahrungsraum" unaufgebbar (33). Für L. ist „Kirche" damit hermeneutischer Brennpunkt zum Verständnis der Evangelien. Inhaltlich schlägt sich diese Weichenstellung – erkennbar schon beim ersten Blick auf das Inhaltsverzeichnis – in der Themenwahl der letzten Buchkap. nieder (zu „Osterereignissen", „Hoheitsanspruch Jesu", der „Antwort der Kirche" sowie einer Meditation zu Gottesherrschaft und Gesellschaft – alles eher ungewöhnliche Themen in der gegenwärtigen Jesusliteratur). In Details schimmert L.s loyaler Katholizismus immer wieder in Verknüpfungen zwischen Jesu Botschaft und „der Kirche" durch (89, 111, 130f, 148, 151 u. ö.), einschließlich kleiner Apologien zu Ordensgründungen (146) und Zölibat (325). Wohlwollen gegenüber dieser erklärt kirchlichen Perspektive wird für eine konstruktive Lektüre von L.s Buch notwendig sein.

Doch auch den kirchlich aufgeschlossenen Leser wird nicht alles zufriedenstellen. Methodisch gesehen ist hier das unausgeglichene Verhältnis zur historischen Kritik zu nennen: Denn einerseits ist für L., wie gesagt, der „Jesus der Evangelien […] ‚der einzig wirkliche historische Jesus'" und daraus folgt, dass in L.s Darstellung dieser vom Jesus der evangeliaren Erzählstimme über weite Strecken praktisch nicht zu unterscheiden ist und historische Methoden und Kriterien nur selten reflektiert werden (für Ausnahmen vgl. 108, 153, 321 u. a.). Andererseits aber erinnert L. durchaus an das subtraktive bzw. ja auch bestätigende Potential historischer Kritik (117, 172, 384, 413, 425, 441 u. v. m.) – und nutzt letzteres: Sein Zutrauen in die Historizität von Mk 16,1–8 (425) oder die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" (446) etwa atmet geradezu noch positivistischen Geist.

Als weiteres Defizit muss genannt werden, dass die ohnehin nicht sehr üppig verwendete Sekundärliteratur zum Teil doch etwas veraltet ist; Titel aus den 1960er bis 1980er Jahren stellen einen überproportionalen Anteil[7].

Beispielhaft sei auf eine Interpretation des Ostergeschehens verwiesen, die L. referiert und mit den Worten einleitet: „Es gibt *heute* eine Position, die eine gewisse Faszination ausübt […]" (415, Kursivsetzung E.D.S.), und für die er anschließend auf einen Buchtitel von 1977 verweist (529, Anm. 5). Auch stößt der Leser immer wieder auf etwas nonchalant vorgetragene, unbelegte Thesen über Aspekte der zeitgenössischen, z. B. jüdisch-hellenistischen oder rabbinischen Kultur (113, 140, 160, 181 u. ö.) sowie auch aus der heutigen Forschungsgeschichte (118, 223, 372, 384 u. ö.). Inhaltlich folgen aus diesen methodischen Tendenzen Einseitigkeiten, z. B. im Bezug auf Jesu Verhältnis zum AT oder zur Wunderthematik.

L. hat ein persönliches, ehrliches, schönes, nur selten polemisches oder ironisches (Ausnahmen z. B. 153, 242), interessiertes, frommes und katholisches Jesusbuch vorgelegt. Wie gesagt: Ohne Wohlwollen gegenüber dieser dezidiert kirchlichen Perspektive wird man es nicht lesen wollen; mit Wohlwollen hingegen mit Gewinn und Vergnügen. Ganz gleich den etwas älteren Jesus-Büchern Ratzingers, die demjenigen L.s nicht unähnlich sind, wirft die Lektüre auch dieses Bandes die Frage nach Relevanz, Chancen und Grenzen historischer Kritik – sowie nach den Konsequenzen von deren weitgehender Vermeidung für die Jesusforschung – aufs Neue auf. Dass L. diese Frage gelöst hat, wird man kaum behaupten wollen, aber um – gleich ihm selbst – metaphorisch zu sprechen: Es wird ein froher Tag, an dem sich der Habicht historisch-kritischen Scharfsinns und die Taube kirchlich-gläubigen Vertrauens in Frieden treffen!

Mainz Eckart David Schmidt

[6] Binnenzitat: J. Ratzinger, „Israel, die Kirche und die Welt", in: *Heute. Pro ecclesia viva*. Das Heft der Integrierten Gemeinde. Nr. 1: Vom Wieder-Einwurzeln im Jüdischen als einer Bedingung für das Einholen des Katholischen, Bad Tölz 1994, 152–167, dort: 156.

[7] Aktuelle Veröffentlichungen, mit denen L. die Auseinandersetzung sucht, sind z. B. M. Hengel / A. M. Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg ^{2}2011; G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ^{4}2008, u. a.

Kirchengeschichte

Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, hg. v. Bernd Schmies. – Münster: Aschendorff 2011. 588 S. (Franziskanische Forschungen, 51), geb. € 67,00 ISBN: 978–3–402–18687–9

Die 800jährige Wiederkehr der „Conversio" der Heiligen Klara 1211 und des Beginns des gemeinsamen Lebens in San Damiano 1212 waren Anlass zur Herausgabe des hier anzuzeigenden Bandes. Der Hg. hat insgesamt 21 Beiträge der deutschsprachigen Klara-Forschung versammelt, von denen 15 Wiederabdrucke sind. Die meisten Beiträge sind von dem Autoren-Trio *Niklaus Kuster*, *Martina Kreidler-Kos* und *Ancilla Röttger*, acht Aufsätze von anderen Autoren. Die Beiträge sind ungewöhnlicherweise nicht thematisch, sondern ihrer Publikation nach chronologisch geordnet. Daher ist es wenig sinnvoll, den Band von vorne nach hinten zu lesen. Um die Freude an dem Buch und seinem Gegenstand zu bewahren, sei folgende „Leseordnung" sehr empfohlen:

Wer die Biografie der Heiligen und die grundlegenden Themen der Forschung kennt, sollte mit dem Forschungsüberblick von *Kuster* beginnen (213–236, Fortsetzung 559–575), der einen sehr guten Einblick in die Forschung und die den Band sehr bestimmenden Positionen des Autoren-Trios gibt, lediglich eine gewisse beckmesserische Attitüde trübt das Lesevergnügen. In klarer Abgrenzung zu spekulativen Deutungen Helmut Felds auf der einen und mehreren eher aktualisierenden Herangehensweisen auf der anderen Seite (z. B. Rotzetter) versuchen die Autoren, einen ganz an den Quellen orientierten Weg zu gehen. Nach dem Forschungsüberblick mögen sich Spezialisten der *Neue(n) Chronologie zu Clara von Assisi* widmen, die *Kuster* und *Kreidler-Kos* zusammengestellt haben (287–326). Zunächst werden hier bisherige Chronologien minutiös verglichen, dann wird diesen eine neue gegenübergestellt. Veränderte Datierungen werden eingehend begründet, wie z. B. die Eintritte einiger Schwestern, das erste Treffen Klaras mit Franziskus, die Dauer des Konfliktes mit Gregor IX. etc.

Wer lieber zunächst eine Hinführung zur Lebensgeschichte hätte, beginne die Lektüre mit dem längsten Beitrag, nämlich dem 70-seitigen Gemeinschaftswerk der drei Hauptautoren „‚Den armen Christus arm umarmen'. Das bewegte Leben der Klara von Assisi: Antworten der aktuellen Forschung und neue Fragen" (73–139). Hier findet man nicht nur alle wesentlichen Themen der Biographie, sondern auch die Grundthemen der Forschung in einem hervorragenden Überblick. Störend sind allenfalls die häufigen gegenseitigen Verweise der drei Autoren aufeinander.

Wer sich dann einzelnen Aspekten vertiefend widmen will und bereit ist, Wiederholungen in Kauf zu nehmen, sollte die Aufsätze von *Kreidler-Kos* („‚Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst.' Die Freundschaften der heiligen Klara von Assisi" [3–31]), *Kuster* („‚Quia divina inspiratione …' San Damiano zwischen Sorores Minores und dem päpstlichen Ordo Sancti Damiani" [193–211]), *Kaspar Elm* („Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Františku und San Damiano. János Bak septuagenario" [237–255]), wieder *Kuster* („Was Franziskus und Klara von Assisi verbindet. Neuere Interpretationen zwischen unzertrennlicher Freundschaft und brüderlichem Desinteresse" [257–273]) und *Theresia Maier* („Forma vitae. Eine Interpretation der Ordensregel der heiligen Klara von Assisi" [327–374]) lesen.

Einen Einblick in spiritualitätstheologische Zugänge findet man in den beiden kurzen Aufsätzen von *Benedikt Mertens* („Die Dynamik des geistlichen Weges: Bewegung und Fortschritt im Vokabular der Klaraschriften" [33–41] und „In menschlichen Beziehungen heilig werden – Klara von Assisi" [375–382]). In gewissem Kontrast zur Grundausrichtung des Bandes wird *Anton Rotzetter* ein Aufsatz eingeräumt, in dem er das bei Thomas von Celano überlieferte Aschenritual nach einer historischen Darstellung tiefenpsychologisch deutet (275–285).

Kunstgeschichtlich interessierte Assisibesucher werden in den beiden Aufsätzen zum Tafelbild Klaras in S. Chiara interessante Einblicke in die theologische Verortung der frühen franziskanischen Bewegung finden, wobei es im ersten um die Komposition des Bildes und im zweiten hauptsächlich um dessen Aussageabsicht geht. (*Kuster*: „Klaras Tafelbild in Assisi. Zur Komposition der ersten bildhaften Lebensgeschichte der heiligen Schwester" [141–165], *Kreidler-Kos/Kuster*: „Die Tafel-Ikone der Clara von Assisi. Ein neues Bild von Heiligkeit" [167–192]). Schließlich bietet *Ancilla Röttger* eine „interpretierende Zusammenfassung des Grabungsberichts" zu San Damiano (529–558), mit dessen Deutung durch die Archäologinnen sie sich sehr kritisch auseinandersetzt.

Den Forscher werden dann möglicherweise fünf spezielle textgeschichtliche Untersuchungen interessieren, zunächst: „Schriften des Franziskus an Klara von Assisi. Eine Spurensuche zwischen plura scripta und dem Schweigen der Quellen" (57–71, *Kuster*), „Die Echtheit des Testaments der heiligen Klara.

Ein Vergleich mit ihren Briefen" (405–438, *Leonhard Lehmann*) und „Klaras San Damiano in der Franziskusvita des Thomas von Celano. Eine Schlüsselquelle zur Wende von 1228/29" (385–403, *Kuster*). Hinzu kommt eine ausführliche semantische und quellenkritische Untersuchung *Kreidler-Kos'* zu den Akten des Heiligsprechungsprozesses, die sie derzeit neu ins Deutsche überträgt. Sie vertritt die These, dass die Prozessakten weitgehend in ihrer ursprünglichen Form erhalten sind und ein authentisches Bild des Lebens in San Damiano bieten. In den Kontext dieser Aufsätze gehört auch die Übersetzung und Kommentierung der *Vita sororis Agnetis* von *Johannes Schneider* (507–528).

Der Band stellt die wesentlichen Aufsätze der neueren deutschsprachigen Klaraforschung, die sich auf wenige Personen konzentriert, zusammen. Rezeptionsgeschichtliche Aspekte sind dabei konsequent herausgelassen, wie z.B. die Arbeiten Johannes Schneiders zur Klara-Maria-Typologie im „Libro delle degnità" des Mariano da Firenze. Die sich aktuell um Martina Kreidler-Kos, Niklaus Kuster und Ancilla Röttger gruppierende deutschsprachige Klaraforschung setzt gegenüber der dominierenden italienischen eigene Akzente:

1. Klara hat bereits vor ihrer Bekanntschaft mit Franziskus den Weg der Christusnachfolge in der Armut für sich gewählt. Eine frühe Begegnung der beiden ist im Hinblick auf den Standesunterschied nicht anzunehmen. Erst nach ihrer Entscheidung findet sie in Franziskus einen Verbündeten. Von einer Nachfolge des Franziskus kann also nicht gesprochen werden.
2. Klara ist in eine weibliche Solidargemeinschaft eingebunden, zu der neben ihren Freundinnen Buona und Pacifica da Guelfuccio, ihrer Schwester Agnes und ihrer Mutter Ortulana auch Agnes von Prag zu rechnen ist, obwohl zu der dem europäischen Hochadel angehörenden Prager Religiosen ebenfalls ein erheblicher standes- und altersmäßiger Abstand bestand. Diese auch auf persönlicher Freundschaft beruhende Solidargemeinschaft wehrte sich erfolgreich gegen männliche Bevormundung.
3. Klaras Gründung San Damiano widersetzte sich mit allen Kräften den Bestrebungen Kardinal Hugolinos / Papst Gregors IX., die Gemeinschaft in ein Klausurkloster im herkömmlichen Sinne zu verwandeln. Zwischen dem „Damiansorden" Hugolinos und den frei umherziehenden „Sorores minores" sucht die Gemeinschaft in San Damiano ihren eigenen Weg als Gemeinschaft arm lebender Frauen. Von einem „Klausurorden" und „Klarissen" kann man erst ab 1263 sprechen. Hier schließen sich die Autorinnen und Autoren den Thesen Maria Pia Alberzonis an.
4. Das von Klara 1216 erwirkte und 1228 erneuerte Armutsprivileg ist vor dem Hintergrund dieser Abwehr der Umformung in ein Kloster mit Besitz zu verstehen. Das Fasten versteht Klara als eine Institutionalisierung der Armut.
5. Zwischen Klara und Franziskus kam es durchaus zu Konflikten, und zwar v.a. im Rahmen der Bestrebungen Hugolinos. Während Franziskus diesen nicht völlig ablehnend gegenüberstand, wehrte sich Klara massiv gegen den Äbtissinnentitel, eine Aufweichung der Fastenpraxis und eine zunehmende Trennung von den Brüdern.
6. Das Testament Klaras und die Akten des Heiligsprechungsprozesses sind in ihrer überlieferten Gestalt als authentische historische Quellen und nicht als spätere Überarbeitungen zu sehen.

Diese Akzente sind allerdings nicht einfach Ergebnisse der Quellenstudien, sondern, dieses Eindrucks kann sich der Rez. nicht ganz erwehren, immer auch schon deren Interpretationsansatz. Ob diese sehr plausiblen Grundüberzeugungen sich im Einzelnen auch international wirklich durchsetzen, bleibt abzuwarten.

Der Sinn des chronologischen Aufbaus des Bandes erschließt sich dem Rez. nicht. Dieser Aufbau ist auch nur scheinbar, da manche Texte nicht ihrem Entstehungsdatum nach, sondern ihrer deutlich späteren Publikation entsprechend eingeordnet sind (z.B. der Aufsatz von Kaspar Elm aus dem Jahr 1992, der hier unter dem Jahr 2005 erscheint, wie auch der Aufsatz *„Was Franziskus und Klara von Assisi verbindet"* von Kuster, der vor dem Jahr 2000 entstanden sein muss). Die wohl durch diese Anordnung bedingten forschungsgeschichtlichen Nachträge wirken zuweilen kleinlich und störend, wie auch insgesamt immer wieder eine gewisse Gereiztheit des Autoren-Trios im Blick auf die traditionelle Forschung deutlich zu spüren ist.

Die Beiträge zum Klara-Jahr 2011 zusammengestellt zu haben, ist sehr zu begrüßen. Klara von Assisi wird in diesen sehr lesenswerten Studien als sehr eigenständige Persönlichkeit sichtbar, deren Leben sich zwischen „radikaler Bettelarmut" und großem „Beziehungsreichtum" ausspannte.

Münster Norbert Köster

Müller, Heribert: **Die kirchliche Krise des Spätmittelalters**. Schisma, Konziliarismus und Konzilien. – München: Oldenbourg 2012. (XII) 168 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 90), kt € 19,80 ISBN: 978–3–486–55864–7

Als bewährtes Handwerkszeug für die historische Forschung und Lehre erfreuen sich die Bände der Enzyklopädie deutscher Geschichte (EdG) seit Jahren regsten Zuspruchs, bieten sie doch nicht nur kompakte narrative Darstellungen, sondern auch aktuelle Forschungsüberblicke samt einer strukturierten Bibliographie und nach Personen, Orten und Begriffen getrennte Register. Die von Heribert Müller bearbeitete „kirchliche Krise des Spätmittelalters" reiht sich würdig in die auf Religion und Kirche konzentrierte Abteilung der EdG ein. Hier führt einer der besten Kenner der Materie kundig und mit pointiertem Urteil durch das Dickicht der in den letzten Jahren erheblich gewachsenen Forschungen zum Spätmittelalter und benennt auch zielsicher Forschungsdesiderate. Freilich – darauf weist der Autor zu Recht hin – sprengt der Themenkomplex von Schisma, Konziliarismus und (Reform-)Konzilien den Rahmen einer nationalen, in diesem Fall auf das Reich konzentrierten Blickrichtung, handelt es sich doch bei den beherrschenden Themen der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte durchwegs um Ereignisse europäischen Ausmaßes. Die Darstellung und Gewichtung musste also Engführungen der früheren Historiographie vermeiden (etwa im Hinblick auf den kontroversen Komplex von Reform und Reformation) und trotz der dem Fokus der EdG geschuldeten Perspektive auf die Geschichte des Reiches behutsam immer wieder den europäischen Kontext einfordern. Der Band stellt kein Lehrbuch der Kirchengeschichte des Spätmittelalters dar, da die Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte ebenso wenig berücksichtigt ist wie die Theologie- oder Sozialgeschichte der spätmittelalterlichen Kirche. Das ereignisgeschichtliche Grundwissen sollte sich der interessierte Laie ebenfalls andernorts besorgen. Stattdessen erhält man durch den vorliegenden Band in ebenso zuverlässiger wie anspruchsvoller Weise den aktuellen Stand der Forschung zum Großen Abendländischen Schisma sowie zu den Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, aber auch zum vielschichtigen Phänomen des Konziliarismus geboten, und dies in einer Dichte und Diversität, die dem in das unbarmherzige Korsett von 168 Normseiten gezwängten Autor rhetorische Klimmzüge abverlangte. Dabei gelang es ihm, Vollständigkeit der Literatur mit eigener Schwerpunktsetzung und klarer, aber fairer Bewertung zu verbinden. Es ist dies ein Buch eines Experten für den Experten, denn schon der „enzyklopädische Überblick", also der jeweils erste, darstellende Teil in den Bänden der EdG, begnügt sich nicht mit einer Wiederholung der Fakten, sondern bietet eine scharfsinnige Bewertung verbreiteter Darstellungen und Deutungen, wodurch von Beginn an die markante Handschrift des Autors zutage tritt.

Neben dem Schisma (1378–1417) und den einzelnen Konzilien, die zwischen 1409 und 1449 als Reaktion darauf abgehalten wurden, wird der Stoff von der Diskussion zweier Schlüsselbegriffe gerahmt, die immer wieder als Deutemodelle für die gesamte Epoche herhalten müssen, nämlich „Krise" (die schon im Haupttitel beschworen wird) und „Reform" (die keine explizite Berücksichtigung im Titel fand, nicht einmal in Form des sonst üblichen Derivats der *Reform*-Konzilien). Schon die Position dieser beiden zentralen Kategorien und die Knappheit der Ausführungen dazu (jeweils nur zwei Seiten im die Forschung dokumentierenden zweiten Teil) lassen jedoch die Vorbehalte ahnen, mit denen der Autor ihnen begegnet. In der Tat erfährt die lange Zeit dominierende Erfassung des Spätmittelalters als Krise eine überfällige Korrektur, nicht nur aus grundlegenden Einsichten in die Dynamik historischer Wahrnehmung, sondern auch angesichts neuester Quellenerschließungen, in denen die Innovationen und Aufbrüche der Zeit klarer zutage treten und dem Bild der in eine letzte Intensität geführten und damit verblühenden Epoche (Huizinga) widersprechen. Jedoch, wenn es eine Krise im Spätmittelalter gegeben habe, so ein Dictum Johannes Helmraths, so sei es eine Krise der Kirche gewesen (4). Aber auch hier, im kirchlich-religiösen Bereich, erinnert der Autor an die Diversität, ja Gegensätzlichkeit von Phänomenen und Entwicklungen, die sich im 14. und 15. Jh. allenthalben abzeichneten. Gleichwohl kann all dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass nicht nur einzelne kirchliche Institutionen, allen voran das Papsttum, in der Krise steckten, sondern dass sich die Kirche insgesamt als „Monopolinstitution der Heilsvermittlung" (60) massiv infrage gestellt sah. Eine noch stärkere Differenzierung und Revidierung überkommener Deutungskonsense legt sich mit Blick auf die Kirchenreform nahe. Zwar wurden im Spätmittelalter Reformrhetorik und Reformaufrufe inflationär bemüht, aber dennoch taugt die *reformatio* nicht mehr als Verstehensschlüssel für die Epoche, es sei denn, man gäbe sich derselben Täuschung hin, der bereits die Zeitgenossen aufsaßen. Denn mit Ausnahme einzelner geglückter Ordensreformen gelangten die Maßnahmen für eine *reformatio generalis* kaum über das Stadium topischer Empörungsrhetorik hinaus, und dies weniger, weil ein reformresistentes Papsttum als Bremsschuh agierte, sondern weil die Reformvorstellungen oftmals von Standesegoismen diktiert wurden, die zwar bereitwillig fremde Opferbereitschaft einforderten, die Privilegierung eigener Interessen aber großzügig ebenfalls als „Reform" reklamierten. Die Rede von der verpassten Reform, die die Reformation heraufgeführt habe (F. A. Fink), verkennt daher die Eigendynamiken der Zeit und sagt wahrscheinlich mehr über das je eigene Kirchenbild als über die komplexe Situation des 15. Jh.s aus. Der ernüchternde Blick auf die *reformatio generalis* lenkt das Augenmerk auf die beiden großen „deutschen" Konzilien von Konstanz und Basel, auf denen sich für jeweils einige Jahre die europäische Kirchenpolitik konzentrierte. Sie gelten nach wie vor als die bedeutendsten institutionellen Reform*versuche*, stehen in ihrem Scheitern aber auch

paradigmatisch für die Ambivalenz der spätmittelalterlichen Reformeuphorie. Für beide Konzilien gilt die Feststellung, dass sich das Forschungsinteresse in den letzten Jahren von der lange Zeit dominierenden theologischen Fragestellung nach den ekklesiologischen Implikationen von *Haec sancta* hin zu einer breiteren historischen Aufarbeitung verschoben hat, welche nun stärker strukturelle und organisatorische Fragen erörterte, Teilnehmerschaft und städtisches Umfeld in den Blick nahm und v. a. die Rolle der Nationen untersuchte, die die Konzilien zu europäischen Gesandtenkongressen werden ließen, die eine Bühne für einen zunehmenden „Nationalismus" und europäischen Konkurrenzkampf abgaben.

Während die bevorstehende 600-Jahr-Feier des Konstanzer Konzils (1414–1418) eine weitere Fülle von Einzelstudien erwarten lässt, wird auch das Basler Konzil nicht zuletzt aufgrund der überreichen Schriftlichkeit und Quellenüberlieferung weiterhin auf sich aufmerksam machen. Den Forschungen von Erich Meuthen, Johannes Helmrath und nicht zuletzt Heribert Müller ist es zu verdanken, dass das Basler Konzil heute sehr viel plastischer fassbar ist, verwurzelt in der Politik, Kultur und Soziologie seiner Zeit und die Kirche in ihrer ganzen spätmittelalterlichen Fülle und Diversität zeigend. Daneben wird die kirchenhistorische Forschung die Bedeutung des Basiliense als Versammlung von Theologen und Forum theologischen Diskurses nicht vergessen dürfen, wodurch die „Krise des Spätmittelalters" nicht unwesentlich mit inszeniert wurde.

Wien Thomas Prügl

Anatemi di ieri sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento, hg. v. Antonio Autiero / Marinella Perroni. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2011, 304 S., pb. € 23,70 ISBN: 978–88–10–41523–8

2013 ist es genau 450 Jahre her, dass das Konzil von Trient nach 18-jähriger Dauer erfolgreich zum Abschluss gebracht wurde. Der zu besprechende, von Antonio Autiero und Marinella Perroni hg. Band versteht sich als Beitrag zur Feier dieses Jubiläums. Übertragen ins Deutsche müsste der Titel lauten: „Alte Verurteilungen – neue Herausforderungen. Eine Lektüre des Konzils von Trient im Licht der Genderproblematik". Was hat jenes Konzil mit der Genderproblematik zu tun? Auf den ersten Blick wenig, doch bei näherem Hinsehen sehr wohl einiges, wie die hier zusammengetragenen Beiträge beweisen.

Der Band geht auf eine Tagung zurück, die vom *Centro per le scienze religiose* der Stiftung Bruno Kessler an der Univ. Trient und der Vereinigung der italienischen Theologinnen am 27. und 28. Mai 2009 in der Stadt des Konzils veranstaltet wurde.

Vier Artikel in einem ersten einführenden Block sind der Geschichte des Konzils und seiner Rezeption gewidmet. Der einleitende Artikel von *Harm Klueting* über das Konzil von Trient im Allgemeinen zeichnet die Ereignisfolge nach (15–28). Er kommt ohne Einzelbelege aus, gibt keinen Forschungsstand an und ist insofern an dieser Stelle denkbar ungeeignet. Der Leser erfährt nichts, was er nicht schon in Hubert Jedins Handbuch der Kirchengeschichte hätte nachlesen können. Mehr als seltsam ist seine Schlussfolgerung (28): Luther war nichts anderes als ein braver Gottsucher, der nicht gemerkt hat, dass er von der Politik instrumentalisiert wurde; das Konzil von Trient dagegen stellte die Klarheit in Glaubensdingen wieder her. *Michel Cassese* situiert das Konzil in der religiös-kirchlichen Landschaft des 16. Jh.s (29–71). Für den deutschen Leser mag erhellend sein, dass hier nicht nur die bekannte deutsche, sondern auch die reiche italienische Literatur zum Konzil verwertet wird. War eine ganze Generation von Forschern vor einem halben Jahrhundert noch inhaltlich und stark von den Altmeistern der Erforschung des Tridentinums geprägt worden (etwa Giuseppe Alberigo, Paolo Prodi, Iginio Rogger), so wurden die Forschungen zum Konzil von einer jüngeren Generation fortgeführt. Im deutschen Sprachraum dagegen ist es nach dem Ableben der großen katholischen Reformationshistoriker auch um das „Weltkonzil" eher still geworden.

In einem zweiten Teil werden von den (bis auf eine Ausnahme) weiblichen Autoren einige der zentralen Gegenstände des Konzils aufgegriffen („I temi", 93–214). Drei Artikel arbeiten sich zunächst einigermaßen fruchtlos am Traditionsbegriff, an der Amtsauffassung und an der Kategorie des Opfers ab. Auf die an sich spannende Frage, warum es gerade im Zeitalter von Trient zu einem Aufblühen der Mystik kommt, insbes. bei den weiblichen Orden, bleibt der Artikel von *Stella Mora* die Antwort letztlich schuldig (163–186). Der Aufsatz zum selben Thema von *Anna Scattigno* (249–256) bringt interessante Aspekte, führt aber ebenso wenig zu den Wurzeln des Phänomens. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der konziliaren Erneuerung der monastischen Disziplin (mit einer Verschärfung der Bestimmungen über die Klausur) und einer vertieften Frömmigkeit, die letztlich den Nährboden für derlei „exaltierte" Erscheinungen bietet? Eine mögliche Erklärung versucht *Giovanna Paolin* in einem Beitrag über den Zusammenhang von Klausur und Mission (215–234). Am missionarischen Aufbruch der Kirche in neue Kontinente, der sich in jener Zeit vollzog und für reichlich Kompensation für die an die Protestanten verlorengegangenen Gebiete sorgte, hatten Frauen nur in spiritueller Weise Anteil. Die heilige Teresa von Avila hatte als Kind davon geträumt, Missionarin zu werden – bis zur Lehrerin der Kirche brachte sie es nur hinter den hohen Mauern ihres Klosters. Ein direktes Wirken in die Kirche hinein oder gar *ad extra*, in der Missionierung anderer Länder, blieb nur wenigen Frauen vorbehalten, und das zumeist auch gegen Widerstände, wie die in Kanada missionarisch tätigen Ursulinen sowie das Beispiel von Angela Merici, Paola Antonia Negri oder Mary Ward zeigen. Erst im 18. Jh. profitierten Frauen in der Kirche von einem gesellschaftlichen Wandel, der damals Europa erfasste. Die Gründung zahlreicher Kongregationen im Bereich der Diakonie, Erziehung und Mission besonders im 19. Jh. ist eine Folge dieses veränderten Frauenbildes. – Wie sich die tridentinische Reform der Frauenorden konkret auswirkte, zeigt *Adriana Valerio* am Beispiel von Neapel (235–248).

Der Band bringt am Ende einen Artikel von *Herbert Vorgrimler* aus dem Jahr 1998, in dem der Autor seine älteren Thesen über eine „Reform von oben" und eine „Reform von unten" erneut vorträgt (279–290). Warum muss man aber einen alten Aufsatz übersetzen lassen und abdrucken? Der Band schließt mit einem erhellenden Beitrag des Trentiner Kirchenhistorikers *Igiono Rogger* (Jahrgang 1919). Der italienische Altmeister der Erforschung des Konzils von Trient beschränkt sich leider weitgehend auf den Beitrag der Synode zur Liturgiefrage (291–298).

Auf die Hälfte der Artikel hätten die Hg. getrost verzichten können, da sie wenig oder gar nichts mit dem Thema, der Genderfrage im Licht des tridentinischen Konzils, zu tun haben. So wäre ein schlankes Bändchen herausgekommen. Die anderen Beiträge sind durchaus anregend, auch wenn sie mehr Fragen aufwerfen als sie beantworten können.

Brixen Jörg Ernesti

Klueting, Harm: **Luther und die Neuzeit**. – Darmstadt: Primus 2011. 224 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–89678–857–3

Die katholische Kirchengeschichtsforschung steht vor einer Herausforderung. 2017 wird das 500-jährige Reformationsjubiläum begangen. Um sich diesem Ereignis schrittweise zu nähern, wurde von der EKD und staatlichen Institutionen 2008 die „Luther-Dekade" ins Leben gerufen. Bis 2017 soll jedes Jahr ein bestimmtes Thema im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Auch wenn auf evangelischer Seite die Engführung auf Martin Luther längst zugunsten weiterer Reformatoren und Reformationen aufgehoben wurde und sich die sachlich angemessenere Bezeichnung „Reformationsdekade" durchzusetzen beginnt, bleibt L. als Initiator der Reformation im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Für die kath. Kirchengeschichtsforschung stellt sich daher die schwierige Frage, wie mit L. und der Reformation umzugehen ist, zumal in der ev. Kirchengeschichtsforschung interdisziplinäre und komplementäre Zugangsweisen längst das heroische Lutherbild des 19. und 20. Jh.s überwunden haben.

Der Kölner Historiker Harm Klueting schickt sich an, die Verlegenheit der kath. Kirchengeschichtsforschung zu beenden. Mittels seines gut lesbaren Buches sucht er einen instruktiven Beitrag zur kath. L.-Forschung zu liefern. Hierfür greift er auf seine einschlägigen Studien *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648* (Stuttgart 1989) und *Das Konfessionelle Zeitalter.* Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte (Darmstadt 2007) zurück, denen er essayistische Ausführungen über L. voranstellt. Dass bei diesem Werk – anders als durch den Buchtitel suggeriert – eigentlich nicht L., sondern das reformatorische und katholische Europa im 16. und 17. Jh. im Mittelpunkt der Darstellung stehen, veranschaulicht die im Titel nicht aufscheinende Überschrift auf der Rückseite des Buches: Das konfessionelle Zeitalter.

In seiner Darstellung steigt K. mit der Leitfrage ein, ob der Reformator, wie vom „Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts" behauptet, „am Beginn der Neuzeit" stehe (9f). Diese auf Leopold von Ranke zurückgehende historiographische Sichtweise problematisiert K. und sucht L. als „Reformkatholik" „zwischen Mittelalter und Neuzeit" (12f) einzuordnen. Zu Recht beschreibt K. in seiner systematischen Reflexion (14–24) den genauen Anfang der Neuzeit als „undeutlich", indem er im Blick auf die europäische Dimension unterschiedliche Daten und Ereignisse als Beginn der Neuzeit identifiziert. Warum K. allerdings den Begriff „Frühe Neuzeit" zwar erwähnt (23), aber für seine Argumentation nicht fruchtbar macht, wird in der Darstellung nicht erörtert. Möglicherweise hängt dies mit K.s Interesse zusammen, L. und die Reformation vom Mittelalter her zu akzentuieren und als Spielart der „Katholischen Reform" zu interpretieren (19).

Diese Perspektive wird sodann im Kap. „Der Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben" (25–49) programmatisch entfaltet. Die Wittenberger Entwicklungen werden in den Kontext katholischer Reformbestrebungen eingeordnet, die für K. seit 1348, spätestens aber mit den Reformbewegungen des 15. Jh.s beginnen und sich im 16. Jh. in Spanien und Italien „ohne Unterbrechung" fortsetzen. Unter „Katholischer Reform" versteht er „ein Bündel zahlreicher Reformbewegungen und in Summe und Wirkung ein[en] umfassende[n] Veränderungsprozess innerhalb der katholischen Kirche" (26). Zur Veranschaulichung entfaltet K. sodann – in Anlehnung an Erwin Iserloh – Positionen kath. Reformer, die er als Vorwegnahme späterer Erkenntnisse L.s perspektiviert. Allerdings hätte hier eine differenziertere Darstellung entsprechend

des an anderen Stellen von K. vorzüglich beherrschten aktuellen Forschungsstands zur sachlichen Vertiefung beigetragen. So geschah, anders als von K. suggeriert, bspw. Cajetans Beschäftigung mit der theologisch ungeklärten Ablassthematik in den Jahren 1517–1519 keineswegs unabhängig von L.s Ablassthesen (28). Zudem verkennt die Behauptung, Gasparo Contarinis Osterbeichte von 1511 sei „im Kern die Rechtfertigungslehre, zu der Contarinis Geburtsjahrgangsgenosse Luther erst sehr viel später gelangte" (29), zum einen die Vielschichtigkeit theologischer Strömungen innerhalb der kath. Kirche im ausgehenden Mittelalter und zum anderen die Differenzen zwischen Contarinis und L.s Rechtfertigungslehre.

Die Erkenntnis, dass L.s reformatorische Anfänge in den kath. Reformprozess eingeordnet werden können, ist innerhalb der Kirchengeschichtsforschung keine Neuigkeit. Bereits seine zeitgenössischen Gegner interpretierten L. im Horizont kath. Reformbewegungen. So suchte z. B. der Dominikaner Prierias L. 1518 als Konziliaristen zu widerlegen, der er allerdings nie war. Übrigens verstand sich L. selbst zeitlebens als katholisch, aber nicht als römisch-katholisch!

Über die Schwierigkeit der Bestimmung des reformatorischen Durchbruchs bei L. gelangt K. zu den „Stufen des Bruchs Martin Luthers mit der römischen Kirche", die tabellarisch im Anhang zusammengefasst werden (192f). Dass L. aufgrund seiner theologischen Erkenntnisse die kirchlichen Autoritäten zunehmend in Frage stellte und – von der röm. Kurie zum Widerruf gedrängt – immer stärker die evangelische Freiheit gegenüber den kirchlichen Institutionen betonte, hätte als wechselseitiger Prozess in K.s Darstellung deutlicher hervorgehoben werden können. Nebenbei bemerkt ging L. 1498–1501 in Eisenach und nicht „an seinem Geburtsort" in die Schule (38).

Grundsolide, sachlich informativ und höchst lesenswert sind die beiden umfassenden Kap. „Das reformatorische Europa" (50–122) und „Das katholische Europa" (123–178). Sie bilden das Herzstück des Buches, indem sie die europäische Perspektive der Reformation und der kath. Reform aufzeigen, tragen aber zur eigentlichen Fragestellung nichts Wesentliches bei.

Im abschließenden Kap. (179–190) greift K. die Eingangsfrage wieder auf, die er teils sachlich abwägend, teils konfessionell zugespitzt zu beantworten sucht. Interessant ist hierbei, dass er dem Konzil von Trient eine höhere Neuzeitlichkeit – veranschaulicht am „antimagischen Verständnis der Heiligen- und Reliquienverehrung" (189) – zuerkennt als L., dem er aufgrund seines „apokalyptischen Bewusstseins" Mittelalterlichkeit testiert. Dass der Vergleichspunkt hier die reformatorische Abschaffung der Heiligen- und Reliquienverehrung gewesen wäre, ignoriert K.

Akzeptiert man, dass das Buch nur zu einem geringen Teil über L. handelt, so bieten die Ausführungen zur Reformation und Katholischen Reform eine europäische Weite, welche die wissenschaftliche Diskussion um das Reformationsjubiläum 2017 beleben kann. Ob hingegen die Verlegenheit der kath. Kirchengeschichtsforschung durch dieses Werk behoben ist, mögen andere beurteilen.

Jena Christopher Spehr

Bernardi, Peter SJ: **Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action Francaise**. The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era. – Washington, DC: The Catholic University of America Press 2008. 297 S., geb. $ 79,95 ISBN: 978–0–8132–1542–6

This book has to do not just with the role Catholics played in the politics of France in the early part of the 20th century, as the title indicates, but also, and perhaps more significantly, with the philosophical debate that took place over the relation between the supernatural and the natural, or between the religious and the secular, as justification for the participation of Catholics, as Catholics, in the secular world of social well-being, whether on the side of the social Catholics or on the side of the monarchist Catholics, both of whom were in contention with the secular liberal anti-religious individualism that had taken hold in France as a sequel to the French Revolution.

The book begins with an account of how the *Semaines Sociales* came to be organized by dedicated Catholics as a sort of itinerant university to travel around different parts of France, explore different social problems of the time and propose solutions in keeping with the social teachings of the Church, such as those found in Leo XIII's Encyclical *Rerum Novarum*, and with how this movement of social Catholics came under attack from ultra-conservative Catholics, who saw in it little more than a modernist socialism alien to both the Church and to the established leadership of French society. It then shows how Blondel, upon being asked by the leaders of the movement, with whom he was sympathetic, came to its defense in a series of articles published under the pseudonym of Testis in *Les Annales de Philosophie Chrétienne*, which he owned and ran in close collaboration with the Oratorian priest, Lucien Laberthonière.

In these Testis articles B. took issue with the critics of the *Semaines Sociales* whom he branded as "monophorists", doctrinaires stuck in the past, fixated only on external documents from the distant past as the only source of divine revelation, without reference to anything internal in the historical consciousness of the Catholic tradition. B. argued that there is another side to the way divine revelation takes place in the historical consciousness of believers, one internal as well as one external, a twofold *afference* from God, as B. called it, one from outside and one from inside, upon both of which Catholics could draw in their discussions of the social problems of their time and in the solutions they had to come up with in conjunction with secular interlocutors in the dialogue about social conditions and how they should be ameliorated for the historical good of society as a whole.

After the third of these Testis articles, at the beginning of 1910, a new antagonist came on the scene in the form of one justifying participation by Catholics in another very secular movement of that time, that of Action Française, a reactionary monarchist movement under the leadership of an avowed militant atheist, Charles Maurras, namely, one Pedro Descoqs, S. J., who has been recognized as one of the last of the great philosophers in the Suarezian tradition. This was a new factor in the debate that Blondel had not anticipated when he first came forward in defense of the Social Catholics against the monophorists, but one that still had in mind only a need for external authority, a monarchy or a hierarchy, for resolving the problems of modern society, no matter what the internal dispositions of those authorities might be, religious or antireligious, theistic or atheistic, as long as they got results that were acceptable in the re-ordering of society. This too smacked of monophorism for Blondel, with the added complication that it seemed to implicate Catholics in a movement that was anti-Catholic in its core values and exclusive of anything supernatural.

In the debate that ensued from this new twist, D. defended himself against the charge of monophorism and argued in favor of religion working in tandem with secular power in the restoration of order in society and in favor of theology using philosophy to realize its own ends in the practical order as well as in the theoretical order, even if the secular philosophy proved to be deficient in the eyes of religion, as in the case of Action Française. For his part, B. continued to insist on the insufficiency of such collaboration between monophorist forces on the side of religion and shortsighted views, from the standpoint of spirit and of the good of souls, closed off from anything religious or supernatural on the side of philosophy or politics. Consequently the debate came to focus on how each one conceived the relationship between the natural and the supernatural in the way Catholicism exercised its function or played its role in the ongoing process of a history that is at once religious and secular.

What B. had to say about how Catholics could participate in such initiatives from the standpoint of the social Catholics has been known for some time, but what D. said as a counterpoint to that, in favor of the Catholics participating in the monarchist movement of Maurras, was not so well known, partially because not all of what D. wrote in defense of his monarchist position and in opposition to B.'s way of conceiving the relation between the natural and supernatural was ever published. Bernardi has done an excellent job of digging a lot of D.'s unpublished writings out of the archives of the French Province of the Jesuits and presenting them with all their cogency in opposition to B.'s conception of a philosophy of the supernatural, which made too little of the philosophy of the natural, as it seemed to D., and perhaps also as it still seems to Bernardi.

Bernardi lets the argument between B. and D. unfurl bit by bit, all the way to its echoes in the later writings of each protagonist, showing how each one influenced the other into moderating his language while defending both his own position and his opposition to that of the other. There is a lot to be learned in all this about how the distinction and the relation between the natural and the supernatural is to be conceived in Catholicism, without separation and without confusion, as it pertains to the socio-political order of historical actuality.

In his own assessment of the fundamental issues at the end, Bernardi appears to come down more on the side of D., with his own image of a two-storied house, with the supernatural set on top and only letting a ladder down for the natural to reach up beyond itself from below, something B. would have characterized as still monophoristic, extrinsicist, and confused, set between two orders kept separate from one another and only superimposed on one another. To represent B.'s approach to the distinction Bernardi invokes the image of the Pantheon, to represent a seamless natural order from the bottom up, with only one opening at the top, to let the light of the supernatural in, an image B. would probably have rejected as well, as inadequate to the kind of union that obtains between the natural and the supernatural orders both now in the historical Church as well as in its glorified state.

B. struggled long and hard after this early encounter with D. to express this union of the natural and the supernatural, of reason and faith, of philosophy and theology in Catholicism, not to the detriment of nature, reason or philosophy, as D. was supposing, but as a philosophical exigency in view of the *elevation* of the human being itself, willed by God and adhered to by man, into the very life of the triune God, without falling back into what was for him an essentially superstitious and idolatrous metaphysics in the modern epistemology and ontology brought on by the Suarezian break from what had been traditional metaphysics for both Augustine and Aquinas, now taken only

as an abstract natural theology or onto-theology, in juxtaposition to what had been and still had to be a theology and a philosophy of supernatural transcendence in its very immanence as a metaphysics and, to recall the issue from which this entire debate stemmed, as a politics of charity as well as of social justice and peace on earth, in mutual recognition and regard for one another as human beings destined to a supernatural end in the divine life itself.

Boston Oliva Blanchette

Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 7: Vorderer Orient und Nordafrika, hg. v. Harald Suermann. – Paderborn: Schöningh 2010. (XX) 254 S., Ln. € 36,90 ISBN: 978–3–506–74465–4

Dieser Band sprengte zweifelsohne das von Erwin Gatz grundgelegte Konzept der bedeutenden Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945". Lässt sich konfessionelle Kirchengeschichte in einem pluralistischen Zeitalter ohnehin schon schwierig begründen, so trifft dies in noch größerem Ausmaß für die Geschichte der kath. Kirche im Nahen Osten zu. Historisch gesehen handelt es sich um den ostkirchlichen Raum der alten Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und die aus den Kirchentrennungen des 5./6. Jh.s hervorgegangenen orientalischen Kirchen. Die Kirche des lateinischen Ritus ist im Orient letztlich „Import"; das lateinische Patriarchat von Jerusalem entstammt der Kreuzzugszeit und wurde erst im 19. Jh. wiederbelebt. Die anderen hier behandelten kath. Partikularkirchen mit ostkirchlichem Ritus, die sich heute mit der röm.-kath. Kirche, dem vormaligen „lateinischen" Patriarchat von Rom, in Gemeinschaft befinden, sind zumeist – je nach historischer Sichtweise – durch Unionen aus den orientalischen oder orthodoxen Schwesterkirchen herausgelöst worden. Nur im Maghreb und der Arabischen Halbinsel, wo das Christentum mit der arabischen Eroberung des 7. Jh.s ausgelöscht wurde, ist die kath. Kirche heute Folge von Arbeitsmigration und Kolonisation.

Wie der Hg. richtig feststellt, ist im Bereich des *Oriens Christianus* die Bearbeitung der „Geschichte der einzelnen Kirche in einem bestimmten geographischen Raum oder ohne räumliche Begrenzung" üblich. Eine Schwierigkeit, die sich den Autoren stellte, war demnach die Darstellung der kirchlichen Zeitgeschichte auf vorgegebenen staatlichen Territorien, die es in dieser Weise erst seit dem 20. Jh. gibt und deren Grenzen zum Teil bis heute nicht fixiert sind. Auch handelt es sich beim Katholizismus im Nahen Osten nicht einfach um die eine westliche kath. Kirche, die in diesem Territorium gediehen oder durch Missionare der Neuzeit entstanden wäre. Die verschiedenen kath. Teilkirchen entstammen genuin gewachsenen, vielfach kulturell-ethnisch zuordenbaren Traditionen, die kaum eine gemeinsame Geschichtstradition und jeweils unterschiedliche liturgische Überlieferungen aufweisen. Dies sind wohl auch der Reiz und das große spirituelle Erbe, die es möglich machen, von kath. Kirchen im Plural zu sprechen, wenn auch mit Wermutstropfen. Denn vieles dieser katholischen Reichhaltigkeit ist Kirchenspaltungen geschuldet. Ein weiteres Feld, das die Lage dieser Kirchen wesentlich beeinflusst, ist die Emigration von Christen, die aus den in diesem Band bearbeiteten, ursprünglich lokal begrenzten *ecclesiae sui iuris* Kirchen mit überregionaler Bedeutung und markanter Diaspora in Europa, Amerika und Australien macht.

Das Buch ist nach Ländern gegliedert. Nach einer Einleitung, der ein hilfreiches Glossar vorangestellt ist, werden nacheinander Türkei, Irak, Syrien, Libanon, Jordanien, Heiliges Land, Arabische Halbinsel, Ägypten und der Maghreb behandelt. Dem sind Schlussbemerkungen, Namens-, Orts- und Sachregister sowie das Autorenverzeichnis angehängt.

Der Hg., Harald Suermann, bewältigt einen großen Teil des Buches selbst, holt aber mit Herman Teule (Nimwegen/Löwen) für die Türkei und Syrien sowie Rainer Zimmer-Winkel (Berlin) für das Heilige Land zwei Experten der neueren Geschichte der Kirche dieser geographischen Räume hinzu.

Die Einleitung bietet einen sachkundigen Überblick zu den Kirchen in Nahost und Nordafrika sowie zur Lage der Christen in den islamischen Staaten. Ebenso kommen ökumenische Institutionen (u.a. Nahost-Kirchenrat) und interkonfessionelle Dialoge akkurat zur Sprache, wie auch gemeinsame katholische Einrichtungen (z.B. Rat der kath. Patriarchen des Orients), der interreligiöse Dialog und das Problem der Migration angesprochen werden.

Im Kap. zur Türkei bearbeitet *Teule* richtigerweise katholische und orthodoxe Kirchen parallel, weil eine isolierte Betrachtung der Katholiken unterschiedlicher Riten, die überdies eine je eigene Wahrnehmung ihrer Geschichte haben, kaum möglich ist. Ein grundlegendes Problem wird in diesem Kap. ebenso kritisch angesprochen, jenes der Inkulturation. Denn die christlichen Kirchen zeigen sich zumeist als ethnisch – griechisch, syrisch oder armenisch –, aber eben nicht als türkisch; ein Thema, das sich zweifelsohne *con variazioni* auch in anderen Ländern darstellt. Die größten diesbzgl. Anstrengungen, wie etwa mit dem Gebrauch des Türkischen in der Liturgie, scheinen gegenwärtig von der kath. Kirche auszugehen.

Die Darstellung der Gegenwartslage der Kirchen des Irak setzt im Osmanischen Reich des 19. Jh.s an und führt zur britischen Mandatszeit heran, bevor mit der haschemitischen Monarchie in den anvisierten Zeitraum des Buches vorgestoßen werden kann. *Suermann* schafft hier v.a. für die neuere Zeit ab 1990 einen ausgezeichneten Überblick zur Situation der Christen seit den Golfkriegen und der US-amerikanischen Invasion.

Bei der Bearbeitung der kath. Kirche Syriens stellt sich die Aufgabe, mit Melkiten, Maroniten, Chaldäern, syrischen und armenischen Katholiken eine Reihe völlig unterschiedlicher Traditionen und Identitäten zu erfassen, die auch weit über das heutige Staatsgebiet hinausreichen. Die Kirchen werden von *Teule* sachkundig in die politische Geschichte des Landes eingebettet. Er zeigt ökumenische und interreligiöse Bestrebungen auf, wie auch das soziale Engagement (Schulen etc.).

Der Komplexität der religiösen Situation im Libanon stellt sich der Hg. mit einem umfangreicheren Kap. wieder selbst. Die sechs kath. Teilkirchen wie auch die orthodoxen, orientalisch-orthodoxen und protestantischen Kirchen werden erschlossen und sodann in die politische Geschichte des Libanons seit dem Ende der osmanischen Zeit eingebettet. Hier ist der Prozess des neuen Zusammenlebens zwischen Christen und Muslimen seit dem libanesischen Bürgerkrieg noch keineswegs abgeschlossen.

Ebenso fachkundig wird Jordanien erarbeitet. Hier wird auch ganz kurz das Augenmerk auf einen nicht unwesentlichen Aspekt des nahöstlichen Christentums gelenkt: den Tribalismus. Wie sehr die Stammesgesetze innerhalb einzelner Kirchen dem kanonischen Recht vorgezogen werden (z.B. im Eherecht), wäre sicherlich noch ein lohnendes Feld weiterer Studien und könnte andere nahöstliche Länder mit einbeziehen oder auf einzelne Kirchen fokussieren. Tribale Strukturen beeinflussen durchaus auch Bischofsernennungen und Patriarchenwahlen der kath. Ostkirchen.

Der vielschichtigen und verflochtenen Zeitgeschichte des Christentums im Heiligen Land stellt sich *Zimmer-Winkel* in einem ausgiebigeren Abschnitt. Begonnen wird mit einem kurzen Überblick zum historischen Kontext des Staates Israel und den besetzten Gebieten Palästinas. Danach werden anhand der katholischen Organisationsstruktur die Kirchen, Einrichtungen, Werke, Publikationsorgane etc. jeweils übersichtlich dargelegt. Damit liegt eine Fülle an Informationen gleich einem Nachschlagewerk für weitere Studien vor. Eine synthetische Zusammenschau und Analyse der katholischen Tätigkeiten und Herausforderungen wäre dabei noch hilfreich gewesen. Ein Beispiel sei hier genannt: Die etwa 200.000 zumeist katholischen Gastarbeiter in Israel, die aus den Philippinen, Thailand, Indien, Lateinamerika etc. kommen, stellen heute eine wesentliche pastorale Herausforderung dar. In Ansätzen kümmert sich um diese allein das lateinische Patriarchat in Jerusalem, während die kath. Ostkirchen ihre Pastoral fast ausschließlich auf ihre ethnische Gruppe fokussieren.

Ein kurzes, interessantes Kap. ist jenes über die arabische Halbinsel. Es beinhaltet Bahrain, Katar, die Vereinigten Arabischen Emirate, Oman, Saudi-Arabien und Kuwait. Ein neueres, komplexes Phänomen mit innerkatholischem Konfliktpotential, das in diesem Kap. zusätzlich Erwähnung finden hätte können, ist die Pastoral der vielen südindischen Christen, die in den Ölfeldern Arabiens arbeiten, jedoch der in Kerala beheimateten syro-malabarischen kath. Kirche angehören. Sie sind den lateinischen Vikariaten zugeordnet und können (noch) nicht von ihren eigenen Seelsorgern betreut werden. Hier kann auch hinzugefügt werden, dass seit dem Erscheinen des Buches die beiden Apostolischen Vikariate umstrukturiert wurden. 2011 wurde aus dem Apostolischen Vikariat von Arabien eines für das „Südliche Arabien" und aus dem Apostolischen Vikariat von Kuwait unter Eingliederung von Bahrain, Katar und Saudi-Arabien eines für das „Nördliche Arabien".

In Ägypten spielen die kath. Teilkirchen quantitativ kaum eine Rolle. Gut 93% der Christen sind koptisch-orthodox. Nichtsdestoweniger gibt es 13 weitere orientalische Kirchen mit mindestens einem Bischof, auch wenn diese zum Teil lediglich die Größe einer Pfarre aufweisen. Die gesellschaftliche Position der Christen und alle Kirchen Ägyptens werden in diesem Kap. adäquat erfasst. Ebenso wird das schwierige Verhältnis der Katholiken zur koptisch-orthodoxen Kirche zutreffend problematisiert. So verlangt bspw. letztere, da sie keine Mischehen duldet, den Übertritt des nichtorthodoxen Partners inklusive Wiedertaufe.

Die Christen in den nahezu ausschließlich muslimischen Staaten des Maghreb (Libyen, Tunesien, Algerien, Marokko) werden abschließend behandelt. Hier gehören alle Katholiken dem lateinischen Ritus an. Sie standen und stehen vor der Aufgabe, nach dem Ende der Kolonialzeit „von einer Kirche der Kolonialherren zu einer einheimischen Kirche zu werden" (212).

In den Schlussbemerkungen reflektiert S. noch einmal über die Zukunft des Christentums im Orient. Das Bild ist sowohl von einer christlichen Flüchtlingsbewegung innerhalb der nahöstlichen Region, insbes. aus dem Irak nach Jordanien und Syrien, wie auch von enormen Emigrationswellen orientalischer Christen in den Westen geprägt. Insgesamt gehen hier gegenwärtig wertvollste Traditionen und Kulturen verloren. Dennoch ist das öffentliche Interesse am reichen kulturellen, historischen und religiösen Erbe der orientalischen Christen gering. Wie S. richtig feststellt, gilt das selbst für die Christen im Heiligen Land. „An den deutschen Universitäten gibt es kaum noch Professuren, die sich mit dem christlichen Orient befassen. Orientalisch-christliche Traditionen werden am ehesten noch im Bereich der Patristik und der Liturgik erforscht und eher an evangelisch-theologischen Fakultäten als an katholischen. Die jüngere Vergangenheit spielt in der Kirchengeschichte, der interkulturellen Theologie oder den Regionalwissenschaften kaum eine Rolle. Die deutsche Wissenschaft

trägt entsprechend nicht dazu bei, das Bild vom orientalischen Christentum als ‚Museumsreligion' zu korrigieren. Dies kommt der islamischen Geschichtsauffassung entgegen, wonach das Christentum durch den Islam beerbt worden ist und somit an sein Ende gekommen ist." (240f)

Gemessen an der Vorgabe, alle kath. Kirchen ganz unterschiedlicher liturgischer und spiritueller Prägung und Herkunft in diesem weiten geographischen Raum unter Berücksichtigung der jeweiligen politischen und sozialen Strukturen in einem einzigen Band zu besprechen, ist das Unternehmen höchst gelungen. Ebenso erscheint die Balance zwischen der Darstellung der orientalischen und kath. Schwesterkirchen geglückt, hat doch jede einzelne kath. (Ost-)Kirche ihre eigene Geschichte. Das notwendige Bestreben, die ökumenischen und interreligiösen Beziehungen einzubeziehen, ist äußerst schätzenswert. Wenn Kritik angebracht sei, dann allenfalls – bei allem Verdienst – an dem mittlerweile überholten Reihen-Konzept konfessioneller Kirchengeschichtsschreibung, dem die Autoren durch einen umfassenderen Blick zu entkommen trachten. Auch wenn dieser Band wohl mehr als jeder andere der Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945" der Gefahr ausgesetzt ist, von den politischen Umwälzungen eingeholt zu werden, so ist hier dennoch eine Publikation gelungen, die sich als Standardwerk etablieren wird. Es ist zugleich ein handliches Nachschlagewerk, das sowohl Grundinformation für ein breiteres interessiertes Publikum als auch viel Detailwissen für Fachleute bietet.

Salzburg Dietmar W. Winkler

Universität, Religion und Kirchen, hg. v. Rainer Christoph Schwinges. – Basel: Schwabe 2011. 585 S. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 11), Ln. € 84,50 ISBN: 978–3–7965–2737–1

Die „Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung von Theologien" oder auch die Einrichtung von Lehrgebieten für islamische Religionslehre an deutschen Hochschulen zeigen es eindrücklich: Das im Titel des hier anzuzeigenden Bandes benannte Thema hat seit der Entstehung der ersten Universitäten im Hochmittelalter nichts an Aktualität eingebüßt. Es ist daher uneingeschränkt zu begrüßen, dass sich im Jahr 2007 eine Tagung der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte im Kloster Weltenburg bei Kelheim in Bayern dem Spannungsfeld von Universität, Religion und Kirchen widmete. Die Ergebnisse liegen nun, hg. von dem Berner Historiker Rainer Christoph Schwinges, in beeindruckendem Umfang gedruckt vor.

Abgesehen von der knappen Einführung (*R. Schwinges*) und einer Zusammenfassung (*Walter Höflechner*) ist der Band in drei Teile gegliedert: Päpste und Universität – Kirche und Universität – Theologie und Universität. Dabei enthält jeder dieser Teile (teils chronologisch angeordnet) Beiträge zu Mittelalter, Früher Neuzeit und Moderne. Inhaltlich und methodisch wird ein äußerst breites Spektrum abgedeckt, das von Auswertungen statistischen Materials über institutionen- und ideengeschichtliche Studien bis hin zu kulturwissenschaftlichen Betrachtungen von studentischer religiöser Praxis reicht.

Die sich im Titel andeutende sehr offene Fragestellung birgt freilich das Problem sehr diverser Beiträge in sich, die von den Titeln der einzelnen Sektionen teils nur ungenügend erfasst werden können. Am besten gelingt dies noch im ersten Teil „Päpste und Universität", wo die Einflussnahme von Päpsten auf mittelalterliche Universitäten (*Jürgen Miethke*), die Gregoriana als „Päpstliche Kaderschmiede" (*Rainald Becker*), die „katholische Staatsuniversität" Fribourg (*Urs Altermatt*) und die Betätigung von universitär gebildeten Klerikern auf dem kurialen Pfründenmarkt (*Kerstin Hitzbleck*) untersucht werden. Vielfach wird hier auch deutlich, dass u.a. die Inhalte v.a. der theologischen Lehre an den Universitäten der (Frühen) Neuzeit ein großes Forschungsdesiderat darstellen.

Der zweite Teil krankt schon etwas an der Überschrift „Kirche und Universität". Denn was ist „Kirche"? Vermutlich soll der Titel andeuten, dass es hier mehr um Personen und Institutionen als um Wissenschaften und Inhalte gehen soll. Es finden sich nun jedenfalls sehr unterschiedliche Beiträge in diesem Teil: *Heribert Müller* schreibt über das Auftreten von Universitäten und Gelehrten auf den Reformkonzilien des 15. Jh.s, *Daniel Gotzen* über Konflikte zwischen „magistri regentes" und „freien Magistern" um 1500, *Beat Immenhauser* befasst sich am Berner Beispiel mit der Frage, ob hinsichtlich des Bildungsstandes von Pfarrern die Reformation als „Bildungsbewegung" bezeichnet werden kann; *Simone Haeberli* richtet den Blick auf die veränderte – sozusagen akademisierte – Wahrnehmung jüdischer Rabbiner („Vom Judenpriester zum Judendoktor"); das Kloster als Handlungsraum bzw. das Verhältnis klösterlicher und universitärer Netzwerke stehen bei *Daniel Dossenbach* und *Meta Niederkorn-Bruck* im Mittelpunkt (man fragt sich freilich, was die von Dossenbach behandelte Heilzauberei mit dem Thema des Bandes zu tun hat); *Peter Hersche* fasst seine Einsichten zur Universität im posttridentinischen Italien zusammen und *Ulrich v. Hehl* beleuchtet das Wechselspiel von Universität und Konfession im 19. und 20. Jh.

Am disparatesten erscheint der dritte Teil des Bandes, „Theologie und Universität". Einerseits umfasst er Beiträge zur Theologie als Disziplin an frühneuzeitlichen Universitäten und ihr Verhältnis zu anderen Fächern (*Ulman Weiß, Joseph S. Freedman, Notker Hammerstein*), andererseits aber auch allgemeine Studien zur Prägekraft von Konfession und Religion an Hochschulen bzw. für Studenten (*Klaus Schreiner, Marian Füssel, Harald Lönnecker*). Ein wenig unvermittelt tritt dazu der Aufsatz von *Hans-Martin Kirn*, der sich v.a. mit der aktuellen Diskussion um den Stellenwert von Theologie an den Universitäten beschäftigt.

Multum, non multa!, möchte man angesichts der Heterogenität der Beiträge manchmal gern ausrufen. Und in der Tat handelt es sich um einen „Sammelband" im wahrsten Sinn des Wortes, dessen Beiträge nicht nur hinsichtlich Länge, Fragestellung, Methodik, orthographischer Fehlerzahl und inhaltlicher Qualität teils stark differieren (dies im einzelnen zu diskutieren, würde den Rahmen der Rezension sprengen), sondern auch nicht durch eine Klammer zusammengehalten werden. Davon unberührt bleibt zwar die Qualität der allermeisten Beiträge, die anregend und ein Gewinn für die Wissenschaft sind, doch vermögen es weder die Einleitung noch das Fazit, ein überzeugendes Konzept aufzuzeigen, unter dem die einzelnen Aufsätze subsumiert werden könnten.

Das innovative Potential einiger Beiträge berührt sich mit den zahlreichen Forschungsdesideraten, die auf dem Feld „Universität, Religion und Kirchen" noch bestehen. Hier wäre etwa hinzuweisen auf interreligiöse Beziehungen zwischen bzw. wechselseitige Wahrnehmungen von Christentum, Judentum und Islam, gerade auch an und durch Universitäten; Praktiken von Integration, Kontrolle, Distinktion und Devianz; Konfession als Faktor bei der Stellenbesetzung (innerhalb und außerhalb der Universität) insbes. im 19. und 20. Jh.; die Inhalte theologischer Lehre in allen besprochenen Epochen oder auch konfessionelle Vergleiche. Gerade für das 18. Jh. könnten neue Forschungsansätze weiterführend sein, ist doch das Verhältnis von Katholizismus und Aufklärung bzw. allgemeiner von Religion und Aufklärung in der jüngeren Forschung neu problematisiert worden. Ebenso könnte es sich lohnen, stärker als bisher auch Theologen in das Gespräch der Historiker einzubeziehen.

Der Sammelband bietet somit einen querschnittartigen Überblick über wesentliche Forschungsfelder und regt neue Untersuchungen zu einem Thema an, das trotz einiger Überblickswerke noch lange nicht umfassend bearbeitet ist. Man mag es bedauern, dass eine inhaltliche oder methodische Klammer, die die einzelnen Beiträge zusammenhielte, fehlt; doch steht diesem Umstand die Tatsache gegenüber, dass (fast) jeder einzelne Beitrag eine gewinnbringende Lektüre für Historiker wie für Theologen darstellt.

Letzteren übrigens schreibt *H.-M. Kirn* ins Stammbuch: „Entweder gibt es die Theologie als Ensemble historischer, systematischer und praktischer Fächer in einer multiperspektivischen, konstruktiv-ideellen Einheit ohne Hierarchisierung, oder es gibt sie nicht." (548) Selbst- und Fremdwahrnehmung der Theologie an Universitäten wäre somit ein weiteres Thema, zu dessen Erforschung der Band implizit einlädt.

Aachen Bernward Schmidt

Fundamentaltheologie

Nausner, Bernhard: **Human Experience and the Triune God.** A Theological Exploration of the Relevance of Human Experience for Trinitarian Theology. – Bern u.a.: Peter Lang 2008. 324 S. (Religions and Discourse, 41), pb. € 57,00 ISBN: 978–3–03911–390–3

Die auf der Selbsterschließung des dreieinigen Gottes beruhende christliche Gotteslehre hat in der Theologiegeschichte stets auch die Frage impliziert, welche Spuren Gottes in seiner Schöpfung zu finden sind. So ist die Frage nach den *vestigia trinitatis* keineswegs neu. Doch der methodistische Theologe Bernhard Nausner bezweifelt in seiner Untersuchung, die vom Fachbereich Theologie und Religion der Univ. Durham als Diss. angenommen wurde, dass die schöpfungsgemäße Dimension menschlicher Erfahrung hinsichtlich der Trinitätslehre und deren praktischer Relevanz in bisherigen theologischen Entwürfen angemessen zur Geltung kommt. Weil Trinitätstheologie als sprachlicher Diskurs unausweichlich in menschliche Erfahrung eingebettet sei, könne sie nur im Dialog mit den Humanwissenschaften angemessen zur Geltung gebracht werden, was man bisher vernachlässigt habe und was deshalb kreativer als bisher nachzuholen sei (11). Es ist kritisch zu prüfen, ob N.s Bewertung bisheriger trinitätstheolo-

gischer Konzeptionen berechtigt ist und ob es ihm gelingt, seine Zielsetzung zu verwirklichen.

Zunächst gibt N. in Auseinandersetzung mit den trinitätstheologischen Ansätzen Jürgen Moltmanns, Catherine M. LaCugnas und Colin Guntons zu bedenken, dass die Orientierung an der relationalen Gemeinschaftsstruktur der trinitarischen Personen noch nicht automatisch zu einem angemessenen Verständnis menschlicher Gemeinschaft führt (1. Kap.). Vielmehr bestehe die Gefahr, die soziale Trinität für eigene soziale Prämissen oder Gemeinschaftsideale zu instrumentalisieren. Wenn die Trinität Bedeutung für das menschliche Leben erhalten solle, genüge es nicht, Konzepte des Seins oder der Natur zu entwerfen, sondern es bedürfe der Wahrnehmung der konkreten Lebensbedingungen wie Furcht oder Partikularitätserfahrung (51f). Die so transparent werdende allgemeine Struktur menschlicher Erfahrung spiegele nämlich Grundstrukturen von Offenbarungserfahrung wider. Das erörtert N. in Auseinandersetzung mit George Lindbeck und Christoph Schwöbel, indem er das Charakteristikum von menschlicher Erfahrung und von Offenbarung in der dialektischen Relation von Identität und Andersartigkeit sieht (2. Kap.). Um in Wahrnehmung dieses Relationsgefüges sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen den Menschen untereinander vermitteln zu können, müsse sich die Theologie der Methode der Zwischenräume („interstitial methodology") bedienen (57ff). So könne sie die Verbindung der verschiedenen Größen herstellen, ohne ihrer völligen Identifizierung zu erliegen. Grundlegend sei dafür auch die Interaktion von metaphorischer und begrifflicher Sprache sowie ein Wahrnehmungs- und Interpretationsprozess in der Gemeinschaft der Glaubenden (101ff).

Welche Dimensionen eine solche Hermeneutik zu integrieren hat, wird in den folgenden beiden Kap.n dargelegt (3./4. Kap.). Im dritten Kap. entfaltet N. die Struktur menschlicher Erfahrung als Voraussetzung für religiöse Erfahrung, und zwar auf der Grundlage von Gegenwartsliteratur, von Psychologie (Viktor E. Frankl, Viktor von Weizsäcker) und von Sozialphänomenologie (Emmanuel Levinas). Besonders mit Hilfe der Gestaltkreis-Theorie Weizsäckers betont N. die Einheit der biologischen, medizinischen, philosophischen und transzendentalen Dimensionen menschlichen Lebens, das durch den zirkulären Prozess von Wahrnehmung und Bewegung relational geprägt sei. Dadurch beinhalte Menschsein die Relation von integrierter Andersheit und versöhnter Partikularität. Diese Relation eröffne aus ihrer grundsätzlichen Angst-Struktur heraus Verantwortlichkeit für andere und Offenheit für das Absolute, weshalb die Verantwortung für Angstreduzierung die Grundlage für Versöhnung sei und die Verantwortung für Sozial- und Ökosysteme die Grundlage für menschliche Existenz bilde (216f). Vor diesem Hintergrund befragt N. im vierten Kap. narrative biblische Traditionen nach der gemeinschaftlichen und relationalen Dimension des dreieinigen Gottes in ihrer Andersartigkeit und Gemeinsamkeit hinsichtlich menschlicher Strukturen.

Bevor kritisch analysiert wird, ob N.s konkrete Entfaltung des Zusammenhangs von Trinität und menschlichem Leben im fünften Kap. zum Ziel führt, soll kurz zur Sprache kommen, inwieweit seine Kritik an bisherigen trinitätstheologischen Konzeptionen berechtigt ist. Die Kritik an Moltmanns Vernachlässigung anthropologischer Grundlagen kann man wohl kaum so pauschal stehen lassen, wenn man bedenkt, in welchem Ausmaß Moltmann den Zusammenhang der Trinitätslehre mit anthropologischen, sozialen und politischen Strukturen sowie mit der gesamten Schöpfung bzw. dem Ökosystem erörtert hat – auch unter Berücksichtigung vieler verschiedener Disziplinen, die für die menschliche Erfahrung relevant sind. Noch fraglicher wird das Postulat der Notwendigkeit einer *neuen* Wertschätzung menschlicher Erfahrung und Konstitution für die praktische Relevanz der Trinitätslehre, wenn man etwa die Entwürfe Karl Rahners oder Eberhard Jüngels genauer betrachtet, was N. nicht getan hat. Denn dort kommen anthropologische Grundstrukturen in ihrer Bedeutung für das Verständnis des dreieinigen Gottes und des Menschen als *imago Dei* ausführlich zur Sprache, nicht zuletzt auch in ihrer praktischen Bedeutung für die Heilsrelevanz und das Glaubensleben. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass der postulierte Neuansatz gar nicht so neu ist. Es bleibt jetzt zu fragen, was N. an seinem Entwurf konkret für weiterführend hält und ob sein Ansatz einen solchen Anspruch erfüllt.

Im letzten Kap. bündelt N. die Erkenntnisse der bisherigen Ausführungen, um seinen Ansatz detailliert zu entfalten, der auf der Grundlage menschlicher Erfahrung praktische gesellschaftliche und ekklesiologische Konsequenzen der Trinitätslehre ermöglichen soll. Erneut setzt er mit einem Frontalangriff auf die gesamte gegenwärtige Trinitätstheologie ein, die sich durch einseitige Prioritäten entweder mehr auf die Einheit oder mehr auf die Dreiheit stütze. Eine solche pauschale Abqualifizierung erklärt sich aus der Tatsache, dass N. aktuelle trinitätstheologische Entwürfe, die sich ausführlich der Überwindung solcher Einseitigkeiten mit den entsprechenden anthropologischen, ekklesiologischen und ökumenischen Konsequenzen widmen, schlicht nicht zur Kenntnis genommen hat.

So ist er der Auffassung, die bleibende Spannung zwischen dem einen göttlichen Wesen (*ousia*) und den drei personalen Hypostasen (*hypostaseis*) müsse – den griechischen Kirchenvätern entsprechend – neu zur Geltung gebracht werden, was aber neuere trinitätstheologische Entwürfe (u.a. der des Rez.) längst mit detailliertem Aufweis der vielfältigen praktischen Konsequenzen vollzogen haben. Da N. es im Blick auf die altkirchliche Trinitätslehre bei solchen unausgeführten Verweisen belässt, steht ihm letztlich nicht die Differenziertheit und Tragweite der altkirchlichen bzw. kappadozisch-neunizänischen Trinitätslehre vor Augen, die ihren Niederschlag im Ökumenischen Bekenntnis von 381 und dem entsprechenden Lehrschreiben (Tomus) fand und praktische Konsequenzen nach sich zog. Deshalb glaubt N., die Struktur dieser trinitarischen Spannung mit Hilfe einer trinitarischen Gestaltkreis-Hermeneutik aus der menschlichen Erfahrung ableiten zu müssen und zu können. Weil er damit die theologischen Grundlagen der Trinitätslehre nicht wirklich ernst nimmt, gelangt er zu einer selektiven Bestimmung vermeintlich natürlicher Grundlagen des Trinitätsverständnisses, was zu einem natürlichen Ergänzungsverhältnis von göttlichen und menschlichen Strukturen führt, bei dem die heilsgeschichtlich relevante sündige Selbstbehauptung des Menschen nicht mehr angemessen zur Geltung kommt.

Die aufgezeigte Problemlage kann im Rahmen einer Rezension nur noch an einigen Punkten verdeutlicht werden. Das von N. postulierte anthropologische Charakteristikum der Dialektik von Andersartigkeit und Identität kommt s. E. in der Gestaltkreis-Hermeneutik zum Ausdruck, für die das Menschsein durch das Wechselspiel von Wahrnehmung und Bewegung geprägt ist. In Analogie dazu sieht N. die innertrinitarische Bewegung als fruchtbares Verhältnis *und* kreative Trennung von *ousia* und *hypostasis*. In gleicher Dialektik beschreibt er auch das Verhältnis von Gott und Mensch im Offenbarungsgeschehen. Vor diesem Hintergrund wird an vier – als grundsätzlich betrachteten – anthropologischen Wechselverhältnissen die praktische Relevanz der trinitarischen Wesensmerkmale dargelegt: Versöhnung und Gebrochenheit, Liebe und Angst, Fülle und Mangel, Ausschließung und Angleichung. Im Blick auf das erste Begriffspaar gilt der dreieinige Gott als die ungebrochene Einheit von integrierter Andersartigkeit und versöhnter Partikularität. Letzteres offenbart die Problematik einer direkten Übertragung anthropologischer Merkmale auf das göttliche Wesen, denn der Versöhnungsbegriff ist im menschlichen Leben immer mit der Überwindung eines nicht versöhnten Zustandes verbunden, was auf die innertrinitarische Gemeinschaft nicht zutrifft. Nach der gezeigten Übertragung menschlicher Strukturen auf Gottes Wesen argumentiert N. dann wieder umgekehrt, dass dem Menschen aufgrund dieser Eigenschaften Gottes die konkrete Überwindung von Angst oder Fremdheit ermöglicht werde. So lassen sich laut N. auch in der Gemeinschaft und dem Leitungshandeln der Kirche bessere Strukturen zur Integration der Anderen erzielen, wenn die genannten „göttlichen" Wesensstrukturen wahrgenommen werden.

Dass Menschen dazu neigen, andere auszuschließen oder völlig zu assimilieren, liegt nach N. in der schöpfungsbedingten Angst des Menschen begründet, die mit einem Mangel der natürlichen Voraussetzungen des Menschen zusammenhängt. Dieser Mangel sei zu beheben, wenn sich der Mensch der innertrinitarischen Liebe Gottes öffne, da diese Andersartigkeit und Identität dialektisch in Fülle verbinde. Einer solchen natürlichen Ergänzungstheologie entsprechend kann N. die Menschen als halbleere Gläser bezeichnen (292). Dabei geraten in Bezug auf das Wesen Gottes und des Menschen zwei grundlegende Aspekte aus dem Blick: die aus menschlicher Erfahrung als paradox anmutende Vorstellung einer „Dreieinigkeit" und die in der Selbstbehauptung des Menschen – und nicht schöpfungsmäßig – verwurzelte sündige Entfremdung von Gott. Diesbzgl. haben die Kirchenväter menschliche Erfahrung und Gottes Wesen schon realistischer in Verbindung gebracht, indem sie zeigten, dass nur in Gott die Gleichzeitigkeit von inner- und zwischenpersonaler Dimension existiert, weshalb Gott selbst die vollkommene Gemeinschaft der Liebe verkörpert. Als *imago Dei* partizipiert der Mensch zwar an beiden Dimensionen, indem er als innerpersonales Wesen zwischenpersonale Beziehungen hat, aber die Gleichzeitigkeit beider Dimensionen war seinem Erfahrungshorizont bis dahin fremd. Indem der Mensch in der christologischen und pneumatologischen Selbsterschließung Gottes dessen Liebe erkennt, erkennt er auch seine selbstbehauptende Pervertierung der ihm schöpfungsgemäß geschenkten Grundstrukturen einer Gemeinschaft in Liebe und kann so die inner- und zwischenpersonale Dimension wieder in ein angemessenes Verhältnis bringen, was hier im Einzelnen nicht ausgeführt werden kann.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass N. zwar durchaus einen Beitrag dazu leistet, Beispiele dafür aufzuzeigen, wie sich die innertrinitarische Gemeinschaft der Liebe vor dem Horizont menschlicher Erfahrung in persönlichen, kirchlichen und ökonomischen Lebenszusammenhängen widerzuspiegeln vermag. So erörtert er mehrfach, wie eine als integrierte Andersartigkeit und versöhnte Partikularität zu verstehende göttliche Einheit liebende Überwindung von Furcht ermöglicht – und auf diese Weise Versöhnung und Integration, welche auch die Eigenheit des Anderen annimmt. Ferner zeichnet er nach, was das für den Gebrauch von Macht bedeutet oder für kirchliche Gemeinschaft sowie für das angemessene Verständnis wirtschaftlicher bzw. ökonomischer Zusammenhänge. Es ist anerkennenswert, dass N. sich detailliert um praktische Konsequenzen der trinitarischen Gotteslehre bemüht, besonders auch unter humanwissenschaftlicher Perspektive. Aber weil er die differenzierten Grundlagen der altkirchlichen Trinitätslehre und aktuelle differenzierte trinitätstheologische Konzeptionen nicht angemessen oder überhaupt nicht in Betracht zieht, sondern sich maßgeblich selektiv einzelner humanwissen-

schaftlicher Ergebnisse als Grundlage bedient, bringt er menschliche und göttliche Wesensstrukturen in ein Verhältnis natürlicher Ergänzung. Dadurch kommt das eigentliche Verhältnis von Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Wesen des dreieinigen Gottes und dem Wesen des Menschen als *imago Dei* letztlich nicht angemessen genug zur Geltung, was dann auch für die in der sündigen Selbstbehauptung des Menschen liegende Entfremdung von Gott gilt, welche bei N. hinter die Beschreibung schöpfungsbedingter Defizite zurücktritt.

Münster Matthias Haudel

Nikkel, David H.: **Radical Embodiment**. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2010. 191 S., pb. £ 18,00 ISBN: 978–1556355783

Mit dem Vorschlag von *Radical Embodiment* plädiert David H. Nikkel, methodistischer Pfarrer und Extraordinarius an der Fak. für Religion and Philosophy in North Carolina, dafür, dass unser Heimatgefühl als leiblich existierendes und verankertes menschliches Subjekt ernst genommen wird. Wir erleben uns normalerweise vor aller postmodernen Reflexion als integriert in unserer körperlichen Präsenz, als zuhause in der Welt und in einem bedeutungsvollen Umgang mit unserer Umgebung. Diesem Gefühl, diesem „tacit knowledge", wie es N. im Anschluss an Polanyi nennt, will er aus anthropologischen, biologischen, philosophischen wie auch aus theologischen Gründen vertrauen.

N. wendet sich damit einerseits gegen eine radikale Strömung in der Postmoderne, die sich in der Gegenbewegung zur Verabsolutierung des abstrakten Subjekts einer selbstunkritischen Moderne von allen aussagekräftigen Konzepten verabschiedet. Im philosophischen Kielwasser von Derrida bekennen sich hier auch Theologen wie z. B. Mark C. Taylor aus traditionskritischen Skrupeln lieber zu einem fortwährenden Irren, als dass sie Konzepten wie Selbst, Wahrheit oder Gott eine mehr als vorläufige Bedeutung zuschreiben würden. Jede Zuschreibung von Bedeutung ist in der jeweiligen Wahrnehmung und Sprache gefangen und bleibt so nur pure Oberfläche, reiner Schein. N. kritisiert an dieser Position, dass damit auch jede Tiefe und jede Möglichkeit zur Andersheit dekonstruiert wird. Die vermeintlich radikal kritische Postmoderne kann gar nicht mehr kritisch sein, weil sie weder Kriterien noch einen eigenen Standpunkt besitzt. Die Ironie liegt zudem darin, dass einerseits das menschliche Subjekt als ganz und gar immanent und verkörperlicht betrachtet werde, sich andererseits aber gleichzeitig als vollständig entkörperlicht, entwurzelt und desinteressiert betrachten müsse, da es jeden eigenen Standpunkt immer nur als vorläufigen und relativen betrachten müsse.

N. distanziert sich auf der anderen Seite aber auch von einer konservativen, postliberalen Interpretation der Postmoderne, also von Theologen, zu denen er Lindbeck und Hauerwas, aber auch die Katholiken Ratzinger und Neuhaus zählt. Auch diese vertreten zwar die postmoderne Position, dass jede Perspektive ihrer Herkunft verhaftet bleibe. Sie verstehen sich aber auch als postliberal, weil sie erkennen, dass es hier keine *view from nowhere* gibt, jedes Subjekt ist eingebettet in eine prägende Tradition. Die unterschiedlichen Weltbilder werden (fälschlicherweise, meint N.) mit den in sich geschlossenen Wittgensteinschen Sprachspielen verglichen: Kritik von außen sei unzulässig, weil damit ein Kategorienfehler vorläge. Das führt dazu, dass auch das Christentum mit Argumenten von außen weder unterstützt noch kritisiert werden kann. Und darin ist impliziert, dass es so etwas wie „das" Christentum gibt, dessen Absolutheitsanspruch allerdings erst im Eschaton offenbar werden wird.

Während also die Radikalen die Transzendenz Gottes unter der Immanenz der jeweiligen Interpretationen begraben, beanspruchen die Postliberalen doch irgendwie einen Weg gefunden zu haben, trotz aller kontextuellen Relativität letztlich am Christentum als der ultimativen Religion festzuhalten.

Die „moderaten" Postmodernen als die dritte Strömung hingegen verbinden einen Dekonstruktivismus der Voraussetzungen mit dem Ja-Sagen zur eigenen Gegebenheit. Zu ihnen zählt N. nicht nur Gadamer und Ricoeur, sondern v. a. auch Polanyi und Merleau-Ponty. Hier wird die eigene Tradition als die unhintergehbare Brille gesehen, durch die alles wahrgenommen wird, die „tacit givenness" (41), die aber selber nicht von einem Archimedischen Punkt aus wiederum vergleichgültigt und ernsthaft relativiert werden kann. Tradition ist nicht etwas, *worüber* wir nachdenken können (weil es auch gar nicht restlos versprachlicht werden kann), sondern *womit* wir denken (41).

Aber auch diese Vertreter, so N., neigen oft dazu, alles kulturell-linguistisch einzuklammern und so den Boden sozusagen schwimmend zu halten. Er hingegen macht sich für den Primat des Körpers als der Grundlage allen Lebens, Wissens und Urteilens stark. Der Körper definiert die Modalitäten unserer Wahrnehmung und unseres Denkens, und so ist er die präreflexive *conditio sine qua non* aller Kultur, Sprache und Tradition. Umgekehrt kann auch die Diversität von Traditionen insgesamt als Körper („body of traditions") verstanden werden. Die einzelnen Traditionen stehen sich dann nicht mehr in sich abgeschlossen als Sprachspiele gegenüber, sondern haben eine Familienähnlichkeit, die darin besteht, dass jede Tradition körperlich bewohnt (vielleicht besser: ihr eingewohnt) werden will. Dem Körper eignet so ein integratives Potential; er ist dasjenige, was allen menschlichen Subjekten gemeinsam ist, und kann so ein alle Verschiedenheit und Beschränktheit übergreifendes, sicheres Fundament bilden. Dieses bleibt aber in seinen Interaktionsmöglichkeiten unerschöpflich und steht somit für beides: für die von den radikalen Postmodernen betonte Differenz wie auch für die postliberale notwendige Standpunktgebundenheit.

In einem Abstecher in die Diskussion um Naturwissenschaft und Religion sieht N. seine radikal verkörperte Sicht von Organismen auch anschlussfähig in der Debatte um die Evolutionstheorie. Im Körper korrelieren Subjektivität und Objektivität, innen und außen sind kontextabhängig, und so ist der Organismus nicht nur passives Element einer zufälligen Evolution, sondern gestaltet seinerseits seine Umwelt. Ebenso sieht N. Parallelen zur Position der Neurowissenschaftler Edelmann und Damasio, welche für ein vollständig verkörperlichtes Bewusstsein argumentieren. Bewusstsein ist eine emergente Eigenschaft von selbstorganisierenden Systemen, und das lässt sowohl Denken als auch Fühlen und Werten in der biologischen Grundlage unseres Körpers gegründet sein.

Hier wünscht man sich, dass das Buch in deutscher Sprache geschrieben wäre. Während das Englische mit „body" nur ein Wort zur Verfügung hat, muss auf Deutsch zwischen „Körper" und „Leib" differenziert werden. Wo spricht N. vom Körper und wo vom Leib? Ist auch das Gehirn „body" oder meint er durchgängig das leibliche Subjekt, das in sich schon anderes umfasst als das rein biologische Funktionieren?

Einmal unterscheidet er zwischen dem „body in the abstract" und „one's own embodied existence in the world" (117) und kritisiert am ersteren die Körperlosigkeit dieses Körperbegriffs. Aber wenn er dann theologische Konsequenzen aus seinem „verkörperlicht-biologischen Modell" (118) zieht, scheint er diese Unterscheidung wieder einzuziehen. So ist für ihn die Tatsache, dass das Universum für Lebewesen bewohnbar ist, ja sogar blühendes und (für das Subjekt) bedeutungsvolles Gedeihen ermöglicht, Evidenz eines teleologischen Charakters dieses Universums. Allerdings schränkt er später ein, man müsse schon eine Art Glaube oder Intuition haben, um dies zu sehen.

In der gegenwärtigen westlichen Theologie sieht N. drei mögliche Antworten auf die Herausforderung der Postmoderne: eine minimalistische Gotteskonzeption wie bei Kaufmann und Sallie McFague, wo Gott möglichst keine Eigenschaften zugeschrieben werden und schon gar keine Transzendenz, eine negative, in welcher dem Begriff Gott keine Bedeutung mehr zukommt als die, Objekt unseres Glaubens zu sein, und die traditionelle, welche an Gott als einer Erklärung für das Universum festhalten will. Bei letzterer verwirft N. allerdings die postliberale und die prozesstheologische Variante, weil sie immer noch zu absolutistische bzw. zu idealistische Voraussetzungen beinhalten. Sein Ausgangspunkt vom Körper/Leib als Schnittpunkt und Integration von Subjektivität und Objektivität führt ihn zu einer panentheistischen Theologie, in der sich Gott durch unsere und seine Verkörperung in der Welt offenbart. So kann N. an Gottes Transzendenz festhalten, ohne die Notwendigkeit und Kontextualität von Leiblichkeit aufzugeben.

Dies gilt selbst für das Leben nach dem Tode, für das er Paulus ernst nimmt: Wir werden eine neue Schöpfung, aber ebensowenig wie Gott körperlos sein. N. schließt mit einem Zitat von William James: „What, in short, has authority to bar us from trusting our religious demands?" (173) Er versucht nirgends zu verschleiern, dass dies die Motivation für die Richtung seines Denkens ist: „trusting our religious demands" und „trusting our bodily naturalness". Das macht seine Argumentation sehr sympathisch, sehr nachvollziehbar – und manchmal sehr suggestiv.

Zürich Christina Aus der Au

Schüßler, Werner / **Görgen**, Christine: **Gott und die Frage nach dem Bösen**. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl. – Berlin: Lit 2011. 168 S. (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, 1), br. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10956–9

Diejenige Frage, die im theologischen oder philosophischen Diskurs als „Theodizeefrage" behandelt wird, ist nur scheinbar ein Binnenproblem des Glauben, das man durch den Schritt zum Atheismus loswürde. Büchners berühmtes Wort vom Leiden als dem „Fels des Atheismus" ist in dieser Hinsicht ein Stück Suggestionsrhetorik. Als solches lenkt es davon ab, dass die genannte Fragestellung ein Problem markiert, das an die Geltungsfragen einer jeden sittlichen Option rührt, mit denen wir an eine Wirklichkeit herangehen, die ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten hat. Denn diese Option ist in ihrem Vollzug mit dem konfrontiert, was bei Kant die Antinomie der menschlichen Freiheit heißt und Nietzsche zu der Frage veranlasst hat: „Wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte ‚unmoralisch' sind?" Insofern leitet der vorliegende Band eine Schriftenreihe ein, die von dem Bewusstsein geleitet ist, „dass das sog. Theodizeeproblem […] einen Dis-

ziplinen übergreifenden Charakter besitzt" (3), und die den Titel trägt: „Herausforderung Theodizee: Transdisziplinäre Studien".

Der vorliegende Band stellt nun „philosophische Antwortversuche" des 20. Jh.s vor, die – so die beiden Vf. – „bisher kaum oder überhaupt nicht thematisiert wurden" (7). Dazu gehören gewiss die Beiträge, die dem jeweiligen Werk von Max Scheler, Karl Jaspers, Paul Tillich und Viktor E. Frankl gelten. Ob auch das Werk von Hans Jonas in dieser Hinsicht zu wenig Beachtung gefunden hat, darf jedoch bezweifelt werden.

V. a. überrascht es zunächst, dass den angesprochenen Beiträgen ein Aufsatz über den „Gott der Liebe und das Problem des Übels im Denken Augustins" (13–36) vorangestellt ist. Dies wird jedoch verständlich, wenn man sein Argumentationsziel bedenkt. Er will der von Augustinus formulierten Privationslehre zu einer angemessenen Geltung verhelfen. Wer nämlich im Übel oder im Bösen einen „Mangel" erkennt, hat keineswegs dessen Realität bestritten, sondern dessen ontologischen Rang transzendentallogisch bestimmt. Denn nur wer das Licht kennt, kann die Dunkelheit „sehen", und nur wer über die Fähigkeit verfügt, *etwas* akustisch zu vernehmen, kann auch die Stille „hören". Umgekehrt folgt daraus derjenige Gedanke, der im gegenwärtigen Theodizeediskurs gerne als die „Ästhetisierung des Übels" bezeichnet wird: Gerade die Vorenthaltung des Guten macht uns dessen Würde erst bewusst.

Damit ist zugleich ein roter Faden der folgenden Beiträge markiert. Denn alle darin vorgestellten Beiträge kommen in einer Voraussetzung überein, die insbes. von Leibniz in seiner „Theodicée" thematisiert worden ist: Selbst wenn die gegebene Welt die Schöpfung eines vollkommenen Gottes darstellt, so kann diese Welt nicht in der gleichen Weise vollkommen sein, in der Gott vollkommen ist. Denn anders als Gott, der seiner selbst mächtig ist, empfängt diese Welt ihr Dasein aus der Hand eines anderen.

Diese Unvollkommenheit der Welt, die auch demjenigen empirisch vor Augen tritt, der ihre Ableitung aus dem Schöpfungshandeln Gottes nicht teilt, wird nun von den behandelten Autoren verschieden gewürdigt. Der Max Scheler gewidmete Beitrag (37–61) zeigt, wie für diesen der im Menschen erwachende Geist einerseits das Ergebnis eines evolutionsgeschichtlichen Prozesses ist, andererseits aber rückwirkend als das Organisationsprinzip identifizierbar wird, das in diesem Evolutionsprozess immer schon wirksam war und nun im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst erwacht. Identifiziert man diesen Geist mit Gott, dann ist er gewiss nicht für das Übel verantwortlich, denn er überwindet es ja sukzessive. Er ist aber auch keine für den Menschen ansprechbare und der Welt gegenüberstehende Realität, sondern wird – wie der Vf. feststellt – seinerseits vom Menschen erlöst (50).

Damit berührt sich der vorgestellte Beitrag Schelers mit dem Paul Tillichs (119–134). Dieser fasst den besagten Mangel, dem die Schöpfung unterliegt, als etwas „Dämonisches" auf, das in dem Maße zerstörerisch wirkt, wie der gestaltende Formwille des menschlichen Geistes *nicht* darauf einwirkt. Wie der Vf. selbst einräumt, bleibt dieser Begriff bei Jaspers im Einzelnen bestimmungsbedürftig (127). Er markiert den besagten Mangel als eine geschöpfliche Disposition – und insofern als ein Übel –, aus der dasjenige Böse, zu dem der Mensch im Vollzug seiner Freiheit gelangt, als Möglichkeit, jedoch nicht als zwangsläufige Realität folgt.

Die im Denken Schelers begegnende Erlösung, die Gott durch den Menschen findet, begegnet in anderer Gestalt bei Hans Jonas (91–118). In Anknüpfung an die Lehre vom „Zimzum" – der Selbstkontraktion Gottes – greift er auf eine Idee der jüdischen Kabbala zurück, derzufolge der zunächst unendliche Gott sich zusammenzieht, sich zurücknimmt, um dem Anderen seiner selbst – der Schöpfung – Raum zu geben. Damit ist Gott zunächst einmal entlastet von dem Vorwurf, für die Übel seiner Schöpfung *unmittelbar* verantwortlich zu sein. Doch bleibt eine *mittelbare* Verantwortlichkeit, insofern er das Risiko eingegangen ist, eine Schöpfung freizusetzen, die aus dem Ruder läuft (112). Und insofern Gott auf diese Weise seine Macht nicht nur zurückgehalten, sondern an die Schöpfung weggegeben hat, hat er sich in Abhängigkeit von ihr begeben. Darum stellt der Vf. die Verheißungs- und Hoffnungslosigkeit des Glaubens an einen solchen Gott fest (109). So wie Gott bei Scheler durch den Menschen Erlösung finde, bedürfe auch bei Jonas Gott des Menschen, um seine Macht – und somit seine Gottheit – wiederzuerlangen (98).

Die Beiträge zu Karl Jaspers (63–90) und Viktor E. Frankl (135–150) stellen hingegen Autoren vor, die darauf verzichten, die Übel dieser Welt zu erklären, und stattdessen dazu auffordern, deren Rätselhaftigkeit auszuhalten und zu ihnen in ein Verhältnis der Freiheit zu treten. Bei Jaspers sind es die „Grenzsituationen" des Lebens, die zugleich die Grenze des intellektuell Wissbaren ausmachen, angesichts derer der Mensch jedoch sein Menschsein realisiert. Denn seine Würde besteht gerade darin, sich auch noch zu dem verhalten zu können, worüber er selbst nicht verfügen kann. Und für Frankl geht diese Freiheit sogar so weit, dass er dem Menschen die prinzipielle Fähigkeit zuspricht, das, was objektiv eine Tragödie bedeutet, subjektiv in einen Triumph verwandeln zu können (146).

So zeugen die vorliegenden Beiträge auf sehr unterschiedliche Weise von dem, was Augustinus als „corruptio" der Schöpfung bestimmt. Und sie bestimmen den Menschen als ein Wesen, das durch Akte seiner Freiheit zu dieser corruptio ggf. in ein Verhältnis der – theoretischen oder auch praktischen – Freiheit zu treten vermag. Darin sind sie anschlussfähig an diejenige theologische Freiheitslehre, die v. a. von Thomas Pröpper und seiner Schule entwickelt worden ist. Zugleich stellen sie vor die theologische Aufgabe, die genannte corruptio im Lichte einer (Erb-)Sündenlehre zu lesen, welche sowohl die Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung als auch die Freiheit des Menschen wahrt. Zu bedenken ist aber auch eine Bemerkung, die der Beitrag zu Frankl abschließend eher beiläufig trifft: „dass menschliches Leben [...] (und vielleicht sogar das Leben insgesamt) immer auch Opfercharakter besitzt" (150). Der stärkste Beitrag, den nämlich A. Camus in der „Pest" zur Artikulation der Theodizeefrage formuliert hat, besteht nicht in der Schilderung des sterbenden Kindes, sondern in einer Bemerkung des Arztes Dr. Rieux: Dieser artikuliert nämlich im Sinne von Tillich und Frankl seine Würde als Person gerade in der Hinwendung zu denjenigen Pestkranken, die „im Voraus besiegt" sind und an denen sich die corruptio der Schöpfung austobt. Auf dieses Freiheitshandeln angesprochen, das ihn zur säkularen Gestalt eines Heiligen werden lässt, blickt er auf die Pestopfer, zu deren Lasten seine Heiligkeit erstrahlt. Und er stellt fest: „Ich fühle mich mit den Besiegten [frz. „victimes" – Opfer] enger verbunden als mit den Heiligen." Damit ist jede theoretische Theodizee an eine Grenze gelangt – es sei denn, sie weiß um einen Gott, der selbst in der Gestalt des Opfers in diese Welt eingegangen ist.

Bochum Gerd Neuhaus

Schmelter, Denis: **Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe.** Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen. – Marburg: Tectum 2012. 468 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–8288–2848–3

Denis Schmelters Diss. setzt sich, im Spannungsfeld zwischen erlebter (oftmals grausamer) Realität und dem Glauben an einen liebenden, gütigen, allwissenden und allmächtigen Gott, mit dem Sinn von Bittgebeten auseinander. Im Bittgebet, jenem „Ernstfall des Glaubens" (406), kulminieren „fundamentaltheologische Spitzenprobleme" (20), denn die Logik desselben hängt unmittelbar mit der Logik und der Verantwortbarkeit des je eigenen Gottesbildes zusammen. In Bezug auf einen fallibilistischen Realismus bzw. kritischen Rationalismus und das Non-Kontradiktionsprinzip nimmt S. sich der Herausforderung an, aufzuzeigen, dass ein Glaube an ein Handeln Gottes als Responsio auf die Bitte der Betenden zumindest nicht widervernünftig ist. Als stärkster Kontrahent begegnet ihm hierbei das Theodizee-Problem, welches den verlangten Rationalismus geradezu unendlich herauszufordern droht. Nicht ohne die aktuelle Relevanz jener Frage nach der Allmacht und Allgüte Gottes herauszustellen, scheint sich folgende Aporie herauszukristallisieren: Entweder ist Gott allmächtig, dann aber ist er angesichts des Leids in der Welt nicht allgütig, oder aber Gott ist allgütig, dann kann er aber keinesfalls allmächtig sein. Eine Kombination beider Charakteristika würde in einer leidfreien Welt resultieren. S.s Lösungsansatz zeigt sich wie folgt: „Naheliegend ist es daher, die Dissonanz durch Modifikation der Komponenten [Allmacht und Allgüte!] des theistischen Gottesbildes aufzulösen." (50)

Im Folgenden spielt S. mehrere Optionen durch, wobei er zu dem Ergebnis kommt, dass nur unter Modifikation des Allmachtsattributes ein zumindest nicht widervernünftiges Gottesbild zustande kommt. Hierbei hält der Autor zwar an der göttlichen Allmacht fest, vertritt jedoch die These, dass Gott, um dem Menschen eine echte und freie Liebesbeziehung (mit Gott) zu gewährleisten, „um eines höheren Gutes willen" (396 u. ö.) auf die Ausübung jener Allmacht oftmals verzichtet. Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen und die Sinnhaftigkeit und Gutheit dieses „daseinsaffirmative[n] Impuls[es]" (52) leuchtet unmittelbar ein, da irgendeine Existenz stets einen je höheren Wert hat als eine mögliche Nicht-Existenz. Weiterhin beabsichtigt S. anhand naturwissenschaftlich-philosophischer Exkurse nachzuweisen, dass alles dafür spricht, dass Gott dieses Universum, so wie es ist, sowie das daraus folgende menschliche Leben exakt so wollte, da bereits eine minimale Abweichung menschliches Leben verhindert hätte. Was aber ist schief gegangen, wenn ein guter Gott diese Welt genau so wollte, wie sie ist, und dabei so viel Leid und Ungerechtigkeit zu verzeichnen ist? Die Garantie echter Freiheit und Liebe ist es, aufgrund welcher Gott Kosten und Nutzen abwägen musste/muss und das Risiko eines Freiheits- und Liebesmissbrauchs immer wieder neu eingeht (*„logic-of-love-defense"*, 393 u. ö.). Der Vf. nimmt hierbei eine Charakterisierung Gottes vor, wie sie im *Open-View*-Theismus erfolgt, jener US-amerikanischen Denkschule, die eine „Offenheit Gottes" in zweifacher Hinsicht postuliert: Zum einen muss Gott offen für die Anliegen und Handlungen seiner Geschöpfe sein, will man von einer echten reziproken Gott-Mensch-Beziehung ausgehen. Zum anderen kann eine libertarische Willensfreiheit nur dann garantiert werden, wenn Gott zwar vorhersehend – nicht aber vorherbestimmend – durch „motivationales Locken" (320) handelt und somit aufgrund der kreatürlichen Freiheit die Zukunft eine offene, das heißt noch nicht bestimmte ist, in welcher Gott „durchaus ‚überrascht' werden [kann!], weil sich Entwicklungen ergeben können, die Gott zwar wissen könnte, wenn er es wollte, aber auf deren Kenntnis er verzichtet, gerade weil und solange er die Andersheit seiner willensfreien Partner bejaht." (72) Gott kann also lediglich insofern als „allwissend" bezeichnet werden, als sich sein vollkommenes Wissen auf bereits Aktualisiertes bezieht.

Bzgl. Potentiellem ist Gott lediglich eine bessere „Prognosekompetenz" (334) als den Menschen zu eigen.

Des Weiteren weist S. darauf hin, dass Bittgebete nur dann als sinnvoll gelten können, wenn die Betenden davon ausgehen können, dass ihr Gebet eine Veränderung in Gott bewirken kann, dieser das Gebet erhören kann und durch ihr Gebet eine Re-Aktion in Gott hervorgerufen wird, die ohne ihr Bitten ausgeblieben wäre. Beten wird somit als ein zutiefst personales Geschehen, als Vollzug der Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch verstanden. Hinsichtlich S.s These, dass Gott *„gelegentlich"* (66) Bittgebete erhört, drängt sich die Frage nach den Kriterien für dieses *Gelegentlich* auf. Warum erhört Gott manche Gebete und andere nicht? S. argumentiert mit der göttlichen Absicht, sein Handeln als ein zweideutiges, letztendlich nicht vorhersehbares sowie nicht manipulierbares aufrechtzuerhalten, um von einer echten und freiwilligen Liebe und einem authentischen Vertrauensvorschuss auf Seiten der Gläubigen sprechen zu können. Gottes Handeln kann deshalb kein kalkulierbares sein, es muss somit in einer „epistemischen Mehrdeutigkeit" enden: „Die im Gebet gepflegte Beziehung zwischen Gott und Mensch ist also [sic!] solche nur echt, wenn sie eben nicht funktionalisiert wird." (314)

Aufwendig leitet S. die personal dialogische Gott-Mensch-Beziehung in einem bibelexegetischen Exkurs her. Angefangen bei der Flucht aus Ägypten über die mosaische Gottesoffenbarung am Horeb bis hin zur messianischen Reich-Gottes-Botschaft weist S. das immer wiederkehrende Motiv der Reziprozität in Beziehung sowie der Garantie und Respektierung der Freiheit des Menschen nach, wobei S. zeigt, dass Gott sich in seinem „Heilsherrschen" (189) durchaus durch die Gebete seiner „Kinder" (211) beeinflussen lässt.

Soll das Bittgebet als „integraler Bestandteil eines interaktiven Kooperationsgeschehens" (302) gelten, so wird rasch einsichtig, dass sich die Sinnhaftigkeit von Bittgebeten angesichts eines unveränderlichen Gottes, wie ihn der „klassische Theismus" postuliert, nicht rechtfertigen lässt. In der Tradition des Open-View-Theismus begründet S. somit die Notwendigkeit eines wandelbaren Gottes. Wenn Gott vom Partner Mensch berührt wird, so setzt diese Berührung eine Fähigkeit zur Veränderung voraus. Verändern können sich jedoch nur jene göttlichen Eigenschaften, die in unmittelbarer Interaktion mit der Welt stehen, sein Wesen hingegen, das heißt Charakteristika wie Allgüte und Liebe, ist unveränderlich. Weiterhin kann nur dann sinnvoll von einem Wandel gesprochen werden, wenn es ein Nachher gibt, welches im Vergleich zu einem Vorher anders ist. Vorher und Nachher, es scheint offensichtlich, führen zu der Annahme, dass Gott als temporales Wesen begriffen werden muss.

Die Fragestellung nach der „rationalen Vertretbarkeit von Bittgebetserhörungen", bzw. der Bittäußerung im Gebet überhaupt, scheint gerade in den letzten Jahren eine Renaissance zu erleben, welche jedoch von einer pessimistischen Grundstimmung begleitet wird, die sich nicht selten in der Anstrengung ergeht, Bittgebete als naiv und bereits durch das bloße Erleben der Wirklichkeit in ihrem Sinn widerlegte Selbstgespräche des aufgeklärten, aber vereinsamten Homo sapiens des 21. Jh.s zu disqualifizieren.

Mit dem Open-View-Theismus nimmt sich S. jenes innovativen Prinzips der Veränderlichkeit und Berührbarkeit Gottes an, ohne das die Sinnhaftigkeit des (Bitt-)Gebets nicht aufrechterhalten werden kann. Mit S.s Werk liegt eine ausführliche fundamentaltheologische Studie vor, die weder einen Dialog mit der exegetischen Fachdisziplin noch mit den Naturwissenschaften scheut und die Leserin* in Teilen zwar auf „Umwege" in andere Disziplinen führt, jedoch immer wieder die Relevanz des Untersuchten im Hinblick auf das Bittgebet herausstellt.

Insgesamt ist S.s Werk von der Gott-*Mensch*-Beziehung dominiert, was durchaus verständlich ist, da hinsichtlich der anderen Mitgeschöpfe wohl kaum von Bittgebeten ausgegangen werden kann. Indem S. die Frage nach dem Übel in der Welt mit der Garantie der libertarischen Willensfreiheit und dem Willen „um eines höheren Gutes" beantwortet, bedient er sich einer Theodizee, die jedoch (bspw.) das Leid der Tiere nicht erklärt.

Weiterhin bleibt unklar, wie einerseits von einer Partizipation der Geschöpfe an der Entwicklung der Welt gesprochen werden kann, wenn S. andererseits zahlreiche Belege heranzieht, um die These, dass alles exakt so kommen musste, wie es kam, zu stärken. Dies würde bedeuten, dass Gott allein mit dem Menschen in ein dialogisch-partizipatorisches Verhältnis tritt, aber alles vor dem Menschen dagewesene Leben strikt monarchisch lenkte und somit auch alles ahumane Leben noch heute monarchisch lenkt, was allerdings bedeuten würde, dass Gott das Erdbeben in Japan, bei dem Tausende starben, eben doch wollte und den Hund, der das einjährige Mädchen tot beißt, ebenso gesteuert hat.

Hinsichtlich des Bittgebets stellt sich zu guter Letzt die Frage, was mit all jenen ist, die vom christlich-jüdischen Gott nichts wissen (können) und somit auch der Information beraubt sind, dass man ihn um etwas bitten muss, damit es geschieht.

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

Trotz der bestehenden Unklarheiten, die in sich bereits einen Ausblick auf weitere interessante Fragestellungen bieten und andeuten, in welche Richtung das von S. dargelegte Konzept vertieft erforscht werden kann, erachte ich S.s Werk als uneingeschränkt empfehlenswert. Eine vergleichbare Studie, die mittels einer Auseinandersetzung mit dem Open-View-Theismus die Diskussion um Möglichkeit und Status von Bittgebeten revitalisiert, liegt bisher nicht vor und diese ist es wert, aufgegriffen und weiter diskutiert zu werden.

Bamberg Julia Enxing

Interreligiöser Dialog

Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, hg. v. Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener. – Berlin/Boston, Mass.: De Gruyter 2012. (XII) 638 S. (Schleiermacher Archiv, 24), geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–022052–0

Der anzuzeigende Band bietet die Beiträge des IV. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, die entsprechend der thematischen Gliederung der drei Kongress-Sektionen „Aufklärung des Judentums, Aufklärung des Christentums" (I.), „Schleiermachers Sicht des Verhältnisses von Christentum und Judentum" (II.) und „Profile zwischen Romantik und Klassischer Moderne" (III.) angeordnet sind. Auf ein Register wurde ebenso verzichtet wie auf ein Autorinnen- und Autorenverzeichnis. Das Inhaltsverzeichnis ist über den Hyperlink http://d-nb.info/1001355075 der Deutschen Nationalbibliothek abrufbar. Dass sich die Schleiermacher-Gesellschaft dieses Themas annahm, war längst überfällig, wie die einschlägigen Arbeiten von Klaus Beckmann[1] und Matthias Wolfes[2] zeigen, die hier allerdings nicht mit einem eigenen Beitrag vertreten sind.

Die Beiträge zu „Schleiermachers Sicht des Verhältnisses von Christentum und Judentum", die sich u.a. mit seiner Stellungnahme zur Judenemanzipation (Hans-Martin Kirn), der fünften Rede „Über die Religion" (Arnulf von Scheliha), dem Alten Testament (Notger Slenczka), der Glaubenslehre (Christine Axt-Piscalar), seiner „‚Leben-Jesu'-Vorlesung" (Hermann Fischer), seinen Passionspredigten (Martin Ohst) und der Kirchengeschichte (Simon Gerber) befassen, lassen sich – wenn überhaupt – nur bedingt auf eine kritische *relecture* S.s ein. So konstatiert *Hans-Martin Kirn*, dass S. in der Emanzipationsfrage die Juden in ihrer Diversität und Alterität weder im religiösen noch im politischen Sinn anerkannt habe, während er einen „theologisch motivierten Antijudaismus" propagiert habe (211f). Ob es vor diesem Hintergrund allerdings noch sinnvoll wäre, weiterhin von S.s grundsätzlichem Plädoyer für die Judenemanzipation sowie für die Ausdifferenzierung von Religion und Recht in der bisher stattgehabten Selbstverständlichkeit der S.-Forschung auszugehen, wie sie Kirn und andere Autoren dieses Bandes ihren Überlegungen zugrunde legen, bliebe zu diskutieren. *Arnulf von Scheliha* verweist darauf, dass S.s Deutung des Judentums als „todte Religion" und „unverwesliche Mumie" in der fünften Rede „Über die Religion" als repräsentativ für S.s Sichtweise gelten kann (215). Diese Deutungen werden von Scheliha in den Rahmen jenes „theologische[n] Modernisierungsprogramm[es]" eingeordnet, welches S. in den Dienst seiner Apologie des Christentums gestellt habe (227). Die in der S.-Forschung und von Scheliha (227) vor dem Hintergrund dieses Programms sodann konstatierte Offenheit der „Reden" gegenüber einer „Pluralität der Religionen" verkennt jedoch, dass S. sich in innerprotestantischer Perspektive für die romantische Individualisierung der Religion ausspricht, nicht jedoch für eine dialogorientierte Theologie der Religionen, sodass die Anerkennung der jüdischen Religion auf diesem Weg auch nicht a posteriori zu gewinnen ist. *Notger Slenczka* gibt in seinem Beitrag über „Das Alte Testament als Problem des Kanonbegriffs" zu bedenken, dass es sich bei S.s religiösem Urteil in der fünften Rede um „Wesensaussagen" handele. Deshalb müsse die Feststellung, dass S.s Haltung gegenüber dem AT selbstverständlich auch von „Stereotypien" getragen sei, „die man heute unter dem label ‚Antijudaismus' rubrizieren würde", unter Vorbehalt gestellt werden (285). Slenczka bietet darin eine Lesart an, die auch von anderen Autoren aufgegriffen wird. So plädiert *Hermann Fischer* in seinem Beitrag „Jesus und das Judentum nach Schleiermachers ‚Leben-Jesu'-Vorlesung" dafür, S.s Deutung trotz der Verwendung des Begriffs „antijüdisch" nicht als „Antijudaismus" zu diskreditieren, sondern als einen Beitrag zu einem Bewusstsein von Unterschieden zu verstehen (324). Insofern ist es nur stringent, dass Fischer – unter Verweis auf den Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 – die Frage, „ob Schlei-

[1] *Die fremde Wurzel.* Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 85), Göttingen 2002.

[2] *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft.* Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 85/I u. II), Berlin 2004; „Schleiermacher und das Judentum. Aspekte der antijudaistischen Motivgeschichte im deutschen Kulturprotestantismus", in: *Aschkenas.* Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 14 (2004), 485–510.

ermachers Konzeption eine Variante dessen darstellt, was in den letzten drei Jahrzehnten unter dem Stichwort ‚Antijudaismus' in der christlichen, besonders in der protestantischen Theologie diskutiert worden ist", für „anachronistisch" hält (322). Die Hinweise auf das vermeintliche Lamentieren über Antijudaismus (*Martin Ohst*, 361) und auf den Rheinischen Synodalbeschluss (*Hermann Fischer*; *Simon Gerber*, 390 mit dem Verweis auf die dazu immer noch treffenden Erwägungen der Bonner und Münsteraner Theologieprofessoren in der epd-Dokumentation 1980 [Nr. 42] sowie der Bemerkung, dass eine selbstkritische Betrachtung „mancherlei judenfeindliche[r] Garstigkeiten in der Geschichte der christlichen Kirche" keiner ‚Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden' bedurft hätte) lassen vermuten, dass der wirkmächtigste Theologe des 19. Jh.s die protestantische Identität durch seine „Meisterschaft" (310) in weiten Teilen so einschneidend geprägt hat und immer noch bestimmt, dass auch eine hermeneutische Neubesinnung der Theologie nicht zu einer kritischen Revision S.s führen kann. Die materialreichen Beiträge der zweiten Sektion sind zudem dann von Interesse, wenn sie einen Einblick in die S.-Rezeption gewähren wie etwa *A. v. Scheliha*, der nicht nur „Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum in der fünften Rede ‚Über die Religion'" thematisiert, sondern ebenfalls „ihre Rezeption bei Abraham Geiger".

In der ersten Sektion besticht u. a. eine Reihe von Beiträgen zur „Aufklärung des Judentums". *Ingrid Lohmann* zeigt in ihrem Aufsatz „Jüdische Identität zwischen Vernunft und Verbürgerlichung" u. a. am Beispiel der 1778 gegründeten Berliner jüdischen Freischule, einem „Hauptprojekt aufklärerischer Reform und Modernisierung", wie das moderne Bildungsdenken die Angehörigen der jüdischen Bevölkerung herausforderte. Vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass sich die jüdisch-deutsche und die christlich-deutsche Spinozarezeption von Anfang an unterschieden hätten, bietet *Ursula Goldenbaum* einen überaus kenntnisreichen Einblick in die jüdischen Forschungen zur Spinozarezeption, der sie zu einem neuen Blick auf die Ergebnisse des Pantheismusstreits führt, dass nämlich Mendelssohns Spinozaverständnis das seiner Zeitgenossen weit überragt hätte (61).

Der dritte Teil des Bandes überzeugt konzeptionell nicht nur durch die Heterogenität der Beiträge, sondern auch in deren jeweiliger Bezugnahme u. a. auf David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und Albrecht Ritschl, Hermann Cohen, Julius Wellhausen, Max Weber, Leo Baeck sowie Adolf von Harnack (*Ekkehard Mühlenberg* berücksichtigt hier zwar Kinzigs einschlägige Monographie *Harnack, Marcion und das Judentum* [2004], aber keine weiteren kritischen Lesarten). *Jan Rohls* Anmerkungen zu „Mendelssohn, Schubring und Schleiermacher" zeigen, dass ein Beitrag zum Thema „Oratorium und Theologie" in einem solchen Band nicht fehlen sollte. Indem Rohls zudem darauf verweist, dass Julius Schubring sich entgegen seinem theologischen Lehrer S. nicht für die Abwertung des AT entscheidet, kann er den in der zweiten Sektion aufgeworfenen Diskurs aufgreifen und darin die Rezeptionsgeschichte zu S. bereichern (465ff).

Während die Beiträge der zweiten Sektion einen interessanten Einblick in die Sichtweise der deutschen S.-Forschung auf S.s Auseinandersetzung mit dem Judentum gewähren, stellen die Beiträge der ersten und dritten Sektion in ihrer Vielschichtigkeit eine Bereicherung des jeweils verhandelten Themenfeldes dar.

Berlin Matthias Blum

Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue, hg. v. Marianne Moyaert / Didier Pollefeyt. – Leuven: Peeters 2010. 186 S. (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 40), pb. € 28,00 ISBN: 978–90–429–2236–5

Der Sammelband[1] ist eine Würdigung von *Nostra Aetate* 4 als bahnbrechendes Dokument für die Beziehungen zwischen Juden und Christen; denn dass dieser Konzilstext Wirkung über die römisch-katholische Kirche hinaus zeitigte, ist unbestritten. Zugleich wird eine Bestandsaufnahme des Erreichten vorgelegt und die Aufgabe, Israel als Volk der bleibenden Erwählung Gottes im Rahmen insbes. katholischer Theologie zu denken, vorangebracht. Unschwer ist als Subtext der Beiträge die Sorge auszumachen, dass die Bedeutung von NA 4 in gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Diskursen gemindert wird, was umso befremdlicher ist, da Johannes Paul II. an der bindenden Gültigkeit keinen Zweifel gelassen hat. Es ist wenig erstaunlich, dass der Titel des Sammelbandes ein Wort dieses Papstes aufnimmt, dessen Bedeutung für den katholisch-jüdischen Dialog man nicht überschätzen kann.

[1] Moyaert, Marianne / Pollefeyt, Didier, Introduction: The covenant never revoked: remembering the conciliar courage to dialogue, 1–12; Lamberigts, Mathijs / Declerck, Leo, Vatican II on the Jews: a historical survey, 13–56; Pawlikowski, John T., Reflections on covenant and mission: forty years after Nostra aetate, 57–91; Schoon, Simon, "The new people of God": a Protestant view, 93–116; Meyer, David, Nostra aetate: past, present, future: a Jewish perspective, 117–132; Boys, Mary C., The Nostra aetate trajectory: holding our theological bow differently, 133–157; Moyaert, Marianne / Pollefeyt, Didier, Israel and the church: fulfillment beyond supersessionism?, 159–183.

Nach einer kurzen Einführung der Hg. findet sich eine Darstellung des geschichtlichen Werdens des Dokumentes im Verlauf seiner verschiedenen Entwicklungsstufen während des Konzils. Gewiss ist zu sagen, dass diese Geschichte schon mehrfach beschrieben wurde, aber den Autoren gelingt es, auf begrenztem Raum eine umfängliche Darstellung zu bieten, die auch den Voten der orientalischen Konzilsväter Platz gibt. Es wäre u. U. an der Zeit, diese letztgenannten Beiträge neuerlich zu untersuchen, da sich gegenwärtig in einigen Entwürfen palästinensischer Theologie unverhohlener Antijudaismus findet. Der Beitrag von *J. Pawlikowski* ist im Kontext des Konfliktes über das Papier *Reflections on Covenant and Mission* von 2002 zu lesen. Es entfachte „a firestorm in sectors of the Catholic Church" (57). Nach P. lag diesem Konflikt nur vordergründig die Frage nach der Evangelisation von Juden zu Grunde. Vielmehr ging es um den Ausbruch einer grundsätzlichen Debatte um die Interpretation und Gültigkeit von NA und einer daraus erwachsenen neuen theologischen Reflexion, die dem Anspruch von NA 4 gerecht wird. P. sieht die Gefahr einer Abwertung des Konzilstextes zu einem zeitbedingten politischen Text ohne wirkliche Relevanz für den Glauben und das Leben der kath. Kirche. Dagegen plädiert er für einen innertheologischen transdisziplinären Diskurs, um die Sonderheit von Kirche und Israel tiefer zu durchdringen und so das theologische Fundament von NA weiter auszubauen.

S. Schoon liest NA aus protestantischer Sicht und zeigt dabei Nähen und Differenzen auf. Allerdings liegt der Wert dieses Beitrags fast eher auf einem anderen Gebiet. Wie es S. gelingt, auf wenigen Seiten die wichtigsten protestantischen Positionen darzustellen und gleichzeitig theologische Konzepte zu entwerfen, darf schon als außerordentlich bezeichnet werden.

Eine jüdische Stimme kommt mit *D. Meyer* zu Wort. Er würdigt die Erklärung als einen mutigen Schritt vorwärts, benennt aber gleichwohl bleibende Problemfelder, die er nicht zuletzt in der Gotteslehre sieht. Sein Beitrag verweist aber auch auf ein kommunikatives Problem. Er findet viele kirchliche Äußerungen über Juden, gelinde gesagt, befremdlich. Gewiss ist manches der Redeform solcher Dokumente geschuldet. Allerdings wird auch von ihm übersehen, dass es sich dabei nicht um gleichsam objektive Aussagen über Juden und Judentum handelt, sondern um solche, die beschreiben bzw. festlegen, was Juden und Judentum für die Kirche bedeuten. Dass Israel bleibend das Volk der Erwählung ist, ist z. B. eine Aussage, die für Juden selbstverständlich ist. Dieselbe Aussage hat aber in einer christlichen Kirche nach den Jahrhunderten der antijüdischen Verblendung einen ganz anderen Klang. Unbeschadet dieser Differenz hat M.s Mahnung zu einer Sorgfalt nicht zuletzt in der Sprache innerhalb des Dialogprozesses ohne jeden Zweifel ihre Berechtigung.

Abgeschlossen wird der Sammelband durch einen äußerst luziden Beitrag. Es ist den Autoren darum zu tun, die Problematik der theologischen Rede über Juden und Judentum aufzuzeigen, die sie darin sehen, dass einerseits explizit die Ansätze von NA vertreten werden, andererseits aber ältere Deutungsmodelle in gleicher Weise tradiert werden. Als besonders hartnäckig sehen sie dabei die Substitutionslehre an. Sie unternehmen den Versuch, diesen theologischen Konflikt im Werk von Joseph Ratzinger nachzuzeichnen, wo sie ihn geradezu exemplarisch vorzufinden glauben. Der Wert dieser Analyse wird freilich dadurch gemindert, dass sie weder der jeweiligen Redeform noch dem historischen Kontext genügend Beachtung schenken.

Das Vorwort endet mit dem Satz: „Forty years after *Nostra Aetate* there still remains much work to be done." (12) Dies gilt gewiss. Der vorliegende Sammelband hat seinen Teil zu dieser notwendigen Arbeit beigetragen.

Berlin Rainer Kampling

Herzgsell, Johannes, SJ: **Das Christentum im Konzert der Weltreligionen**. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog. – Regensburg: Pustet 2011. 599 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–7917–2385–3

Die vielversprechende Habil.schrift des Münchener Theologen und Religionsphilosophen Johannes Herzgsell SJ widmet sich dem Platz des Christentums unter den religiösen Strömungen der Welt. Schon vor der Lektüre fällt auf, dass die Struktur des Werkes sehr kleingliedrig ist. Die fünf Gliederungsebenen sind aber nicht vergleichbar. So hat z. B. das Kap. 3.3.2. insgesamt eine halbe Seite, während Kap. 4.4.4.1.2. mit neun Seiten zu Buche schlägt. Auch das durchweg linksbündige Inhaltsverzeichnis erschwert die Orientierung ein wenig.

Die Arbeit besteht aus vier Teilen, die alle unabhängig voneinander verständlich sind.

Im ersten Teil (23–187) führt der Autor in die fünf Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam ein. Dabei nimmt er eine radikale Außenperspektive ein und beschreibt unvoreingenommen die theologischen Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition, eingeschlossen das Christentum, das deutlich detaillierter dargestellt wird als die anderen vier. Der umfassende zweite Teil (188–375) versucht den konkreten Vergleich zwischen den fünf Religionen. Auf fast 200 Seiten sucht der Autor aus einer christlich-theologischen Perspektive Divergenzen und Konvergenzen zwischen den verschiedenen Welt- und Jenseitsdeutungen der fünf Weltreligionen. Dabei scheinen für ihn die Konvergenzen zu überwiegen, etwa in Fragen zur letzten Wirklichkeit, zur Natur des Menschen oder zum Sinn der Geschichte. Der dritte und kürzeste Teil des Werkes (376–448) unternimmt den Versuch, in allen fünf Traditionen dieselben Wesenszüge von ‚Religion' aufzufinden. Im letzten Teil

(449–582) will der Autor dann die Überlegenheit der Lehre des Christentums über die anderen, weniger heilsbedeutsamen Weltreligionen untermauern.

Während der erste Teil noch alle fünf Weltreligionen relativ gleichwertig behandelt, nimmt der Anteil der nicht-christlichen Religionen im Laufe des Buches ab, bis sie im vierten Teil nur noch als negatives Gegenstück zum Christentum auftauchen. Die Außenperspektive des ersten Teiles wird im Laufe des Buches durch eine christliche Überzeugung ersetzt. Das ist durch die theologische Vorbildung des Autors verständlich, obwohl der Rez. die erstere Perspektive bevorzugen würde. Das Bemühen des Autors, diese umfassende Darstellung in Buchform zu fassen, bleibt unbestreitbar. Seine Basis, insbes. in den ersten beiden Teilen, besteht aber grundsätzlich aus Lexikonartikeln und älteren Einführungswerken wie Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen* von 1984 oder Helmut Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen* von 1985. Neuere Fachliteratur wird selten benutzt. Ab und zu werden Quellen eingebracht, diese jedoch oft aus alten deutschen Übersetzungen, wie eine kommentierte Koranübersetzung von 1960 oder die Bhagavadgita von 1955. Die Literaturliste besteht auch sonst fast ausschließlich aus deutschsprachigen Werken und enthält wenige nicht-christliche Autoren. Der Autor hat sich wenig darum bemüht, die Religionen außerhalb ihrer jahrhundertealten theologischen Traditionen zu betrachten. So bleiben aktuelle Diskurse um die Religionen unbeachtet und auch ihre konkreten Erscheinungsformen in der gegenwärtigen Welt werden ausgeblendet. Das Christentum ist von dieser Charakterisierung weitgehend ausgenommen, denn hier kennt sich der Autor als Insider besser aus. Allerdings fehlt eine angemessene inner-christliche Differenzierung. Der Autor beschreibt oft katholische Dogmen und Formen als die christlichen, ohne zu erwähnen, dass protestantische und orthodoxe Christen oftmals andere theologische Positionen einnehmen.

Der vierte Teil des Buches, so der Autor, „orientiert sich sehr stark an der Darstellung des Problems [der Religionsphilosophie] bei Perry Schmidt-Leukel" (450, Anm. 621). Nachdem der Autor auf den S. 449–453 sechs Mal Schmidt-Leukels Unterscheidung zwischen Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus anführt, weisen auf den 117 folgenden Seiten nicht weniger als 149 Fußnoten (fast die Hälfte aller der in diesem Teil gesetzten Fußnoten) direkt oder indirekt auf das 2005 erschienene Werk *Gott ohne Grenzen* von Schmidt-Leukel hin. Der Eigenanteil des Autors für diesen Teil scheint lediglich die Kritik an Schmidt-Leukels Plädoyer für einen christlichen Pluralismus zu sein – d. h. an seiner Anerkennung anderer Religionen als gleichwertig in der Heilsbedeutsamkeit. Der Autor plädiert nämlich für einen Inklusivismus; er erkennt die Heilsbedeutsamkeit der anderen Religionen an, möchte diese aber nicht auf der gleichen Stufe wie das Christentum sehen, da letzteres auf einer unvergleichbar höheren Stufe stehe. Seine Argumente sind nachvollziehbar, es bleibt dem Rez. aber unklar, inwiefern diese Schlussfolgerung wirklich einen Beitrag zum interreligiösen Dialog leisten kann, wie der Untertitel des Buches verspricht. Das andere Versprechen im Untertitel, einen Beitrag zum interreligiösen Vergleich zu bieten, löst das Buch jedoch zweifelsfrei ein.

Erfurt Sebastian Rimestad

Pluralistische Religionstheologie und Mission, hg. v. Polykarp Ulin Agan SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 2011. 190 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 94), kt € 19,80 ISBN: 978–3–8050–0578–4

Dieser Band, der auf eine Tagung des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts und der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin im Oktober 2010 zurückgeht, will „die Frage aufwerfen, wie das christliche Selbstverständnis und dessen Identität unter den Bedingungen des religiösen Pluralismus weiterhin gefördert und neu definiert werden können, andererseits aber auch eine kritische Würdigung der pluralistischen Religionstheologie leisten" (8).

Vielleicht sollte man die Lektüre mit dem letzten Beitrag beginnen. Der Indologe *Heinz Werner Wessler* erinnert unter Verweis auf Paul Hacker und Axel Michaels daran, dass die Idee des Inklusivismus keine Schöpfung des II. Vatikanischen Konzils ist, sondern eine „indische Denkform". Schon in der Bhagavadgita sagt Krishna über sich: „Ich bin es, der das gläubige Zutrauen als unerschütterliches einem jeden zuteilt." (7,21) Diese Position hat in Indien allerdings keinen Dialog oder Religionsfrieden befördert, sondern ging stets mit einem hohen Maß an interreligiöser Polemik und Streit einher.

Auch der vorletzte Beitrag von *Joachim Georg Piepke*, Leiter des renommierten Anthropos Instituts und Rektor der Hochschule St. Augustin, belegt, dass eine Vereinnahmung der eigenen Religion durch inklusivistische Avancen einer anderen Religion kaum auf Gegenliebe stößt. Denn P. beteuert zwar: „Ich habe selten so gute und ausführliche Glaubensgespräche geführt wie mit den Mães und Pais de Santo und ihren Filhas de Santo" der afro-brasilianischen Kulte (168), kommt dann jedoch zu dem überraschenden Schluss, dass „ein gemeinsamer Verstehenshorizont mit dem christlichen Welt- und Gottesbild nicht [...] möglich" sei (167). Wieso das? Weil sich die Afro-Brasilianer erlauben, das christliche Glaubenssystem in derselben Weise zu interpretieren wie das eigene: So wie die Priester des Candomblé in der Trance Kraft von den Geistern erhielten, würden die katholischen Priester magische Kraft von ihrem ‚Geist' empfangen. Diese Interpretation zeigt, dass inklusivistische Argumentationsstrategien mit Leichtigkeit umgekehrt werden können. Doch habe ich dann das Recht, den Dialog für gescheitert zu erklären?

Der Fundamentaltheologe *Peter Knauer* wendet gegen jede Art von Inklusivismus überzeugend ein, dass sich die Wahrheit von Religionen nicht in Elemente zerlegen lässt: „Wenn die katholische Kirche ihnen nur Teilwahrheiten zuerkennen wollte, könnte dies von anderen Religionen mit einigem Recht als Geringschätzung angesehen werden." (93f) K. plädiert stattdessen für einen „Interiorismus", d. h. die Auffassung, dass Christus auch in den anderen Religionen verborgen bereits am Werk sei (96) und damit der innere Schlüssel zum Verständnis jeder Religion sei. Dem Leser drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass der Interiorismus auch eine Spielart des Inklusivismus ist.

Das Gemeinsame der Religionen ist doch wohl weniger *in* den Religionen als *jenseits* der Religionen zu suchen. Der Fundamentaltheologe *Heino Sonnemans* erinnert daran, dass der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu in der Verkündigung des *kommenden* Reiches Gottes besteht (76). „Die vielen Religionen zielen also auf eine einzige ‚letzte Wirklichkeit'" und „es erscheint ferner völlig evident, dass die Eine Wirklichkeit nicht nur viele Namen hat, sondern auch auf vielen Wegen erreichbar ist bzw. dass Menschen sich ihr auf sehr vielen Wegen zu nähern versuchen" (64).

So betont auch der Ökumeniker *Bertram Stubenrauch*, dass die anderen Religionen in ihrem Absolutheitsanspruch zu respektieren sind. „Das Christentum vermag den letzten Ernst anderer Religionen zu würdigen, weil auch dort in der Weise des Gehorsams, den ihr Absolutheitsanspruch fordert, Lebensentscheidungen getroffen und bis in den Tod hinein durchgetragen werden, um der Transzendenz Gottes irdische Geltung zu verschaffen." (133) Die christliche Theologie suche in den anderen Religionen nicht nach Teilwahrheiten, sondern verweise in der Nachfolge Jesu auf die zukünftige „Messianisierung der einen Menschheit". Darin liege dann auch die missionarische Dimension der eschatologisch ausgerichteten christlichen Verkündigung begründet, die ‚*mit* den Religionen den *einen* Gott *aller* Menschen bezeugt' (vgl. 134).

Auf dieser Linie weist der Münsteraner Religionstheologe *Perry Schmidt-Leukel* darauf hin, „dass jede ‚Inkarnation' des Transzendenten im Endlichen zwangsläufig hinter der Unendlichkeit der transzendenten Wirklichkeit selbst zurückbleibt" (51). Das Christentum ist durch den Glauben an die Transzendenz Gottes und sein kommendes Reich von seinen eigenen Voraussetzungen her in der Lage, sich selbst zu relativieren und in einer lernbereiten Haltung auf andere Religionen zuzugehen. Ein solcher Dialog verdient im Gegensatz zu den inklusivistischen Varianten wirklich seinen Namen: Er erkennt, was in anderen Religionen Gottes Heilsherrschaft fördert, ohne es als defizitär bestimmen zu müssen. Er entdeckt in ihnen Wege, die eine kreative Integration in den eigenen Glauben ermöglichen und ihn bereichern. So befreit sich der interreligiöse Dialog von der Pose herablassender Duldung und nimmt eine Haltung positiver Wertschätzung und Adaption ein. Mission kann damit unter Berufung auf das Konzept der *missio dei* und anknüpfend an eine Definition Stanley Samarthas, des langjährigen Leiters der Dialog-Abteilung des ÖRK, als „Gottes anhaltendes Wirken durch den Geist, um der Schöpfung in ihrer Gebrochenheit aufzuhelfen, die Zerstückelung der Menschheit zu überwinden und den Riss zwischen Menschheit, Natur und Gott zu heilen" (52), verstanden werden.

Der Leser, der bei den theologisch und philosophisch anspruchsvollen Argumentationsgängen dieser Beiträge den Überblick zu verlieren droht, mag in den Stoßseufzer *Stanislaw Kusmierzs* einstimmen wollen, dass „bei den Diskussionen um die Pluralität der Religionen [...] die Dialogphilosophie von Martin Buber" verloren zu gehen droht (118). Ein ernst gemeinter Dialog sollte ohne Präjudizien und auf gleicher Augenhöhe zwischen den Partnern stattfinden. Es geht nicht darum, dem Anderen verborgene Wahrheiten in seiner Religion nachzuweisen, sondern „der Dialogpartner muss in die Erfahrung des anderen eintauchen und versuchen, die Erfahrung von innen zu verstehen" (120).

Wesel Rainer Neu

Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2010. 153 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76966–4

Islam und Moderne scheinen bis heute ein kaum zu vereinbarender Gegensatz zu sein. In Wahrheit befindet sich die gesamte islamische Welt seit Langem inmitten von Prozessen und Konflikten, die für die Moderne typisch sind. Der aktive Widerstand gegen die Moderne in Form des Fundamentalismus ist dabei nur eine Facette unter vielen.

Der vorliegende Band, der auf eine Ringvorlesung an der Univ. Paderborn im Sommersemester 2009 zurückgeht, lässt namhafte Muslime aus verschiedenen Kontexten zu Wort kommen, die sich

den Herausforderungen der Moderne öffnen und konstruktiv stellen. Drei Beiträge widmen sich modernen Zugängen zum Koran, vier Beiträge modernen Zugängen zur Scharia. Auf jeden muslimischen Beitrag folgt eine Replik des christlichen Hg.s, auf die entweder der jeweilige Vf. oder ein anderer Muslim aus dem Autorenkreis nochmals mit einer Duplik reagiert. Auf diese Weise werden nicht nur kritische Anfragen und Würdigungen an die jeweiligen Beiträge gerichtet, sondern wird der Leser/die Leserin zumindest ein Stück weit mit in den Dialog hineingenommen und werden wechselseitige Lernprozesse eröffnet.

Der schiitische Theologe und Religionsphilosoph *Muhammad Modjtahed Schabestari* aus dem Iran plädiert in seinem Beitrag unter Bezugnahme auf die moderne Sprachphilosophie und Sprechakttheorie für eine von dogmatischen Voraussetzungen freie Koranhermeneutik (vgl. 16ff). Der Koran ist unter diesen Voraussetzungen nicht mehr unmittelbares Wort Gottes, sondern prophetischer Sprechakt. Der Koran ist demnach nicht selbst die Offenbarung, sondern „die Frucht der Offenbarung" (23) und verliert in der Schlussfolgerung Schabestaris damit auch den Unbedingtheitscharakter. Damit stellt S. nicht nur ein grundlegendes Dogma der islamischen Tradition in Frage, sondern fordert auch *Klaus v. Stosch* zum Widerspruch heraus: Zum einen sei es durchaus denkbar, dass das Unbedingte im Sprechakt des Korans oder eben in realsymbolischer Form in einem Menschen mit dem Bedingten in Beziehung tritt, zum anderen verlagere S. das hermeneutische Problem lediglich. Auch die muslimische Hg.in setzt hier ihre Kritik an, hält seinen Ansatz im Ganzen aber doch für einen zukunftsweisenden Weg, der kritisch weiterzuverfolgen sei (vgl. 28f).

Der junge Münsteraner Prof. für Islamische Religionspädagogik *Mouhanad Khorchide* geht nicht so weit wie Schabestari, wendet sich aber ebenso dezidiert gegen eine wortwörtliche Interpretation des Korans. Das Besondere seines Ansatzes, den er „humanistisch" nennt, ist, dass er hermeneutische Kriterien und Maximen benennt wie: Gerechtigkeit, Wahrung der menschlichen Würde, Freiheit und Gleichheit aller Menschen, soziale und ethische Verantwortung des Menschen. Wie er diese Maximen begründet, bleibt jedoch unklar. V. Stosch ist zuzustimmen, wenn er darauf verweist, dass mit diesen doch sehr allgemeinen Maximen „allenfalls einige Mindeststandards handlungsleitender Normen" ausgewiesen sind (54). Die Rechts- und Religionswissenschaftlerin *Hamideh Mohagheghi*, die in Paderborn lehrt, macht Khorchide gegenüber den Vorrang des Gemeinwohls vor dem individuellen Wohl geltend (vgl. 56).

Sie selbst konkretisiert ihren Ansatz an der Frage nach dem Verhältnis des Islam zur Gewalt. Am Beispiel von sechs Koranversen, die Gewaltanwendung gegen „Ungläubige" legitimieren, macht sie unter Bezugnahme auf namhafte schiitische Exegeten klar, dass der Koran mit „Ungläubigen" nicht pauschal Andersgläubige meint, sondern „jemanden, der ungerecht ist, Unheil stiftet und die *erkannte Wahrheit* im Interesse der eigenen Begierden und Vorteile leugnet" (63). Der Koran erlaube damit die Anwendung von Gewalt nur als letztes Mittel der Selbstverteidigung und der Abwehr eines größeren Übels (vgl. 65). Zudem sei die Lebensweise Muhammads „kein ‚absolutes Modell' und kein ‚Gesetz', sondern eine Orientierungshilfe" (71).

Der Islamwissenschaftler und Publizist *Tariq Ramadan*, einflussreiches wie umstrittenes Vorbild für viele junge Muslime in Europa, versucht in seinem Beitrag die Vereinbarkeit von Scharia und den Werten der Aufklärung zu erweisen. Wie Khorchide verweist er auf die klassischen Ziele der Scharia, aus denen er die universellen Werte wie Freiheit, Gleichheit, Menschenwürde ableitet (vgl. 88f). So könne man von unterschiedlichen Wurzeln her zu demselben Ziel gelangen. Khorchide dagegen bezweifelt, ob die Ableitung von Freiheit und Gleichheit so ohne weiteres aus den klassischen Prinzipien der Scharia möglich ist (96).

Der türkische Hadithwissenschaftler *Ali Dere* widmet sich in seinem Beitrag dem Verhältnis von Schrift, Tradition und Vernunft im Islam und fordert über die traditionellen islamischen Methoden der Hadithkritik hinaus auch die Rezeption moderner westlicher Methoden der Textauslegung (vgl. 108). V. Stosch genügt die historische Rückfrage jedoch nicht, sondern er fordert die Vernunftgemäßheit der Hadithe ein (vgl. 112).

Der bosnische Koranwissenschaftler *Enes Karić* versucht zu zeigen, dass der Säkularismus liberaler Demokratien durchaus mit dem Islam vereinbar ist und sogar Chancen bietet (vgl. 118f). Religion in der säkularen Gesellschaft hat *„nur eine moralische Bedeutung* und nicht eine rechtliche" (123). Gerade in der Moral und in der Glaubenspraxis aber sieht er das unveränderliche Wesen des Islam.

Die Hg.in schließt mit einer Abhandlung zur Stellung der Frau und macht unmissverständlich klar, dass im Koran eine rechtliche Ungleichheit der Geschlechter festzustellen ist (vgl. 136). Sie führt diese auf die zeitbedingten patriarchalen Gesellschaftsstrukturen zurück, die sich im Koran widerspiegelten (vgl. 134). Aus der gleichen moralischen Verantwortlichkeit der Frauen jedoch, die im Koran ebenso deutlich sei, folgert sie die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau.

Der Sammelband macht deutlich, dass es an vielen Orten der islamischen Welt interessante theologische Reformansätze gibt. Viele dieser Ansätze befinden sich noch in einem Suchprozess, der interreligiöse Dialog kann dabei zu Klärungen beitragen und neue Impulse für alle Seiten setzen. Ein Manko des Bandes ist, dass bisherige Dialogprozesse und -ergebnisse praktisch nicht rezipiert oder reflektiert werden. Insofern ist der Anspruch der Hg., mit dem Buch „erste Türen für den islamisch-christlichen Dialog" (7) zu öffnen, vermessen – die Türen sind längst offen und dieses Buch leistet nur einen weiteren wichtigen Schritt neben vielen anderen.

München Andreas Renz

Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices, hg. v. Reimund Bieringer / David J. Bolton. – Leuven / Walpole, MA: Peeters 2011. (VI) 218 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–90–429–2391–1

Der Grundstock der vorliegenden Aufsatzsammlung geht auf ein Forschungsseminar zurück, das die Kath. Fak. der Univ. Leuven im März 2007 veranstaltet hat. Das über weite Strecken gut lesbare und über den universitären Diskurs hinaus verständliche Buch beleuchtet theologische Versöhnung und interpersonale Versöhnungspraktiken in den drei „abrahamitischen" Religionen. Ein zweiter Teil des Buches geht auf säkulare und philosophische Konzeptionen von Versöhnung und ihr Dialogpotential zur Verständigung der Religionen ein. Der Band ist so konzipiert, dass durch Repliken auf jeden Beitrag eine konstruktive theologische Diskussion bereits innerhalb des Buches stattfindet.

Die Hg. wollen im Hinblick auf alle Beiträge zusammenfassend diese These erhärtet wissen: „Representatives of all three faiths highlight God's unconditional love, even in the face of human wrongdoing." (5) So richtig diese Auffassung erscheint, so generalisierend ist sie. Es drängen sich sofort kritische Rückfragen auf: Welchen Stellenwert hat Gottes bedingungslose Liebe in den jeweiligen Religionen? Mindestens im Quervergleich zwischen Islam und Christentum scheint diese Frage angebracht und die beiden großen Studien zu 2Kor 5 im Band weisen selbst schon auf die Brisanz dieser und anderer Anfragen hin.

Doch lassen wir zunächst die Beiträge selbst sprechen: Einen starken Auftakt bilden die beiden ersten Artikel zur Versöhnung im Judentum. Bestechend in Klarheit und Praxisnähe arbeitet *Adele Reinhartz* „Schritte der Versöhnung" anhand der Liturgie von Yom Kippur sowie der Jonah-Geschichte heraus. "The first step is acknowledgement of transgression [...]. Such acknowledgement is followed by sincere repentance: admitting transgression towards God, asking forgiveness of one's neighbor, and experiencing regret for one's behavior. This step on our part requires a counterstep on the part of the one against whom one has transgressed, namely forgiveness. With this step harmony is restored." (10) Diesen Dreischritt exemplifiziert R. anhand der Liturgie von Yom Kippur sowie einer versöhnungstheologischen Auslegung der biblischen Jonah-Geschichte. Eine interessante theologische Kontroverse um die Auslegung der Jonah-Geschichte entzündet sich durch die anschließende Replik durch *Didier Pollefeyt*. "The central issue becomes a question of forgiveness and reconciliation between Jonah and God." (31) P. lädt dazu ein, die Geschichte aus der Perspektive eines angefochtenen Gläubigen zu lesen, der vielleicht gar nicht möchte, dass den sündigen Menschen einfach vergeben wird. Dann ginge es in der biblischen Geschichte nicht allein um Gehorsam, sondern es würde eine Stimme hörbar, die aus der Perspektive der Opfer spricht. "This is provocative: a God who is so willing towards the perpetrators and so demanding and even harsh towards the victim." (33) Gerade im Post-Holocaust-Diskurs darf der Druck zur Vergebung nicht stets den Opfern auferlegt werden. Haben sie kein Recht auf Nichtvergebung? Haben sie möglicherweise sogar ein Recht darauf, keine Umkehr der Täter zu wünschen, damit sie nicht zur Vergebung genötigt werden? Dürfen sie – gegenüber dem Idealkonsekutiv von Schuldeingeständnis, Vergebung, Versöhnung – nicht im Stand des Grolls verharren dürfen? Und hätte eine solche Auffassung von unvollendeter oder nicht gelungener Versöhnung nicht ebenso biblische Anhaltspunkte (wie in der Jonah-Geschichte)? Wenn auch diese Fragen nicht bejaht werden, so werden sie zumindest genannt und erweitern damit den inner- und interreligiösen Versöhnungsdiskurs um einen verdrängten Gesichtspunkt.

Die christliche Perspektive auf Versöhnung wird in zwei Beiträgen beleuchtet, einem exegetischen zu 2Kor 5, 14–21 und einem biblisch-theologiegeschichtlichen (ausgehend von biblischen Impulsen und hinführend bis zu den Konzeptionen Anselms und Abaelards und ihrer jeweiligen Aussagekraft im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog). In seiner differenzierten exegetisch-wissenschaftlichen Betrachtung der Verwendungsweisen des griechischen Wortstamms von Versöhnung durch Paulus (im Quervergleich zu Matthäus, dem Makkabäerbuch und Platon) kommt *Reimund Bieringer* zu dem Ergebnis, dass nicht Gott, sondern der Mensch der Versöhnung bedürfe. "When Paul speaks about 'reconciliation to God' in 2 Cor 5:18–20 his focus is on the human side. In what he explicitly says, the emphasis is on the human need of God to be reconciled." (58) Die Wendung des Paulus „und er rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu" versteht B. effektiv, nicht imputativ. "God's action in not counting trespasses is a radical effective action, not a juridical fiction." (57) Offen bleibt, wie diese Annahme zu seiner anderen Überzeugung passt, dass Paulus mit seiner Wendung von der Nichtanrechnung der Schuld einen Mittelweg zwischen Vergebung und Vergessen gehe. An diesen Diskussionszusammenhang knüpft der zweite Teil des Beitrags von *Nico Schreurs* an, in dem das juridische Modell von Anselms Satisfaktionslehre dem humanistischen eines Abaelard gegenübergestellt und im Ergebnis letzteres für den Dia-

log der Religionen als hilfreicher angesehen wird: „No complicated vicarious satisfaction is needed; by sending his loving Son, God helps men and women to overcome their sins themselves." (71) Es bleibt nicht nur fraglich, ob evangelischerseits die nahtlose Linie von Abaelard über die Sozinianer bis in die Liberale Theologie (bes. A. Ritschl) so im 21. Jh. kritiklos nachvollzogen werden kann. (Zumindest müssten m. E. das optimistische Menschenbild und der fehlende Sündenbegriff thematisiert werden.) Fraglich ist bereits die Anselm-Ablehnung. Was ist dagegen zu sagen, dass bei Anselm Recht und Unrecht vor Gott nicht einfach gleichbedeutend sind und ein „Vergeben und Vergessen" ausscheidet? Auch wäre im Anschluss etwa an neuere Anselm-Deutungen (wie der Georg Plasgers) zu fragen, ob in der Sicht Anselms tatsächlich Gott versöhnt werden muss. Ist es nicht eher so, dass die Sünde des Menschen Gott im Hinblick auf sein Werk (nämlich den Menschen zur *beatitudo* zu führen) entehrt (und nicht im Hinblick auf seine Person)? Entsprechend der Präferenz eines humanistischen Versöhnungsansatzes fällt das zusammenfassende Urteil aus. Gottes Versöhnung mit dem Menschen in Jesus Christus ist entweder metaphysischer Referenzpunkt menschlichen Versöhnungshandelns oder Modell für stellvertretendes Handeln untereinander. "The insight that as Jesus took our place in a situation with no way out, so mediators should be given the chance to pave the way towards reconciliation." (74)

Auf dem Hintergrund der Diskussion um den juridischen Versöhnungsbegriff ist es interessant, die beiden folgenden Beiträge des Bandes zum Versöhnungsverständnis im Islam in den Blick zu nehmen. Denn nun kommt der Begriff der Gerechtigkeit ins Spiel. Nach *Zeki Saritoprak* verbindet sich der arabische Wortstamm von Versöhnung im Koran mit zwei Konnotationen, nämlich „piety and justice" (77). Auch nach islamischer Auffassung bedarf nicht Gott der Versöhnung. Wie ist die Interaktion zwischen Gottes Versöhnung und der Versöhnung zwischen Menschen zu verstehen? Wird jemand Gott gegenüber schuldig, etwa durch Übertretung von Geboten, so muss er Gott um Vergebung bitten (und darf sich der Vergebung gewiss sein). Durch einen seiner 99 Namen akzeptiert Gott die Buße des Menschen (selbst noch im letzten Moment). Wird ein Mensch einem anderen gegenüber schuldig, so ist zu unterscheiden zwischen Justiziablem und Moralischem. In rechtlichen Dingen muss materielle Wiedergutmachung geleistet werden, in moralischen beständige Vergebungsbitte geübt werden. Eine interessante interreligiöse Einordnung erfährt der Beitrag durch die nachfolgende Replik von *David Bolton*. Er führt die Unterscheidung zwischen „Conciliation" und „Reconciliation" ein und sieht diese vorgebildet in der paulinischen zwischen *katalasso* und *apokatalasso*. Man könnte auch von schwacher und starker Versöhnung sprechen; denn einmal wird eine Freundschaft oder Beziehung nach einer schweren Störung durch Vergebung auf der einen und Buße auf der anderen Seite wieder neu hergestellt. Das andere Mal gibt es weder am Anfang noch am Ende eine Beziehung oder Freundschaft. Man könnte sagen: Versöhnung hat hier die Konnotation von „friedlicher Koexistenz". Bezogen auf den Islam sei deshalb z. B. fraglich, ob die Beziehung Mohammeds zu den Mekkanern unter dem Stichwort Versöhnung (im Sinne von Reconciliation) zu begreifen sei. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die religions- und sozialwissenschaftlichen Studien im zweiten Teil des Bandes, die u. a. zu dem Ergebnis kommen, dass es schwer sei, „überhaupt muslimische Vorstellungen von Versöhnung und Schuld zu systematisieren" (159).

Insgesamt handelt es sich um ein wichtiges und zugleich provozierendes Buch, das viele Impulse zu Grenzen und Möglichkeiten des Beitrags von religiösen Versöhnungskonzeptionen zum interreligiösen Dialog gibt, auch in seinen politischen und säkularen Dimensionen.

Flensburg Ralf K. Wüstenberg

Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, hg. v. Johanna Rahner / Mirjam Schambeck. – Berlin: Lit 2011. 256 S. (Bamberger theologisches Forum, 13), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–11051–0

Der Band stellt sich der Frage nach religiöser Identität und interreligiösem Dialog, ihren politischen, biblischen und theologisch-systematischen Grundlagen sowie religionspädagogischen Konsequenzen. Als Dokumentation einer Ringvorlesung versucht er in interdisziplinärer Perspektive zugleich das Problem von Integration und Ausgrenzung religiöser Minderheiten zu reflektieren.

Der Gedankengang wird durch den Blick auf die konkrete *statistische* und *sozialwissenschaftlich betrachtete Situation* der Gesellschaft in Deutschland eröffnet (*Albert Schmid*, „Fremde Heimat. Migration – Integration – Religion"). Der langjährige Leiter des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge beschreibt aktuelle Zahlen und Tendenzen von Menschen mit Migrationshintergrund und weltanschaulicher sowie religiöser Pluralität. Die Beschreibung der *doppelten Diaspora der katholischen Kirche* in den neuen Bundesländern zwischen vorwiegend atheistischer Bevölkerung und Protestantismus und ihrer Hintergründe ergänzt eine solche Wahrnehmung durch den kirchengeschichtlichen und systematischen Blick auf das Leben katholischer Christen in diesem Bereich (*Josef Pilvousek*, „Von der ‚Flüchtlingskirche' zur katholischen Kirche in der DDR. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus"; *Michael Gabel*, „Migrante Minderheit. Katholiken in Ostdeutschland"). „Die katholische Kirche in Mitteldeutschland war, ist und bleibt eine Minderheitenkirche. Wachstum und Abnahme der Gläubigen sind bis heute auf unterschiedlichste Migrationsbewegungen zurückzuführen. Glaubensverbreitung, Evangelisierung, Neuevangelisierung und Missionierung haben bisher zu keinem äußeren Wachstum geführt, sondern zur Stabilisierung des ‚status quo' beigetragen." (39)

Schon das *Alte Testament* zeigt dabei, dass die religiöse Identität des Volkes Israel gerade auf dem Hintergrund der Exilserfahrung immer wieder neu Gegenstand theologischer Selbstvergewisserung gewesen ist (*Katharine Southwood*, „Die ‚heilige Nachkommenschaft' und die ‚fremden Frauen'. ‚Mischehen' als innerjüdische Angelegenheit"; *Ilse Müllner*, „Heimat im Plural. Biblische Stimmen zum babylonischen Exil"). „Der zwar bereits vorexilisch in der monolatrischen Konzentration auf JHWH als Gott Israels angelegte, aber erst im Exil ausformulierte Monotheismus beendet das Aushandeln zwischen den Handlungsräumen von Gottheiten. Die Übersetzbarkeit des Göttlichen, die altorientalische Religionen untereinander kompatibel macht, findet für Israel in der politischen Situation von Exil und Diaspora ein Ende." (101) *Neutestamentlich* erscheint v. a. die Entwicklung der Gestaltung des eucharistischen Mahles als Herrenmahl in der Spannung zwischen Judenchristen und Heidenchristen bezeichnend für die Identität der jungen christlichen Gemeinden überhaupt (*Joachim Kügler*, „Zusammen essen ist das Wesen des Christentums. Das Mahlsakrament zwischen Abgrenzung und Integration").

Systematisch-theologisch erweist sich auf diesem Hintergrund der interreligiöse Dialog für die christliche Theologie im Kontext pluralistischer Gesellschaften als eine ganz besondere Herausforderung. Subjektive Selbstgewissheit der religiösen Erfahrung und gleichzeitiger universaler (absoluter) Anspruch ist ein Kennzeichen der Offenbarungsreligionen. Allein schon diese formale Struktur verbindet ihre religiösen Kulturen im interreligiösen Gespräch (*Klaus Müller*, „Konfliktherd oder Befreiungsstrategie? Zur Wahrheitsfrage im Kontext religiöser Pluralisierung"). „Religion verheißt denen, die sich ihre Substanz aneignen bzw. ihr übereignen, das, was in ihrer Sprache meist ‚Heil' heißt und seinem Gehalt nach als Ereignis absoluter Vermittlung von Einmaligkeit (Subjektsein) und Einzelheit (Personsein) zu begreifen ist." (133) Dabei zeigt sich, dass die christliche „Religion" ohne ihr Verhältnis zum Judentum nicht gedacht werden kann (*Josef Wohlmuth*, „Das traditionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog"). „Der biblische Transzendenzbegriff betont [...] weniger die Entzogenheit als die Unvereinnahmbarkeit. Der christliche Inkarnationsgedanke durchbricht das hebräische Transzendenzgebot nicht, sondern bleibt in der dort gelegten Spur der ‚Nicht-Vereinnahmbarkeit'. Dennoch spitzt er das Ganze theologisch zu und dies hat unverkennbar auch und gerade anthropologische Konsequenzen. Eine Theologie der Menschwerdung beruht auf der Wahrheit, dass sich das Göttliche im Menschlichen zeigt. Vielleicht noch stärker als von der Schöpfungstheologie her steht hier die Würde des Menschen im Mittelpunkt." (*Johanna Rahner*, „‚Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch ...'? Eine kritische Rückfrage zum aktuellen Zustand des christlich-islamischen Dialogs und der Suche nach einer angemessenen hermeneutischen Basis", 170f). Weil Gott sich selbst nach jüdischem und christlichem Verständnis treu bleibt, wird der Mensch seiner selbst als Freiheit sicher. Diese theologische Dynamik steht am Anfang des modernen Verständnisses des Menschen in seiner Würde und Freiheit. So wird der „Inkarnationsgedanke" (in Anlehnung an H. Blumenberg ausgedrückt) „eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbstachtung" (172).

Von einer solchen Dynamik her aber erscheint religiöse Überzeugung auch hilfreich, um im religiösen Pluralismus moderner Gesellschaften Frieden stiften zu können. Gerade im *Religionsunterricht* besteht die große Herausforderung darin, dieses innere Potenzial der Friedlichkeit nicht im Feindbild religiöser Konkurrenzen zu verlieren, sondern in einer Hermeneutik, welche die religiösen Überzeugungen gerade nicht vergleichgültigt, von innen her aufzuspüren und für das Gespräch im säkularen Kontext und miteinander zugleich fruchtbar zu machen (*Mirjam Schambeck*, „Multi-Kulti? Kulturtheoretische, theologische und religionspädagogische Überlegungen"; *Konstantin Lindner*, „Das wertbildende Potenzial des Fremden im Kontext religiösen Lernens"; *Eva Maria Stögbauer*, „Mit fremden Religionen im Klassenzimmer. Bedingungen, Herausforderungen und Perspektiven einer Didaktik der Religionen").

Der Band ist in seinen vielfältigen unterschiedlichen Beiträgen eine wertvolle Hilfe in der Orientierung um grundlegende Fragestellungen und Problemlösungen beim Umgang mit religiöser Identität und Pluralität in der heutigen Gesellschaft. Er beschreibt, was sich mit interreligiöser Kompetenz als hermeneutisch-reflexive und -kommunikative Kompetenz umreißen lässt: „Hermeneutisch-reflexive und hermeneutisch-kommunikative Kompetenz als Dimension interreligiöser Kompetenz besagt [...], dass jemand fähig sein muss, Traditionen anderer Religionen zu kennen, darüber kundig zu sein (Wissen)", „die unterschiedlichen Dimensionen von Religion verstehen und sich darüber austauschen zu können", „die Hoffnungsbilder anderer Religionen in die eigene Sprachwelt ‚übersetzen' zu können und um die Unabgleichbarkeit dieser Übersetzungen zu wissen." (204f) Es ist eine Kompetenz, die tiefe Verwurzelung in der Sinnerfahrung des Glaubens vermittelt und zugleich eine tragfähige Fähigkeit zum Frieden eröffnet. In diesem Sinne wäre ein explizit *sozialethischer* Reflexionsgang als Abrundung der Beiträge wünschenswert gewesen.

Erfurt Josef Römelt

Ethik

Marschütz, Gerhard: **theologisch ethisch nachdenken**.
Bd. 1: Grundlagen. – Würzburg: Echter 2009, 268 S., brosch. € 16,80 ISBN: 978–3–429–03049–0
Bd. 2: Handlungsfelder. – Würzburg: Echter 2011, 399 S., brosch. € 22,80 ISBN: 978–3–429–03400–9

Der Titel des zweibändigen Werkes ist Programm: Der Autor, Moraltheologe an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien und an der Kirchlich Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, will die Leserinnen und Leser befähigen, selbstständig theologisch-ethisch zu reflektieren.

Im ersten Band liefert er das dafür notwendige fundamentalmoralische Rüstzeug. Im Vorwort benennt der Autor als Zielpublikum Studierende des Lehramts kath. Religion sowie alle übrigen Studierenden der Theologie an Universitäten und andere an theologisch-ethischen Fragestellungen Interessierte (5). Der Autor ist überzeugt, dass eine „theologische Ethik mehr denn je ein ausreichendes Differenzierungsvermögen benötigt, will sie in der modernen Gesellschaft Gehör und Anerkenntnis finden" (5).

Er weiß sich deshalb der Tradition der „autonomen Moral im christlichen Kontext" (A. Auer) verpflichtet, die er in Kap. 2 ausführlich darstellt und kritisch würdigt und von der her er das Selbstverständnis der theologischen Ethik benennt, nachdem er im ersten Kap. grundlegende fundamentalmoralische Fragen geklärt hat. Das Selbstverständnis der theologischen Ethik fasst er im Leitbild des Instituts für Moraltheologie, an dem er arbeitet, zusammen: Sie „erschließt die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Handeln der Menschen in der Welt von heute. Die leitende Perspektive ist eindeutig theologisch. Vom Glauben, wie er in den biblischen Texten und der christlichen Tradition verbürgt wird, eröffnet er ein Sinnverständnis des Menschen, welches in hohem Maße handlungsrelevant ist." (71) Die Reflexionsgrundlage ist dabei die Vernunft, die auch die theologische Ethik verpflichtet, den Ansprüchen einer universalen Ethik gerecht zu werden, sowie der christliche Glaube als Sinnkontext, der sie zu einer Sinnwissenschaft macht, die auf das Gelingen und Glücken des Lebens des Menschen bzw. auf die Förderung der Menschlichkeit und des menschlichen Zusammenlebens ausgerichtet ist. Um dem gerecht zu werden, ist die theologische Ethik auf das Gespräch mit den Natur- und Humanwissenschaften ebenso angewiesen wie auf die innertheologische Interdisziplinarität und die Einbindung in die gelebte Erfahrungs- und Solidargemeinschaft der Kirche (72). Im dritten Kap. entfaltet der Autor die Gewissenslehre: „Das Gewissen steht [...] am Anfang der Moral eines jeden Menschen. Es fordert ihn in seiner Einmaligkeit des Handelns letztgültig heraus, weshalb er die Verantwortung für sein Handeln auf keine andere Instanz, und sei es auch die kompetenteste Autorität, übertragen kann." (73) Phänomenologisch werden zunächst die wesentlichen Merkmale der Gewissenserfahrung entfaltet, die das Gewissen als „Organ für das Gute" (R. Guardini) ausweisen, auch wenn es oft erst in der Differenz zum Guten vernehmbar wird. Die systematische Deutung des Gewissens beginnt mit einem historischen Rückblick, bei dem besonders die Gewissenslehren von Augustinus und Thomas von Aquin dargestellt und miteinander in Beziehung gesetzt werden, und stellt gegenwärtige Deutungsversuche vor: das Gewissen als „Mitte personaler Existenz" und als „Symbol", d.h. als *„synthetisches Wissen*, in dem sich die vielfältigen Formen und Ebenen menschlichen Wissens zusammenschließen als biographisch-existentielles Wissen um sich selbst" (84). Besonders wird auf die Bedeutung der Gewissensbildung verwiesen, damit die im Menschen angelegte Fähigkeit zum eigenständigen Gewissensurteil sich entfalten kann und das sittliche Subjekt sich kreativ und kritisch zu den normativen Vorgaben in Bezug setzen kann. Auf diesem Hintergrund wird dann die Frage nach der Letztverbindlichkeit des praktischen Urteils vertieft und nach Kriterien für die Authentizität eines Gewissensurteils gefragt. Unter Berufung auf Abaelard und Thomas von Aquin sowie in Auseinandersetzung mit Petrus Lombardus und der Neuscholastik erarbeitet M. die Position, dass im Konfliktfall zwischen einer objektiven Norm und dem subjektiven Gewissensurteil letzteres das letztverbindliche praktische Handlungsurteil darstellt: „Eine Norm kann ihren moralischen Anspruch nur über das Gewissen authentisch zur Geltung bringen. Sie bindet nicht jenseits des Gewissens, sondern im Gewissen. Deshalb ist auch der Fall möglich, dass eine objektive Norm mein Gewissen trotz aufrichtigen Bemühens [...] nicht zu binden vermag." (92) Da das Gewissensurteil zum Handeln drängt, werden im vierten Kap. grundlegende handlungstheoretische Überlegungen angestellt. Als entscheidend werden die Merkmale des bewussten (Einsichts- und Beurteilungsvermögen, Wissen um Ziele, Gründe, Handlungswege, ...) und freien Handelns (Handlungsabsicht, Willen, ...) angesehen. Die Freiheit als Grundbedingung des sittlichen Handelns wird in einem gesonderten Abschnitt vertieft, wobei v.a. der Auseinandersetzung mit Positionen, die die Handlungsfreiheit als Illusion deuten (Behaviorismus, Biologismus, Hirnforschung), breiter Raum gegeben wird. Der Autor plädiert für einen „schwachen Freiheitsbegriff" (J.-P. Wils), der bedeutet, „dass es dem Menschen möglich ist, in und mit Bedingungen nach Maßgabe der Vernunft handeln zu können" (113). Ausgehend von bibeltheologischen Reflexionen wird die Freiheit schließlich als zentraler Gedanke der christlichen Botschaft herausgearbeitet, der sein Profil vom Verständnis der Nachfolge Jesu her gewinnt, durch die das sittliche Subjekt im Vertrauen auf die Liebe Jesu von einer ängstlichen Sorge um sich selbst zur Liebe zum Nächsten befreit wird. „Christus ist darum Orientierungsgestalt und Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit." (116) Theologisch-ethisch vertieft der Autor sodann das Verständnis der „theonomen Autonomie", dass der Mensch, in Gott verwurzelt, zur Freiheit befähigt ist und in dem Maß bei Gott ist, in dem er zugleich ganz bei sich ist. Derart verstandene Autonomie bedeutet nicht Eigenmächtigkeit, sondern vielmehr Ermächtigung zur Selbstbestimmung zum Guten. An dieser Stelle wird die Frage nach dem moralisch bösen Handeln als Möglichkeit, die Selbstbestimmung zum Guten zu verfehlen bzw. die zum Bösen zu treffen, vertieft. Nach grundlegenden moralphilosophischen Überlegungen zu Schuld, Schulderfahrung und -gefühlen folgt ein ausführlicher theologisch-ethischer Teil, in dem zunächst klassische Unterscheidungen von Sünde erläutert und dann die unterschiedlichen Dimensionen von der Einzeltat bis zur Grundentscheidung und der transpersonalen Macht der Sünde vertieft werden. Leitend ist das Verständnis von Sünde als „personal bejahte Verneinung Gottes" und „Selbstentfremdung des Menschen" (132). Abgeschlossen wird das Kap. mit Ausführungen zur Versöhnung und Vergebung sowie dem Ausblick auf die Hoffnung auf die von Gott her zugesagte Erlösung von der Sünde, die den Menschen ermächtigt, inmitten der Sünde befreit leben und handeln zu können. Das fünfte und sechste Kap. vertiefen die beiden grundlegenden ethischen Ansätze, Tugend- und Normenethik, und bringen sie komplementär miteinander ins Gespräch. Grundlegend für die Tugendethik ist die aristotelische Lehre, die ausführlich dargestellt und erläutert wird, sowie das Tugendverständnis von Thomas von Aquin und die ignatianische Spiritualität, d.h. das Sich-Einüben in eine „innere Haltung", die es „ermöglicht, Gottes Wirken ungehindert wahrzunehmen und dieser Wahrnehmung entsprechend zu handeln" (159). Nachdem die Stärken der Tugendethik nochmals unterstrichen werden, geht der Autor auf deren Krise und auf kritische Anfragen an sie ein, um schließlich drei Ansätze vorzustellen (A. MacIntyre, M. Nussbaum, O. Höffe), die auf das Grundproblem der Tugendethik – das zugrundeliegende Verständnis des guten und glückenden Lebens – neue und differenzierte Antworten zu geben versuchen. In der Verhältnisbestimmung zwischen Tugend- und Normenethik plädiert der Autor für ein „recht bedachtes Zueinander beider Formen", insofern beide Formen ethischen Nachdenkens für sich allein zu kurz greifen und der Komplexität sittlichen Verhaltens und Handelns nicht gerecht werden. Die Tugenden zielen auf die Gutheit des handelnden Subjekts, die Normen auf die Richtigkeit des Handelns, weshalb den Tugenden – ohne die Normen abzuwerten – ein Vorrang zukommt (174). Bei der Normethik nennt M. als Grundproblem die Begründungsfrage und stellt im Detail vier Normbegründungsmodelle dar: (1) autoritative, (2) naturrechtliche, (3) diskursethische sowie (4) deontologische und teleologische. Anhand von konkreten und aktuellen Fragestellungen werden die Schwächen und Stärken der unterschiedlichen Modelle erläutert und kritisch gewürdigt. Die teleologische wird schließlich als die heute im deutschsprachigen Raum vorwiegende Methode vorgestellt und kritisch von utilitaristischen Modellen abgegrenzt, insofern der Schutz der Menschenwürde als deontologischer Eichpunkt in die teleologische Reflexion eingeführt wird, sodass der Autor dafür plädiert, zwischen deontologischer und teleologischer Argumentationsform keinen unüberbrückbaren Gegensatz zu konstruieren. Im letzten Kap. wird folgerichtig das Konzept der Menschenwürde als oberstes Prinzip theologisch-ethischen Nachdenkens vertieft und auf seine normativen Implikationen hin hinterfragt. Grundlegend ist dabei das Verständnis der Würde als relationaler Begriff, als „fundamentale Aussage über das Menschsein des Menschen" (253) und seine Verantwortung, so „zu handeln, dass Menschen einander jene Würde zukommen lassen, die von Gott her jedem Menschen zugehört" (ebd.).

Der deutlich umfangreichere zweite Band ist konkreten Handlungsfeldern gewidmet. Es werden die komplexen sittlichen Fragestellungen zu ausgewählten Themenbereichen vertieft: Partnerschaft (Ehe und Familie, Umgang mit pluralen Lebensformen in unserer Gesellschaft, Scheidung und Wiederheirat, ...), Kind (verantwortete Elternschaft, PND, IVF, PID, Abtreibung, ...), Gesundheit (Umgang mit Krankheit, Verantwortung für die Gesundheit, Verständnis und Zielsetzung der Medizin), Tod (Suizid, Sterbehilfe, Todesstrafe) und Umwelt (ökologische Krise, philosophische und theologische Antwortversuche). Als Leitmotiv wählt M. die Sehnsucht nach einem gelingenden Leben: „All unser Fühlen, Denken und Handeln ist zutiefst von der Sehnsucht geprägt, dass das Leben inmitten unausweichlicher Belastungen und Bedrohlichkeiten gelingt und nicht dem Abgrund der Sinnlosigkeit entgegensteuert." (5) Der Autor behandelt die angeführten Problembereiche der angewandten Ethik, indem er jeweils eine Fülle von Daten aus den empirischen und humanwissenschaftlichen Disziplinen anführt und sie auf ihre anthropologischen Sinngehalte hin untersucht. Er stellt sowohl die Lehre der Kirche als auch gängige Vorstellungen und gegenwärtige Trends in unserer Gesellschaft zu den einzelnen Fragestellungen dar. Diese bringt er in einen kritischen Dialog miteinander und scheut die kritische Auseinandersetzung mit beiden nicht. Exemplarisch sei auf die ausführliche Auseinandersetzung mit der Enzyklika *Humanae vitae* hingewiesen (142–152), in der ihre tiefen Sinngehalte ebenso herausgearbeitet werden wie an der zugrundeliegenden neuscholastisch-naturrechtlichen Begründung Kritik geübt wird, sowie auf die kritische Auseinandersetzung mit einem Medizinverständnis, welches auf die Verbesserung des Menschen zielt, ohne vorher zu fragen, was denn überhaupt gut für den Menschen ist (239–250).

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Dichte und Fülle an Informationen und Argumenten, die der Autor anführt, darzulegen. Jedenfalls gelingt es M., die reiche theologisch-ethische Tradition mit heutigen Antwortversuchen auf sittliche Fragestellungen und auf neue sittliche Herausforderungen ins Gespräch zu bringen und zu vernetzen. Er liefert dabei nicht einfach Antworten und Lösungen, son-

dern macht vielmehr mit Argumenten und Positionen sowie mit dem gegenwärtigen Stand der theologisch-ethischen Diskussion vertraut. Damit befähigt er die Leserinnen und Leser, Argumente miteinander ins Gespräch zu bringen bzw. gegeneinander abzuwägen, um sich so ein Urteil bilden zu können. Dieser eigenständige Denkprozess wird den Leserinnen und Lesern nicht abgenommen, sondern zugemutet. Wird bereits an den entsprechenden Stellen auf den sittlichen Gehalt des christlichen Glaubens hingewiesen, so ist der „Sehnsucht Gott" das kurze letzte Kap. gewidmet (380–381): Die Sehnsucht nach einem gelingenden Leben ist dem Menschen von Gott ins Herz gelegt, der sich seinerseits nach dem Menschen sehnt und ihn aus Liebe zur Fülle seines Menschseins beruft. Die „Würdigung des Menschen" bleibt deshalb die grundlegende Stoßrichtung theologisch-ethischen Nachdenkens: „Aus theologischer Sicht wurzelt all unser Handeln und unser ethisches Nachdenken darüber in der Sehnsucht, der Würde des Menschen im Kontext so vielfältig entwürdigender Erfahrungen mehr Geltung verleihen zu können." (381)

Den beiden Bänden ist von den ersten Seiten an das ausdrückliche Bemühen um Verständlichkeit ebenso anzumerken wie die langjährige Erfahrung des Autors im Lehrbetrieb und im Umgang mit den Studierenden. Der Text ist trotz der Dichte des Materials und der Komplexität der Gedankengänge auch für jene, die keine profunden Vorkenntnisse mitbringen, verständlich und gut lesbar, fachliche Begriffe werden großzügig erklärt, am Textrand wird durch Stichworte auf die im Corpus behandelten Inhalte hingewiesen. Dies erleichtert es nicht nur, sich einen schnellen Überblick über den Textduktus zu verschaffen, sondern markiert zudem die wesentlichen Inhalte und Gedankenschritte bei der Entfaltung eines Themas. Im Anhang des ersten Bandes finden sich acht Skizzen bzw. Texte, die für die Vertiefung wichtiger Aspekte ebenso hilfreich sind wie die vielen Beispiele, die in den Gesamtduktus zur Konkretisierung der behandelten Fragestellungen eingefügt sind. Über die guten, sich von einer unkritischen fundamentalistischen Bibelauslegung klar abgrenzenden Ausführungen über die biblische Normbegründung (Bd. 1, 182–191) im Kontext der autoritativen Begründungsmodelle hinausgehend wäre eine detailliertere Darstellung der biblischen Grundlagen der christlichen Moral wünschenswert gewesen. Im zweiten Band wird an entsprechenden Stellen auf die Grundlagen im ersten Band hingewiesen, auch ein – leider etwas knapp ausgefallenes – Sachwortregister zum ersten Band (Bd. 2, 399; zum zweiten Band fehlt es leider ganz) erleichtert es, grundlegende Überlegungen, die zum Verständnis der Ausführungen zu Fragen der speziellen Moral nötig sind, gezielt nachzulesen. Die beiden Bände, die M. selbst bescheiden als „Einführung" in das theologisch-ethische Nachdenken bezeichnet, sind durchaus mehr als dies, auch wenn sich der Autor genötigt sah, eine Auswahl der behandelten Themen zu treffen – was natürlich kritikanfällig macht, wieso gewisse Themenfelder nicht behandelt worden sind. Jedenfalls können die beiden Bände den Theologie Studierenden und an theologisch-ethischen Fragestellungen Interessierten nur empfohlen werden.

Brixen Martin M. Lintner

Barth, Friederike: **Die Wirklichkeit des Guten**. Dietrich Bonhoeffers „Ethik" und ihr philosophischer Hintergrund. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 451 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 156), Ln. € 99,00 ISBN: 978–3–16–150591–1

Das Buch stellt die geringfügig überarbeitete Diss. der Vf.in dar. Es ist sowohl in inhaltlicher als auch in sprachlicher Hinsicht sehr anspruchsvoll. Die Vf.in geht zu Recht davon aus, dass es sich bei den zwischen 1940 und 1943 entstandenen Fragmenten einer „Ethik" um Bonhoeffers Lebenswerk handelt. Es war im Sinne ihres Autors, dass Eberhardt Bethge die „Ethik" unmittelbar nach dem Krieg als ersten der unveröffentlichten Texte Dietrich Bonhoeffers herausgab. Damals fand die „Ethik" nur wenig Resonanz. Erst die Veröffentlichung der Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft in „Widerstand und Ergebung" einige Jahre später haben den Durchbruch von B.s Gedanken in der Öffentlichkeit bewirkt. Obwohl seine ethischen Überlegungen seitdem in vielen unterschiedlichen Kontexten weltweit rezipiert wurden – nicht zuletzt im Evangelischen Kirchenbund der DDR und in Südafrika während des Kampfes gegen die Apartheid –, ist die Literatur über B.s „Ethik" dennoch überschaubar geblieben. Das verwundert angesichts ihrer Wirkungsgeschichte, erst recht beim Vergleich mit der Sekundärliteratur zur neuen Theologie B.s in „Widerstand und Ergebung". Die systematische Erschließung unter gleichzeitiger Berücksichtigung der B.s Ethik zugrunde liegenden Einflüsse stellt daher ein großes forschungsgeschichtliches Desiderat dar (so die Vf.in auf S. 2). Man fragt sich unwillkürlich, woran es liegt, dass die Untersuchungen zur Ethik B.s so dünn gesät sind. Ein wesentlicher Grund wird inhaltlicher Natur sein: Es handelt sich bei B.s Ethik um eine „ethische Theologie" (Ernst Feil). Da sich jedoch im Nachkriegsdeutschland im Rahmen der evangelischen Theologie die Ethik immer mehr von ihren dogmatischen Grundlegungen abgekoppelt hat, stellen B.s ethische Überlegungen eine Art Fremdkörper dar. Sie stehen quer zum Mainstream neuerer ethischer Überlegungen im Raum des Protestantismus. Dazu kommt die Tatsache, dass es sich bei B.s Ethik um eine „höchst komplexe, originelle und anspruchsvolle theologische Ethik" (2) handelt. Gerade die ihr zugrunde liegenden philosophischen Einflüsse sind nicht leicht erkennbar und stellen an jeden Interpreten höchste Ansprüche.

Fußend auf Ernst Pfeils Beobachtung, dass sich B.s Theologie insgesamt als Wendung zur Ethik verstehen lässt, liegt Friederike Barths Buch die Annahme zugrunde, dass B. Theologie als Ethik konzipiert hat. Diese prägnante Aussage legt sich angesichts von B.s Mitarbeit im Widerstand gegen Hitler nahe. Er hat in dieser Zeit nach der theologischen Begründung des Handelns der Verschwörer gefragt und stellvertretend für diese theologisch gearbeitet. Beim Lesen der Ethik fällt auf, dass B. selten Zitate bringt. Tatsächlich hat er die entsprechenden Diskurse mit anderen theologischen bzw. philosophischen Ansätzen nur verdeckt geführt, wie die Vf.in richtig feststellt (4). Der Grund dafür liegt in B.s zweckgerichtetem theologischen Arbeiten. Nicht anders als schon in der Nachfolge ist er an keiner Offenlegung seiner gedanklichen Auseinandersetzung interessiert, sondern möchte in seiner theologischen Ethik ausschließlich Voraussetzungen, Möglichkeiten und Konkretionen christlichen Handelns aufzeigen.

Die Vf.in geht davon aus, dass der orientierende theologische Bezug von B.s Ethik nicht Karl Barth, sondern Martin Luther war. Dabei gibt sie allerdings zu, dass auch Barth in B.s Sicht als Interpret Luthers verstanden wurde. Es ist in der B.-Exegese der vergangenen Jahre modern geworden, den Einfluss des Denkens von Karl Barth auf B. zurückzudrängen. Ich bin unsicher, ob dies letztlich weiterführt, zumal die theologische Wende B.s als Student ohne die Vermittlung Karl Barths undenkbar gewesen wäre. Sowohl sein offenbarungstheologischer Ansatz als auch die Orientierung seiner Theologie an Christus und der Kirche bleiben ohne Barth unverständlich. Die Vf.in hebt hervor, dass B.s Ethik eine Lutherauslegung unter den Bedingungen der Moderne darstellt (5).

Das Ziel der Untersuchung besteht weniger darin, einen Kommentar zu B.s Ethik oder Teilen derselben zu verfassen, als vielmehr die philosophischen Hintergründe zu erarbeiten und auf diese Weise zu einem vertieften Verständnis des ethischen Ansatzes B.s zu gelangen (5f). Dieses Ziel wird durch die vorgelegte Untersuchung in höchstem Maße erreicht. Dabei geht die Vf.in davon aus, dass es sich bei den Fragmenten der Ethik um einen Gesamtentwurf handelt, der aus vielen Einzelbearbeitungen allmählich zu einem Ganzen zusammengewachsen ist (so in Anlehnung an Bethges Formulierung aus der ersten Auflage der Ethik von 1948). Die Vf.in verabschiedet sich damit von früheren Interpretationsansätzen, die alle davon ausgingen, dass B.s Ethik mehrere, voneinander unabhängige Ansätze zu einer theologischen Ethik enthält. B.s Ethik, so die Vf.in, liegt vielmehr eine der Intention nach geschlossene Konzeption zugrunde: „Erkenntnis des Guten, Grund und Vollzug des Guten und die Formen des Guten verweisen sachlich aufeinander." (7)

Daraus ergibt sich die Gliederung der vorgelegten Untersuchung: In Teil A untersucht die Vf.in B.s ethische Erkenntnistheorie unter der Überschrift „Die Erkenntnis des Guten", in Teil B den Handlungsvollzug und seine Begründung unter der Überschrift „Grund und Vollzug des Guten" und in Teil C wird dem kategorialen Stellenwert inhaltlicher Erwägungen zu dem ethischen Erkenntnis- und Handlungsbegriff unter der Überschrift „Die Formen des Guten" nachgegangen. Ein zehnseitiger „Rückblick und Ausblick" bietet ein Resümee, wobei am Ende noch ausstehende Forschungen benannt werden (z.B. eine eingehende Untersuchung des Begriffs der Kirche oder des Verhältnisses von Kirche und Welt). Nachgeschaltet sind zwei inhaltlich gewichtige, insgesamt recht kurz geratene Exkurse: „Bonhoeffers Kritik an der liberalen Theologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts" und „Bonhoeffers Zeit- und Geschichtsbegriff". Beide Fragestellungen sind für eine angemessene Interpretation der Theologie B.s so wesentlich, dass sie allerdings eine ausführlichere Untersuchung verdient hätten. Ein sorgfältig gegliedertes Literaturverzeichnis und drei Register (ein Bibelstellen-, ein Namens- und ein Sachregister) machen das vorliegende Werk für weitere Forschung leicht erschließbar.

Insgesamt bietet das Buch eine hervorragende Herleitung und ausführliche Interpretation von B.s ethischen Überlegungen. Dabei zeigt die Vf.in sehr gute Kenntnisse über parallele Aussagen im übrigen Werk B.s. Es ist ihr dadurch möglich, eine Art werkimmanente Interpretation schwieriger bzw. fragmentarischer Aussagen der Ethik durchzuführen. Eine weitere Stärke des Buches stellen präzise Begriffsinterpretationen dar, z.B. im Hinblick auf den Stellvertretungsbegriff, der soziale Verfasstheit des Menschen und christologische Begründung zusammenschließt (247). Es gelingt der Vf.in hier, unberechtigte Kritik an B. zurückzuweisen, wenn etwa Oswald Bayer

bei ihm eine „nachchristliche natürliche Theologie" konstatiert. Dabei steht die Vf.in B.s Gedanken nicht kritiklos gegenüber, wenn sie z.B. konzediert, dass der Begriff der Stellvertretung missverständlich sei. Zu Recht weist sie auf die Kontinuität bei gleichzeitiger Diskontinuität in B.s Denken hin. Sie spricht zutreffend von einer prinzipiellen Beständigkeit bei gleichzeitiger Verschiebung und Modifikation (248).

Im ersten Hauptkap. „Die Erkenntnis des Guten" analysiert die Vf.in B.s Nietzsche-, Hegel- und Kierkegaard-Rezeption. Im zweiten Hauptkap. „Grund und Vollzug des Guten" erarbeitet sie B.s Rezeption der Lebensphilosophie, des dialogischen Personalismus sowie der politischen Theorie Max Webers und Machiavellis. Im dritten Hauptkap. „Die Formen des Guten" geht die Vf.in B.s Aufnahme des thomistischen Naturrechts nach.

Es kann hier natürlich nicht darum gehen, diese Rezeption durch B. im Einzelnen nachzuzeichnen. Nur soviel: Es gelingt der Vf.in zu zeigen, dass die Analyse von B.s Auseinandersetzungen mit den genannten Ansätzen seine ethischen Überlegungen erst in ihrer Tiefendimension verstehen lassen. Gleichzeitig erweist sich B.s Ethikkonzeption als vom Willen zur Integration und Synthese getragen. Darauf deutet bereits das erste Kap. mit der Überschrift „Christus, die Wirklichkeit und das Gute" hin. Die Ausweitung der Christuswirklichkeit auf die Weltwirklichkeit bringt notwendigerweise eine Tendenz zu Integration und Synthese mit sich.

Es macht geradezu Freude zu lesen, in welcher Weise es der Vf.in gelingt, das Spezifikum von B.s Überlegungen gegenüber seinen Impulsgebern herauszuarbeiten. Das Gleiche gilt für ihr sensibles Aufspüren biblischer Belegstellen, um die Schriftgemäßheit von B.s Ethik zu erweisen.

Zum Schluss seien noch zwei kritische Anmerkungen erlaubt: Die Vf.in steht in Gefahr, B.s Schriftverständnis unter der Hand zu harmonisieren (240). Die Tendenz seiner Aussagen zur Bibel geht doch unbestreitbar dahin, den biblischen Texten ihre eigene Stimme zu lassen und sie vor einer Usurpation durch den Ausleger zu bewahren. Nicht die Bibel hat sich vor dem Forum der gegenwärtigen Situation, sondern die Situation heute hat sich seiner Meinung nach vor dem Forum der Bibel zu verantworten.

Im Hinblick auf B.s Aussagen zum unbewussten Christentum (359ff) wäre ich vorsichtiger als die Vf.in. Es kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass für B. die Normalform von Christsein bewusstes Christsein ist. Das schließt natürlich nicht aus, dass Menschen christlich handeln, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Leipzig Peter Zimmerling

Radić, Stjepan: **Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie**. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik. – Münster: Lit 2011. 182 S. (Studien der Moraltheologie, 44), kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–11008–4

Die vorliegende Arbeit stellt die Druckfassung einer 2006 am Institut für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck eingereichten Diss. dar, die den Versuch unternimmt, „die neue Bewegung innerhalb der Moralphilosophie, die man als Tugendethik bezeichnet, zu untersuchen" (13). Der Vf. fragt besonders danach, „in welchem Verhältnis eine Tugendethik zu einer Ethik der Normen steht und welche Bedeutung sie für das Sittliche überhaupt hat", wobei das „Hauptanliegen dieser Arbeit [darin] besteht [...], die Tugendethik in der aristotelisch-thomistischen Deutung so darzustellen, dass sie zwischen verschiedenen Moraltheorien in der Deutung des Menschen und seiner Handlungsabsicht vermitteln kann" (ebd.). Der Hauptthese der Arbeit zufolge soll eine „Tugendethik [...] in ihrer klassischen Perspektive eine Ergänzungstheorie der bestehenden moralischen Theorien sein, besonders des Deontologismus Kants", wobei sich diese „Ergänzungsperspektive [...] beim Verhältnis Tugend-Norm, bei der Bestimmung des sittlich Richtigen und bei der Kultivierung der menschlichen Natur als besonders hilfreich" (14) erweist.

Die insgesamt nicht besonders umfangreiche Studie gliedert sich in vier Hauptkap., von denen das erste der Herkunft des Tugendbegriffs sowie der Darstellung der aristotelischen Tugendethik gewidmet ist. Leider erschöpfen sich die einschlägigen Ausführungen des Vf.s hier zumeist in einer bloßen Paraphrase wichtiger Aussagen der Nikomachischen Ethik, die allerdings bisweilen erheblich hinter der Differenziertheit der aristotelischen Gedankenführung zurückbleibt. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen: Im Blick auf die Verteilungsgerechtigkeit wird zunächst erklärt, diese verlange, „dass jedem Menschen das zukommen soll, was er nach seiner Natur verdient" (40). Kurz darauf wird der Leser mit der Feststellung konfrontiert, die proportionale Gerechtigkeit meine „hier nichts anderes als das vernunftmäßige Verhältnis zwischen dem Staat und den Individuen, wenn es um die ‚Ehre, das Geld und andere Dinge geht'" (ebd.). Beide Aussagen gehen an der aristotelischen Behauptung vorbei, die Verteilung habe sich am ‚Wert' (*axia*) der betroffenen Individuen zu orientieren, wobei die nähere Bestimmung dieses ‚Wertes' in den verschiedenen Verfassungstypen jeweils variiere (vgl. EN V 6, 1131 a 25–30).

Auch hinsichtlich des zentralen Problems einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Tugend- und Normbegriff finden sich verschiedene Aussagen des Vf.s, die im aristotelischen Text m. E. keinen Anhalt haben: „Primär ist bei Aristoteles (wie auch bei den radikalen Tugendethikern [...]) nicht, was ich tun soll, sondern was ich für ein Mensch werden und was ich mir für einen Charakter aneignen soll" (54). Denn: „Aristoteles formuliert [...] kein Handlungsprinzip, das eine Orientierung im Sinne eines Maßstabes zum Handeln bieten würde, wie es z.B. Kant macht." (55) Angesichts der zentralen Bedeutung der vernunftgemäßen Praxis sowohl für das Erreichen der *eudaimonia* im Allgemeinen (vgl. EN I 6) wie auch für den Erwerb der *arete* im Besonderen dürfte diese antagonistische Gegenüberstellung von Handeln und Sein an der aristotelischen Gedankenführung vorbeigehen. Die implizite Eingemeindung der aristotelischen Ethik in die ‚radikale Tugendethik' erscheint zudem insofern höchst problematisch, als der aristotelische Tugendbegriff wenigstens drei normative Elemente (nämlich den Hinweis auf das *hos dei*, auf den *orthos logos* sowie auf den *spoudaios*) enthält, die mit dem Grundanliegen einer radikalen Tugendethik gerade unvereinbar erscheinen, wie der Vf. später selbst ausführt.

Im zweiten größeren Kap. der Arbeit werden die Hauptanliegen des sog. negativen Wegs der modernen Tugendethik dargestellt, der das Ziel verfolge, „die bestehenden moralischen Theorien – besonders die Prinzipienethik – völlig [zu] ersetzen, um so eine neue Grundlage hinsichtlich der Bestimmung des moralisch Guten zu geben" (56). Der Vf. unterscheidet hier näherhin zwei Richtungen, von denen die eine an der sog. „Konzeption des ‚Guten Lebens'" und die andere an der sog. „Konzeption der ‚menschlichen Natur' bzw. des Charakters" (65) orientiert sei. Als Gesprächspartner für die erste Richtung wählt der Vf. A. MacIntyre, dessen dreigliedriger Neudefinition des Tugendbegriffs er einerseits zwar attestiert, „Tugend in ihrer klassischen Perspektive [darzustellen] [...]: nämlich als eine Vortrefflichkeit, die sich als notwendig erweist, die inhärenten Güter einer Praxis zu erlangen" (73), der er andererseits in Ermangelung einer „Rechtfertigung, wie sie der Maßstab für gutes Handeln sein und damit den Ausgangspunkt der ganzen Moral ausmachen solle [...]" (80), jedoch vorwirft, „leicht zu despotischen und totalitaristischen Elementen in einer Gesellschaft [zu] führen" (82). Der Vf. gibt zwar zu, „dass die Tugenden wesentlich für gutes und gelungenes menschliches Leben sind", doch bedeute das keinesfalls, „dass man damit die ganze Aufklärung und mit ihr eine Konzeption der universalen Moral ablehnen sollte" (80).

Als Repräsentantin der zweiten Richtung innerhalb der radikalen Tugendethik erscheint P. Foot, deren „Versuch, die Moral nur aus Tugenden zu begründen", insofern ebenfalls „ein verfehltes Projekt" (93) darstelle, als die „Vernachlässigung bzw. Ablehnung der Prinzipien (und damit der Handlung bzw. des Objektes) [...] letztendlich einem sittlichen Relativismus gleichkommt" (ebd.). Bedenkt man jedoch, dass das zentrale Problem von Foots Verweis auf die Naturgeschichte und die ‚artspezifische Lebensform' darin besteht, dass sie angesichts der unterschiedlichen Gebrauchsmöglichkeiten naturaler Dispositionen nicht hinreichend zwischen einem ‚spezifischen' und einem ‚moralisch guten menschlichen Leben' differenziert, dürfte sich ungeachtet der unstreitig universalistischen Stoßrichtung von Foots Überlegungen eher ein Zirkularitäts- bzw. Naturalismuseinwand nahelegen.

Das zentrale dritte Kap. ist der systematischen Verhältnisbestimmung von Tugend- und Normenethik gewidmet, wobei der Vf. „1. eine begriffliche Vorrangthese: Die Begriffe des moralischen Sollens sind unverzichtbar; und 2. eine axiologische Vorrangthese: Der moralische Wert der Handlung leitet sich vorzugsweise von dem Prinzip des Richtigen ab und nicht von der Tugend" (112) vertritt. Da eine „strikte Trennung zwischen Tugend und Pflicht bzw. Prinzip, wie sie von einigen Befürwortern der reinen Tugendethik vorgenommen wird, [...] weder unter historischer Rücksicht – Kant gegen Aristoteles – noch unter systematischer Rücksicht einer kritischen Prüfung stand[halte]", seien „Tugendethik und Regelethik [...] nicht alternativ entweder als eine reine Tugendethik oder als reine Regelethik, sondern komplementär zu verstehen" (113). Diese wohlbegründete These wird nicht nur durch eine Reihe gewichtiger Argumente abgesichert, die von den normativen Implikaten des Tugendbegriffs selbst bis zu der offenkundigen Schwäche einer reinen Tugendethik auf den verschiedenen Feldern der angewandten Ethik reichen, sondern auch an zwei Beispielen einer gelungenen Integration von Tugend- und Prinzipienethik – nämlich den jeweils unterschiedlich akzentuierten moraltheoretischen Ansätzen von Thomas von Aquin einerseits und Philipp Schmitz andererseits – konkret illustriert.

Im vierten Hauptkap. geht es schließlich darum, die positive Bedeutung der Tugenden für die Kultivierung der menschlichen Natur darzustellen. Da ein „rechter Umgang mit den Gefühlen [...] nicht nur eine für die ganze Moral wichtige Integration des menschlichen Erlebens und Handelns [erzeuge], sondern [...] sich auf die seelische Stabilität [beziehe] und [...] die psychische Gesundheit [stärke]", zeige sich „die Tugendethik auch in ihrem Verhältnis zur Psychologie als hilfreich" (135). Neben dieser individualethischen ist allerdings noch eine sozialethische Perspektive zu berücksichtigen. Wie der Vf. abschließend exemplarisch an Altruismus, Solidarität sowie Dialogfähigkeit und Toleranz zeigt, gibt es eine ganze Reihe von Tugenden, die eine notwendige „Ergänzung des Rechtssystems" (166) darstellen. Bei aller Angewiesenheit eines funktionsfähigen Rechts auf die Tugenden der Bürger sei freilich zur Vermeidung einer „Übermoralisierung" zu betonen, dass ein politisches System und dessen Rechtsordnung „nur in begrenztem Umfang die Tugend fördern und nicht erzwingen" könne (ebd.).

Überblickt man die Arbeit als ganze, dann sind neben unleugbaren Stärken auch deutliche Grenzen der Untersuchung in Anschlag zu bringen. Es ist sicher verdienstvoll, das schillernde Phänomen der neuen Tugendethik im Rückgang auf die aristotelische Analyse der *arete* einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Auch die systematische Hauptthese der Studie, dass die sog. reine Tugendethik „einen Deontologismus nicht ersetzen [kann] und [...] auf gar keinen Fall eine Alternative zu ihm dar[stellt]" (173), verdient ungeteilte Zustimmung. Allerdings weist die Einzelanalyse mancher der hier referierten Autoren (insbes. Aristoteles, MacIntyre und Foot) deutliche Schwächen auf, sodass auch die argumentative Untermauerung der zentralen These des Bandes oft schwächer ausfällt, als es von der Sache her eigentlich nötig wäre (vgl. dazu die dem Vf. offenbar unbekannte Studie des Rez. *Tugendethik versus Normenethik?* Zu A. MacIntyre's Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs, München 1988). Das ist ebenso zu bedauern wie eine Reihe ärgerlicher Ausdrucksmängel bzw. Druckfehler (z. B. „Johannes" statt Jonathan Barnes [54], „Deontologisten" statt Deontologen [98], „angewandeten" statt angewandten [110], „Degradation" statt Degradierung [159] etc.), die bei sorgfältiger Durchsicht des Manuskriptes vor der Drucklegung leicht hätten vermieden werden können. So ist davon auszugehen, dass uns das facettenreiche Thema der Tugendethik auch nach dieser Studie noch weiter auf der moraltheologischen Agenda erhalten bleibt.

Tübingen Franz-Josef Bormann

Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future. The Trento Conference, hg. v. James F. Keenan. – New York: Orbis Books 2011. 337 S., geb. € 31,99 ISBN: 978–1–57075–941–3

Im Jahr 2010 fand in Trient der 2. Weltkongress der kath. Moraltheologen und Ethiker statt. Über 600 Fachvertreter nahmen an ihm teil. Die kath. Fachwelt gab sich ein weltweites Stelldichein. Die Organisation war eine logistische Meisterleistung. Sie lag in den bewährten Händen von James F. Keenan (Boston College) und Antonio Autiero (Münster) samt ihren Mitarbeitern. Der vorliegende Band vereinigt in sich die gehaltenen Referate. Sie sind in vier Teilen locker gebündelt: Teil I: Ethics and interreligious Dialogue in a globalized world. – Teil II: The Past. – Teil III: The Present. – Teil IV: The Future. Der aufmerksame und international aufgeschlossene Leser erhält, gleichsam kaleidoskopartig, ein zutreffendes und bisweilen eindringliches Bild vom gegenwärtigen Problem- und Diskussionsstand der theologischen Ethik. Der unmittelbare Eindruck ist, dass Frageüberhänge sich weltweit überschneiden, mag dies bisweilen auch zeitversetzt geschehen. Die Impulse gehen hin und her. Alle sind Gebende wie Nehmende zugleich. Dieses Bewusstsein erzeugt zu haben, ist wohl die schönste Frucht des Kongresses. Das Bewusstsein von Weltkirche wurde hautnah vermittelt. In der Catholica ist Verständigung möglich. Dies festzustellen hat keinen Beigeschmack von Triumphalismus. Es ist eher eine Ermutigung, zumal für die Vertreter der jungen Kirchen, deren Angehörige, insbes. die Frauen, ein überzeugendes wie sympathisches Bild abgaben. Und überdies traf Alt auf Jung. Junge Teilnehmer konnten mit bekannten Namen ein Gesicht verbinden. Das mag bisweilen mehr bewirken als ein blasser Gedanke. So steht eine weltumspannende Signalwirkung zu erwarten. Sie sollte sich auf der Ebene kleiner und effizienter Gesprächsgruppen fortsetzen.

Die Moraltheologie befindet sich, so hieß es eingangs, auf stürmischer See, das ist nicht gleichbedeutend mit Schiffbruch (*Bruno Forte*, 13). In Zeiten der alle Lebensbereiche erfassenden Globalisierung und Verunsicherung muss die Kunst konstruktiver Koexistenz erworben werden. Dazu verhilft nicht zuletzt die Bereitschaft, mit der Vergangenheit fair umzugehen und keine unbilligen Erwartungen an sie zu stellen. Der renommierte italienische Historiker *Paolo Prodi* stellt sich dieser Aufgabe: Das Trienter Konzil war ein Meilenstein, es öffnete die Kirche für die Moderne. Aber es legte auch, wohl notgedrungen, den Grund für spätere Erstarrungen. Nicht Anklage, sondern Aufarbeitung unter gewandelten Verhältnissen tut not. Die Schattenseiten mögen, wie *Laurenti Magesa* (55) feststellt, für die Missionstätigkeit u. a. in Afrika gelten. Das tridentinische Modell blieb ein Fremdkörper. Klerikalisierung und Romanisierung legten sich lähmend auf die Kirche (*Antonio Moser*, 96). Aber die Missionare waren wohl oder übel Kinder ihrer Zeit. Was anders hätten sie sein und tun können? Sie standen im Schatten von Kolonialismus und Welthandel, konnten aber manche Härten wenn schon nicht verhindern, so doch mildern. Betroffen ist – das klingt immer wieder durch – die Rolle der Frau (*Anne Nasimiyu-Wasike*). *Alberto Bondolfi* und *Diego Alonso-Lasheras* zeigen, wie man methodisch korrekt mit Geschichte umgeht. Man muss sich auf die vergangene „forma mentis" einlassen und darf die stillen Metamorphosen des Denkens nicht übersehen (71f). So hat auch das Lehrstück von Epikie und Gesetz der Gradualität (*Roger Burggraeve*) eine Wandlung durchgemacht. Es sollte prozesshaft verstanden werden. Das muss keinen Relativismus erzeugen. Es kann aber helfen, Beziehungen zu verstehen und zu gestalten.

Der nachfolgende Blick auf die Gegenwart stellt Analysen auf unterschiedlichen Ebenen vor. *Eric Gaziaux* (Löwen) versucht eine Kurzfassung der autonomen Moral. Ihr Gegenbild ist ein theonomer Partikularismus (132) mit nominalistischem Einschlag. Berufung zu einem sinnvollen Leben sollte das Ziel sein. Werden hier Phantome bekämpft? *Margaret Farley* greift den Gedanken auf und bereichert ihn um den Aspekt der Bekehrung zu Hochherzigkeit aus geordneter Liebe (144). Bekehrung ist für die Vf.in ein Schlüsselbegriff, der auch genuine Theologie prägt. *Benezet Bujo* steuert seine bekannten Überlegungen zum afrikanischen Modell der Palaverethik bei. Personwerden durch den Anderen und Vermittlung von Weisheit machen lebendige Tradition aus. Die Anliegen der Verfahrensethiken sind bereits vorgezeichnet. Das sollte die Selbstzugelastetheit des Einzelnen nicht verdecken. Dass Friede ohne vorlaufende vertrauensbildende Schritte nicht zu erreichen ist, mag sich wie eine Selbstverständlichkeit ausnehmen (*Brian Johnstone*). Das wurde in der Diskussion zum „gerechten Krieg", die ja eine solche zum gerechten Frieden ist, refrainartig betont. Am Ende sollte keine Blauäugigkeit stehen.

Analysen mit dem Schwerpunkt der Drittwelt-Länder (u. a. Afrika, Indien) arbeiten bekannte Notstände heraus. Da ist zum einen die galoppierende Verstädterung des Lebens. Sie erzeugt einen neuen Menschentyp, der sich seine kleine überschaubare Welt durch Selektion zurechtzimmert, weil ihn die große überfordert. Das kirchliche Leben bleibt nicht ausgenommen. Auch der Priester bekommt das über zunehmenden Autoritätsverlust zu spüren. Eine afrikanische Variante liegt im kritischen Selbstbewusstsein der Laien. Haben die Bischöfe ihre Lektion schon gelernt? Sind sie noch einem vergangenen Rollenbild verhaftet, das bisweilen von Doppelbödigkeit, so im Verhältnis zu Diktatoren, nicht frei ist? – Der Moraltheologe ist zu Wachsamkeit aufgerufen, wenn ihm wie oftmals in den Ländern der Dritten Welt gesellschaftspolitische und genderbezogene Asymmetrien, ja schreiende Ungerechtigkeiten begegnen. Das geht allerdings nicht nur die Hierarchie, sondern jeden Christen an. Dass von Christen ein neues Denken erwartet wird, ist eine Lektion des Kongresses.

Der letzte Teil greift stichwortartig drängende Gegenwartsprobleme auf, die für alle Welt, vielleicht mit Verzug, symptomatisch sind. Eines von ihnen ist die risikobehaftete Partnerschaftsehe (*Julie Hanlon Rubio*, 211). Man legt sein Leben in die Hand des anderen. Es überwiegt hier der soziologische Ansatz, der theologische kommt zu kurz. *Aloysius Cartagenas* (237) fordert mehr Demokratisierung in der Kirche ein und klagt Machtstrukturen wie die Privilegierung des Klerus an: Laien seien nur der verlängerte Arm der Hierarchie. Das klingt, mit Verlaub, simplifizierend. Regional mag es zutreffen. *Peter J. Henriot* rührt an eine offene Wunde, die keinen weitsichtigen Entwicklungspolitiker ruhen lässt: die neoliberale Verquickung von Globalisierung und Industrialisierung in der Landwirtschaft (248). Sie verwandelt bestehende Armut in die noch schlimmere Verarmung. Erstere ist eine Tatsache, letztere ein Produkt. Solches auf Profit zielende Wirtschaften ist nicht menschengerecht. Neuralgische Punkte der Globalisierung liegen auch in vorenthaltener Reisefreiheit und in fehlendem ökologischen Bewusstsein. Das sind Binsenwahrheiten. Gravierend bei allem ist die entstehende industrielle Monokultur, die Reichtum und Tiefe gewachsener Kulturen nivelliert und auslaugt. Und es gibt immer wieder Ausgrenzungen, auch in der westlichen Welt. Rassismus wie in den USA spricht dem Schwarzen grundsätzlich die Kompetenz zur Geschichtsgestaltung ab; er ist Objekt, nicht Subjekt. Kultur ist gleichbedeutend mit Weiß. *Julie Clague* beklagt die Abwesenheit der Frau (288). Höhere Sensibilität, auch für theologische Themen, liegt brach. Dafür ist nicht zuletzt ein zeitloses nomologisches Naturrecht verantwortlich. Das kann man nur unterstreichen.

Kardinal *Reinhard Marx* bringt gültige Anliegen des Kongresses auf den Punkt. Respekt vor der Autonomie gewachsener Kulturen muss mit Kunst und Anstrengung des Brückenschlags einhergehen. Die „Mystik der offenen Augen" (J. B. Metz) darf auch vor einer Revision des denkerischen Instrumentariums nicht Halt machen. Das anzumahnen war Ziel des Kongresses, der vor heißen Eisen nicht zurückschreckte, den Sinn für Proportionen aber nicht verlor.

Münster Klaus Demmer

Ethik des gelebten Lebens. Basler Beiträge zu einer Ethik der Lebensführung, hg. v. Angelika Krebs / Georg Pfleiderer / Kurt Seelmann. – Zürich: Pano 2011. 334 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–290–22008–2

Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen gegenwärtiger Ethik, dass sie sich als spezielle oder angewandte Ethik in ihren unterschiedlichen Gegenstandsbereichen so ausdifferenziert, dass eine Vielfalt an Bereichsethiken zu konstatieren ist. Zugleich erfordern diese aufgrund der z. T. sehr heterogenen ethischen Erfahrungs- und Problemfelder einen multidisziplinären Zugang, der sowohl das notwendige empirische Sachverhaltswissen als auch die notwendige theoretisch-ethische Kompetenz zu verbinden vermag. Diese Entwicklung führt zu unterschiedlich gelagerten Herausforderungen für das Betreiben angewandter Ethik. Neben methodisch-methodologischen und wissenschaftssystematischen Fragen vervielfältigen sich angewandt-ethische Sachbereiche und Probleme zu einer Unübersichtlichkeit, die längst nicht mehr von wenigen ‚Fachethikern' allein beherrschbar ist.

Unter dem Vorzeichen einer pluralen Lebenswelt wird Ethik selbst zu einem transdisziplinären Bemühen, das sich nicht mehr so einfach und ausschließlich den hierfür klassischen Fakultäten der Theologie und Philosophie zuweisen lässt.

Vor diesem Hintergrund beabsichtigen die Hg. des vorliegenden Sammelbandes, dessen Beiträge weitgehend aus einer Basler Ringvorlesung im Frühjahr 2009 erwachsen sind, „eine Reduktion dieser Komplexität [sc. angewandter Ethik; J. S.], indem er [sc. der Sammelband; J. S.] sich am Gang des menschlichen Lebens und den damit gegebenen elementaren Themen orientiert" (7). Wenngleich sich nicht alle Fragen der speziellen Ethik hinreichend individualethisch thematisieren lassen, so erachten die Hg. die Lebensführung von Individuen als einen für die ethische Reflexion unbeliebigen Bedeutungshorizont, der „der ethisch letztlich massgebliche sein" (7) dürfte. Ungeachtet der kritischen Nachfrage, ob sich nicht manche umwelt- und tierethische Fragestellung in einer bio- oder pathozentrischen Perspektive normativ anders orientiert, steht dahinter die zentrale Einsicht, dass Ethik, wenn sie praktisch werden will, also auf Praxis Einfluss nehmen möchte, letztlich auf die Handlungsakteure abzielt. Und dass hier die Lebensführung als eine maßgeblich lebensweltliche wie theoretische Kontextualisierung zu betrachten ist, hat sich innerhalb der letzten 10–20 Jahre innerhalb der ethischen Diskussion stärker in Erinnerung gebracht. Eine Ethik der Lebensführung inhaltlich auszuarbeiten, ist jedoch noch ein Desiderat, zumal die verschiedenen Bezugsdisziplinen in das Projekt hineingenommen werden müssten. Daher ist allein schon das Anliegen und Ziel der Publikation, „die ethische Dimension dieser Wissenschaften für die Erhellung des gelebten, d.h. stets individuell zu lebenden Lebens paradigmatisch sichtbar zu machen" (7), zu würdigen.

In vierzehn Beiträgen, die sich in ihrer Anordnung an der Lebensspanne von Individuen ausrichten, werden grundlegende ethische Probleme und Problemkonstellationen reflektiert, die das individuelle Leben betreffen oder betreffen können. Dabei wird bewusst auf einen einheitlichen theoretischen Zugang verzichtet, um der Vielfalt der Perspektiven und der disziplinären Zugänge gerecht zu werden. Während die ersten beiden Beiträge (*Kurt Seelmann*: „Lebensanfang. Ab wann ist Leben schützenswert?"; *Roland Reichenbach*: „Erziehung als Einführung in das unvollkommene Leben") und die letzten drei (*Sebastian Knell*: „Die Eroberung der Zeit. Reflexionen zur Biotechnik verlängerter Lebensspannen"; *Christoph Rehmann-Sutter*: „Leben enden lassen. Ethik vor Entscheidungen über das Lebensende"; *Georg Pfleiderer*: „Leben nach dem Leben? – oder: Was dürfen wir hoffen?") einer chronologischen Folgerichtigkeit entsprechen, ist dies für die thematischen Beiträge dazwischen nicht gleichermaßen möglich. Denn die Themen Bildung (*Angelika Krebs*), Behinderung (*Barbara Schmitz*), Geschlechterleben (*Michelle Cottier*), Liebe und Achtung (*Susanne Schmetkamp*), Arbeitsleben (*Alexander Heit*), Umweltbewusst leben (*Christina Aus der Au*), Lebenskunst (*Andreas Brenner*), Leben mit Krankheit (*Stella Reiter-Theil*) und Seelenleben aus psychiatrischer Sicht (*Daniel Sollberger*) zeigen bereits in dieser Auflistung, dass eine zwangsläufige chronologische Systematik nicht wirklich zu erreichen ist. Das ist jedoch nicht nur einer grundsätzlichen biographischen Vielfalt geschuldet, sondern auch Resultat unterschiedlicher theoretischer Zugangsebenen. So ließe sich der Beitrag Lebenskunst auch als ein systematisch grundlegender Zugang über die einzelnen Lebensphasen und Problemlagen hinweg verstehen, während der Beitrag zum Thema Bildung sich pädagogisch auch als lebenslange Aufgabe konzipieren ließe, die einzelne Problemlagen überschreitet.

Diese Beobachtungen sind stellvertretend für die Heterogenität dieses Sammelbandes, die sich in der Systematik wie auch in den inhaltlichen Zugängen der einzelnen Beiträge widerspiegelt. Diese Heterogenität lässt sich jedoch nicht einfach mit einem Hinweis auf disziplinäre Perspektivenpluralität rechtfertigen. Denn während manche Artikel die ethische Dimension einer Disziplin für bestimmte Fragen der Lebensführung herausarbeiten, thematisieren andere die ethische Dimension bestimmter elementarer ethischer Probleme. Dabei ist jedoch nicht immer klar, was unter „ethisch" zu verstehen ist. So werden manche Themen unter der Perspektive des guten Lebens betrachtet, während andere eher einem normativ-moralischen Zugriff auf das Sollen folgen, ohne dass dabei stets nur der eine oder andere Zugang angemessen wäre. Des Weiteren sind manche Beiträge sehr konkret, erfahrungsbezogen, empirisch fundiert oder auch ziemlich idiosynkratisch gehalten, während andere eher grundsätzliche, theoretische oder allgemein-überblickshafte Zugänge liefern. Dass hierbei einige Beiträge ein systematisches Potenzial haben, das für das gesamte Unternehmen des Projekts einer Ethik des gelebten Lebens stehen könnte, wird besonders in dem sehr lesenswerten Beitrag der Theologin Christina Aus der Au deutlich, in dem sie auch auf ethisch-erkenntnistheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Wahrnehmung, Haltung und Begründung abstellt, die über die Umweltethik hinaus grundsätzlich relevant sind. Ohne die rationale ethische Bedeutung unterzubewerten, legt sie dar, „dass die rationale Begründung nicht unabhängig gesehen werden kann von der Haltung, in der sie vorgetragen und akzeptiert wird. […] Auch das ethisch reflektierende Subjekt steht nicht außerhalb der Begegnung und beschreibt von daher die Objekte, sondern es ist immer schon als wahrnehmendes Subjekt in das Geschehen verwoben." (180f) Was Aus der Au hier expliziert, lässt sich für alle Beiträge des Bandes festmachen. Eine Ethik der Lebensführung fängt bereits bei der Wahrnehmung der Lebensführung, ob lebensweltlich oder wissenschaftlich ethisch, an. Dass hierbei der Theologie eine besondere Bedeutung zukommen könnte, insofern sie den Menschen als „homo incurvatus in se" auf jenen selbstüberschreitenden Blick hin sowie jene sinnproduktiven Ressourcen angesichts von Kontingenz, Schuld und Endlichkeit individuellen Lebens zu thematisieren vermag, macht deutlich, dass sie in einem Projekt zur Ethik der Lebensführung nicht fehlen sollte.

In der Gesamtbilanz gesehen liegt mit dem Sammelband „Ethik des gelebten Lebens" ein anregender Beitrag zur Ethik der Lebensführung vor, dessen Anliegen vorbehaltlos zu würdigen ist und der eine Fundgrube für beachtenswerte Zugänge liefert. Eine systematische Einführung hätte manche Heterogenität der Einzelbeiträge einfangen können, sodass man auch wirklich von einer Ethik der Lebensführung reden könnte, wo es stattdessen um ethische Zugänge zur Lebensführung geht. Der Sammelband verweist also auf ein ethisches Desiderat, dessen weitere Ausarbeitung sich lohnt. Dass in einer solchen auch Themen wie Ernährung, Sport, Kultur im engeren Sinne oder Spiritualität aufgegriffen werden könnten, sei dabei nur am Rande erwähnt.

München Jochen Sautermeister

Praktische Theologie

Nipkow, Karl Ernst: **Gott in Bedrängnis?** Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 390 S. (Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, 3), kt € 39,95 ISBN: 978-3-579-08113-7

Karl Ernst Nipkow hat die evangelische Religionspädagogik über Jahrzehnte hin prägend beeinflusst. 18 Gelegenheitsschriften aus seiner Feder, die (von einem Beitrag abgesehen) in jüngerer Zeit entstanden sind, dokumentiert der vorgelegte Sammelband. Dessen reißerischer Haupttitel „Gott in Bedrängnis?" führt leider gleich in doppelter Hinsicht auf die falsche Fährte. Wer eine konsequente Fokussierung der Gottesfrage erwartet, wird von dem Buch enttäuscht, da die Gottesthematik nur punktuell aufscheint. Wo dies tatsächlich der Fall ist, betont N. mehrfach (8, 100, 118, 135, 189 und 356; anders 134), dass keineswegs Gott selbst es sei, der aktuell in „Bedrängnis" gerät, sondern der menschliche Glaube *an* Gott. Die verblassende Plausibilität theistischer Vorstellungen eines ansprechbaren und geschichtsmächtigen Gottes nimmt N. allerdings nur zögerlich zur Kenntnis (vgl. 107 et pass.).

Um die disparaten Aufsätze zu ordnen, subsumiert der Band selbige unter die Stichworte „Religionspädagogik" (Teil I; 13–65), „Gottesglaube" (Teil II; 69–185), „Schule" (Teil III; 189–262) und „Kirche" (Teil IV; 265–376). Über die einzelnen Beiträge hinweg begegnen vielfache Redundanzen – bis hin zu sich wiederholenden Einzelzitaten (bspw. 56f, 337 und 369 oder 72, 80 und 220). Die Rostocker Studie von Anna-Katharina Szagun etwa wird etliche Male referiert (insbes. 48–50, 100–117, 156 und 159f). Stets bleibt dabei ausgeblendet, dass besagte Untersuchung methodologisch durchaus umstritten ist (vgl. Anton Buchers Rezension in RpB 60/2008, 113f mit dem Aufweis suggestiver Interviewführung und assoziativer Auswertung). Kennzeichnend für N.s Sammelband sind zudem vielfache Selbstreferenzen. Mit Vorliebe stellt der Autor heraus, was er selbst zu welchen Themen in früherer Zeit erarbeitet, geäußert und publiziert hat.

Drei Grundpositionen durchwirken das vorgelegte Buch bei aller thematischen Disparität, die von Kinderspiritualität (137–144) über Schulentwicklung (189–205) bis hin zur religiösen Bildung in der Lebensspanne (359–376) reicht. Nachdrücklich besteht N. darauf, dass die Theologie als Bezugswissenschaft der Religionspädagogik konstitutiv und unverzichtbar sei. Würde die Theologie ersatzlos durch Religionswissenschaften ersetzt, so drohe eine als „religionsdidaktische Selbsteinebnung der Inhaltlichkeit" (42) markierte Verfehlung und Verzerrung substanziellen Glaubens im religiösen Lehren und Lernen (vgl. insbes. 19, 246 und 291). Strukturell beharrt N. auf dem bundesdeutschen Modell eines Religionsunterrichts in gemeinsamer Verantwortung von Staat und Religionsgemeinschaften. Mit der Aufgabe dieser Konstruktion und der Preisgabe einer Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften sähe er entgegen deren ‚Selbstinterpretationsrecht' (26; vgl. insbes. 243 und 320) einer Bevormundung durch gesellschaftliche Interessen und Ideologien Tür und Tor geöffnet. Schließlich verortet N. den Religionsunterricht innerhalb eines „mehrperspektivischen" (208, 223 und 343; vgl. 61) Bildungsverständnisses, das der legitimen Pluralität unterschiedlicher Wahrheitsverständnisse (vgl. insbes. 90ff und 221ff) und „konkurrierender" (23 und 291; vgl. 43f) Wirklichkeitsdeutungen Rechnung trägt. Im Rekurs auf die christliche Tradition sucht der Religionsunterricht demnach plurale Existenzerfahrungen und Sinnwahrheiten schulisch zugänglich und reflektierbar werden zu lassen. So wehre er gemeinsam mit anderen ‚weichen Fächern' einer „ökonomischen und technologischen" (83) Verengung schulischen Lernens.

Für die Mühen der Lektüre wird der Leser v. a. im letzten Teil des Buches belohnt. Hier begegnen zwei Miniaturen, welche die Reflexions- und Sprachkraft des Autors überzeugend zur Geltung bringen. Gleichermaßen differenziert wie inspirierend bedenkt N. zunächst (265–297) drei in der evangelischen Tradition vorfindbare Zukunftsparadigmen – nämlich lutherische „Erhaltung", reformierte „Transformation" und apokalyptische „Bekehrung" der Welt – auf ihre bis heute währenden (religions)pädagogischen Implikationen hin. Später dann (345–358) durchleuchtet er rekurrierend auf eine Studie von Jens Martin Sautter in kritisch-konstruktiver Weise vier aktuelle Glaubenskurse hinsichtlich fünf kirchlicher Grundfunktionen, wobei in besagten Kursen eine merkwürdige Gleichzeitigkeit von Subjektbezug und Denkverweigerung zutage tritt. Beide Aufsätze N.s bereichern den heutigen religionspädagogischen Diskurs. Manchen Beitrag, der altbekannte Standpunkte (z. B. zur Elementarisierung; vgl. 153ff und 212ff) zum wiederholten Male durchdekliniert, hätte der vorgelegte Band dagegen problemlos aussparen können.

Regensburg Burkard Porzelt

Domsgen, Michael / **Lütze**, Frank M.: **Schülerperspektiven zum Religionsunterricht**. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 216 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–374–02721–7

Rund 20 Jahre nach ihrer Einführung in der Sachsen-Anhaltinischen Schule blicken die konfessionellen Religionsunterrichte auf eine wechselvolle Geschichte zurück. Geringe Konfessionszugehörigkeit und überwiegende Kirchenferne, häufiger Wechsel der schulpolitischen Vorgaben sowie eine besondere rechtliche Konstruktion führten über lange Zeiträume dazu, dass Sachsen-Anhalt Schlusslicht bei der Unterrichtsversorgung in den sog. werteorientierenden Fächern war. Erst eine simple Veränderung der Belegungsverpflichtung im Jahre 2005, basierend auf einem Gutachten des Hallenser Staatskirchenrechtlers Michael Germann, führte zu einem sprunghaften Anstieg der Belegung der Wertefächer. Kennzeichnend für die landesspezifische Situation ist die Tatsache, dass evangelischer und katholischer Religionsunterricht de facto Ersatzfach für den Ethikunterricht sind.[1]

Die beiden an der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg lehrenden Autoren verknüpfen eine Darstellung der Genese und der rechtlichen Situation der Religionsunterrichte (11–28) mit einer empirischen Untersuchung. Diese gibt erstmalig für Sachsen-Anhalt Auskunft über religiöse Prägungen und Orientierungen (51–112), Teilnahmemotive und Ausmaß der Fachbindung (113–134), über fachliche Interessen (135–155) und methodische Präferenzen (157–162) der Schüler/innen im ev. Religionsunterricht sowie ihre Beziehung zur Lehrkraft (163–178). Dabei orientiert sich die Untersuchungskonzeption an vorhandenen Untersuchungen aus Sachsen und Thüringen und ermöglicht so vergleichende Bewertungen der einzelnen Befunde. Im Jahr 2008 wurden ca. 1.000 Schülerinnen und Schüler der Klassenstufen 5/6 sowie 9/10 an Sekundarschulen und Gymnasien in Sachsen-Anhalt befragt.

D. und L. beschreiben und begründen die inhaltlichen und organisatorischen Entscheidungen in der Planung und Durchführung der Untersuchung (29–50) und werten anschließend die Untersuchungsergebnisse in den genannten Schwerpunkten aus. Auf dieser Grundlage entwerfen sie Perspektiven zur weiteren Profilierung des ev. Religionsunterrichts in der Region (181–189). Mit Blick auf den hohen Anteil von Schüler/inne/n im ev. Religionsunterricht, die sich nicht als gläubig verstehen, wird die Auswahl der Unterrichtsinhalte zu einer Schlüsselfrage. Wie kann die Diskrepanz zwischen den explizit christlich-religiösen Themen der Curricula und den eher lebensweltlich orientierten Themen, die Schüler/innen favorisieren, überwunden werden? Wie können Zugänge zur christlichen Tradition für Jugendliche erschlossen werden, die zwar nicht mehr in der DDR sozialisiert sind, aber dennoch in der gesellschaftlich-weltanschaulichen Realität leben, die das Erbe dieser Epoche ist? D. und L. sehen hier in Anlehnung an Heinrich Roth eine „Zurückverwandlung" christlicher Inhalte in lebensweltliche Vollzüge der Schüler/innen sowie eine Vernetzung des Unterrichts mit außerunterrichtlichen Orten religiöser Praxis als Lösungen. Aus den Untersuchungsbefunden leiten die Autoren die Forderung nach schulformspezifischer Differenzierung ab, die stärker als bisher die kontextuelle Disposition der Schüler/innen in den Blick nimmt und eine entsprechend weite Sicht von Lernen und Lernorten vorschlägt. Bedeutend, wenn auch nicht überraschend ist das Untersuchungsergebnis, dass die Person der Religionslehrkraft und ihre Beziehungsgeflechte zu den Lernenden für Prozesse religiöser Bildung zentral sind.

[1] Ev. und kath. Religionsunterricht sind gemäß Art. 7,3 GG ordentliche Unterrichtsfächer in Sachsen-Anhalt. Sie bilden zusammen mit dem weltanschaulich neutralen Ethikunterricht einen Wahlpflichtbereich, in dem religionsmündige Schüler/innen bzw. die Erziehungsberechtigten das Unterrichtsfach unabhängig von Konfessionszugehörigkeit oder Weltanschauung wählen. Laut Statistik des Landes nehmen im Schuljahr 2011/12 an allgemeinbildenden Schulen 78,8% der Schüler/innen am Ethikunterricht teil, 18,2% am ev. Religionsunterricht und 0,9% am kath. Religionsunterricht (ohne freie Schulen).

Die beiden Autoren liefern eine präzise und sachgerechte Darstellung der Situation und der Entwicklung des ev. Religionsunterrichts im Kontext des Wahlpflichtbereichs im Schulsystem Sachsen-Anhalts. Die eigentliche Untersuchung leitet sich aus klaren Zielen und transparenten Intentionen nachvollziehbar ab. Die Untersuchungsbereiche sind richtig ausgewählt, weil sie in besonderer Weise einerseits der religiösen und gesellschaftlichen Situation in der Region entsprechen, als auch explizit die Schülersicht ins Zentrum stellen. Auf den ersten Blick mag der Befragungsumfang mit Blick auf die Anfragbarkeit der Ergebnisse und Schlussfolgerungen gering erscheinen. Dies ist der Situation eines bevölkerungsarmen Bundeslandes mit starker Diasporaausprägung geschuldet. Gerade hier liegen die gegenwärtige und v. a. die zukunftsorientierende Relevanz dieses wissenschaftlichen Beitrages – in der Analyse und Begegnung mit einer religionspädagogischen Herausforderung, wie sie in der geographischen Mitte Deutschlands zu finden ist und von der man annehmen darf, dass sie in sich langsam von einer Volkskirche verabschiedenden Strukturen nicht oder immer noch nicht wahrgenommen wird.

Jersleben Peter Brause

Lammer, Kerstin: **Beratung mit religiöser Kompetenz**. Beiträge zu pastoralpsychologischer Seelsorge und Supervision. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlagsgesellschaft 2012. 186 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–7887–2527–3

Der Vf.in geht es darum, die Besonderheiten pastoralpsychologischer Supervision und Beratung im Vergleich zu anderen Supervisions- und Seelsorgeformen herauszuarbeiten. Zudem möchte sie neuere konstruktivistische Verstehenszugänge und systemische Perspektiven in der Poimenik und deren Schulung verankern und die Bedeutung des biblisch-christlichen Traditionsgutes sowie der Ritual- und Symbolarbeit in beraterischen und supervisorischen Kontexten erneut in den Blick rücken. Die theoretischen Ausführungen illustriert und unterfüttert sie durch Praxisbeispiele aus ihrer seelsorglichen und supervisorischen Tätigkeit. Ausführlich geht sie in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung des Segnens (63–72), auf „Fortschritte in der Trauerforschung" (73–93), auf die „Seelsorge nach traumatisierenden Erlebnissen" (94–106) und auf die „Burnoutprophylaxe in pastoralpsychologischer Supervision" (157–186) ein.

Der Leser bzw. Käufer bekommt ein durchaus lesenswertes Buch, in dem „Essentials" der gegenwärtigen pastoralpsychologischen Beratungs- bzw. Supervisionsarbeit und Theoriebildung entfaltet werden. Trotz der beeindruckenden Tiefe und Weite der vorgestellten Überlegungen bleibt jedoch einiges zu hinterfragen:

– Das Proprium pastoralpsychologischer Beratung und Supervision sieht die Vf.in in ihrer interdisziplinären Hermeneutik und Methodik und darin, dass sie nicht nur über religiös-theologische, sondern auch über psychologische und psychotherapeutische Kompetenzen verfügen (vgl. 9; 11–19; 107–131). Ich stimme der Vf.in darin zu, stelle aber zugleich fest, dass mir das für eine präzise Definition zu wenig ist. Erstens arbeiten auch andere Supervisionsformen interdisziplinär (was die Vf.in übrigens auch konzediert, vgl. 117) und zweitens integrieren inzwischen auch immer mehr nichtkirchliche Supervisor/inn/en spirituelle Perspektiven und Ausdrucksformen.

  Möchte man das Proprium christlich orientierter pastoralpsychologischer Supervision genau erfassen, wäre es zunächst notwendig, die jeweilige konfessionelle Prägung in den Blick zu nehmen. Die theologischen „Basics" sowie der Symbol- und Deutehorizont einer katholisch sozialisierten Supervisorin unterscheiden sich in der Tiefe zweifellos von dem einer lutherischen oder reformierten. Als entscheidendes Alleinstellungsmerkmal einer evangelisch-lutherisch geerdeten pastoralpsychologischen Supervision wären dann nicht Interdisziplinarität und religiöse Orientierung zu nennen, sondern das Rechtfertigungsparadigma und die daraus resultierende Freiheit. Dies ist in der gegenwärtigen Supervisionslandschaft um so bedeutsamer, als die spirituelle Adaption in anderen Supervisionsformen eben doch nicht selten auf eine „wenn-dann-Werkgerechtigkeit" hinausläuft: „Wenn du diese und jene spirituellen Weisheiten verinnerlichst und diese und jene Übungen praktizierst, wird es dir beruflich und persönlich besser gehen".

– Um die pastoralpsychologische Supervision von anderen psychologischen Verfahren abzugrenzen, konstatiert die Vf.in: „TheologInnen haben ein materiales Sinndeutungsangebot zur Verfügung, das breiter ist als z. B. das der Psychoanalyse." (119) Denkt man aber z. B. an den aus vielen verschiedenen religiösen Traditionen gespeisten, geradezu ozeanischen Symbol- und Sinndeutungshintergrund der am Werk C. G. Jungs orientierten Tiefenpsychologie, wird man ihr in dieser Aussage nicht folgen können.

- Im sechsten Kap. (51ff) betont die Vf.in, dass es inzwischen zu einer (heilsamen) „Wiederentdeckung von religiöser Kommunikation und Ritualausübung in der pastoralpsychologischen Supervision" kommt. M.E. lässt sich das so nicht sagen, da diese Form der Kommunikation in der Pastoralpsychologie nie in Vergessenheit geraten ist.

  Gerade den an der Gestaltpsychologie orientierten Pastoralpsycholog/inn/en, aber auch anderen war die Bedeutung von Symbol und Ritual immer bewusst, sie haben sie betont und ihre Praxis daran orientiert. Denken wir z.B. an die Veröffentlichungen und die supervisorische Arbeit von Waldemar Pisarski („Segnen und Salben"), an Siegfried Metzger und sein Ausbildungszentrum in Geislingen, aber auch an die Arbeiten von Elisabeth Naurath und Wolfgang Drechsel u. v. m. Dass auch die Altmeister der Pastoralpsychologie nicht nur „Seelsorge als Gespräch" propagierten, sondern um den Schatz der religiösen Kommunikation und ihrer Rituale gewusst haben, bezeugen Veröffentlichungen wie z.B. die „Einführung in die Pastoralpsychologie" von H. J. Scharfenberg (1985), „Die Therapeutische Funktion des Gottesdienstes" von J. Thilo (1985) oder „Sehnsucht nach Leben" von R. Riess (1991).

- Im Kap. über die Trauerforschung und -begleitung (73ff) bietet die Vf.in im Wesentlichen eine komprimierte Darstellung der Erkenntnisse, die sie bereits in ihrer 2003 veröffentlichten Diss. entfaltet hat. Mich wundert sehr, dass sie hier mit keiner Silbe auf den wegweisenden und Paradigmen verändernden Ansatz von Ruth Mareijke Smeding und Erhard Weiher eingeht.[1]
- Das Buch endet mit einem Kap. über die Burnoutprophylaxe (157ff). Hier referiert die Vf.in bekannte Erkenntnisse der Burnoutforschung und Stresspsychologie. Ihre auf S. 156 vorgestellte Burnout-Definition („‚Burnout' ist eine arbeitsbedingte, chronische seelische Erschöpfung […]") ist insoweit zu korrigieren, als Burnout zwar weitgehend, aber eben nicht nur aus arbeitsbedingten Problematiken resultiert, sondern sich z.B. auch aufgrund von Beziehungselend oder im Zusammenhang mit Verlusterfahrungen entwickeln kann. Die Problem-, Gefährdungs- und Gefühlslagen im Umfeld des Burnoutsyndroms sowie die gängigen Therapieansätze beschreibt die Vf.in exakt, jedoch geht sie leider nur wenig auf die gegenwärtige theologische und pastoralpsychologische Burnout-Diskussion ein. Der archimedische Punkt, von dem aus sich eine sowohl theologisch als auch pastoralpsychologisch zu verantwortende, effiziente Burnoutprävention und -therapie entwickeln lässt, ist nicht, wie die Vf.in auf S. 171f ausführt, das Sabbatgebot, sondern wiederum das Rechtfertigungsparadigma.

Auch formal gibt es einiges zu kritisieren: Leider stellt der Leser bzw. Käufer erst, wenn er das Buch in Händen hält, fest, dass es sich hier weitgehend um eine Zusammenstellung älterer Aufsätze und Vorträge der Vf.in handelt. Die Autorin bietet dem Leser also keine Weiterentwicklung oder Vertiefung ihrer bereits bekannten Positionen an, sondern stellt im Jahr 2012 (!) noch einmal überwiegend wörtlich ihre Überlegungen aus den Jahren 2004 bis 2009 vor. Ein Hinweis darauf im Klappen- bzw. Einbandtext des Buches wäre hilfreich gewesen.

Zwar weist die Vf.in im Vorwort selbst darauf hin, dass es durch die von ihr gewählte Gattung einer Aufsatz- und Vortragssammlung zu Redundanzen kommt, betont aber, es sei ja nicht „schädlich, Kernaussagen mehrmals in Erinnerung zu bringen" (9). Durch die nicht geringe Zahl an inhaltlichen Doppelungen und die z.T. wörtliche oder nahezu wörtliche Wiederholung ganzer Passagen innerhalb des Buches wird das Lesevergnügen jedoch nicht unerheblich beeinträchtigt (vgl. z.B. S. 60 und 64, die wörtliche Wiederholung des Herms-Zitates auf S. 56 und 73 oder die identische Abbildung der pastoralpsychologischen „Brille" auf S. 19 und S. 117 nebst inhaltlich gleichlautender Erklärungen). Die bloße, weder inhaltlich noch formal aufeinander abgestimmte Aneinanderreihung von Aufsätzen und Vorträgen führt nicht nur zu inhaltlichen, sondern auch zu formalen Unebenheiten: In manchen Beiträgen wird die Referenzliteratur in Fußnoten belegt, bei manchen erfolgt der Beleg im Haupttext. Manche Beiträge haben ein Literaturverzeichnis am Ende (manchmal nur in Auswahl), manche haben keines. Ziemlich störend ist es auch, dass sowohl in den Fußnoten als auch in den angehängten Literaturangaben gleich mehrerer Beiträge immer wieder die gleichen Autoren und deren Werke in voller Länge aufgelistet werden. Aber auch andere Formalia sind ärgerlich: So erklärt die Vf.in im Beitrag „Fortschritte der Trauerforschung" (73ff) in der ersten Fußnote (73): „Für den hier vorliegenden Band wurden die Elemente des Vortragsstils (Anrede etc.) getilgt" und redet die Leser dann auf S. 79 und 80 mit „Ihnen" an. Auch stimmt z.B. die Kap.überschrift auf S. 73 nicht mit der im Inhaltsverzeichnis genannten überein.

Letztlich entsteht so der Eindruck, dass hier mit schneller Nadel verschiedene Aufsätze aneinandergereiht wurden, um eine weitere Veröffentlichung auf den Markt zu bringen. Dennoch lesen sich die einzelnen Texte mit Gewinn, v.a. der Beitrag über die Seelsorge bei Traumatisierten (94ff) beeindruckt durch seine Klarheit und Prägnanz.

Neuendettelsau Andreas v. Heyl

[1] Vgl. Ruthmarijke E. W. Smeding / Margarete Heitkönig-Wilp (Hg.), Trauer erschließen – eine Tafel der Gezeiten, Wuppertal 2005; Erhard Weiher, Die Religion, die Trauer und der Trost, Seelsorge an den Grenzen des Lebens, Mainz 1999 und diverse weitere Veröffentlichungen beider.

Alter – Blicke auf das Bevorstehende, hg. v. Rainer Kampling / Anja Middelbeck-Varwick. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 234 S. (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, 4), geb. € 49,95, ISBN: 978–3–631–59111–6

Es sind höchst variantenreiche „Blicke auf das" allen Menschen mit dem Altern „Bevorstehende", die dieser Sammelband präsentiert. Hervorgegangen aus einer transdisziplinär breit angelegten Ringvorlesung am Seminar für Kath. Theol. der FU Berlin, reichen die Beiträge von eher vertrauten, z.B. biblisch-alttestamentlichen oder sozialwissenschaftlichen Perspektiven bis zu ungewohnteren Blickwinkeln, die der Darstellung des Alter(n)s in der Literaturgeschichte, auf neuzeitlichen Gemälden oder im postmodernen Fotojournalismus nachspüren. Ergiebig sind sie – je nach Interessenlage – alle und zeigen in dieser (auswahlbedingt immer auch etwas zufälligen) Mischung ein weiteres Mal auf, welch ein multidimensionales Lebensthema sich mit dem Alter(n) heute stellt. Einer der praktisch-theologischen Pioniere, der diese Vielschichtigkeit sowie die gesellschaftliche und auch pastoraltheologische Brisanz der Gerontologie früh erkannt und verfolgt, aber erst spät publiziert hat, hätte Erwähnung verdient: Hans Schilling: *Der Menschen Schönheit Ende?* (München: Don Bosco 1997).

Für die leitende Perspektive „Warum Alter ein theologisches Thema ist" hält man sich am besten an den gehaltvollen Schlussbeitrag des Hg.s *Rainer Kampling*, der abseits ausgetretener Pfade realistisch die konsumistische Sicht des Alterns, die nötige Selbst-Sorge und Selbstverantwortung (der Alten, aber auch der sie Pflegenden), eine problematische Verklärung des Sterbens zum lebensentscheidenden Moment des Todes und schließlich auch das Recht auf Klage und Aufbegehren als legitime Glaubensäußerung anspricht. Dazu passt auch *Michael Bongardts* behutsame existenzbezogene Reflexion „Von der Schwere des Sterbens". Einen interessanten Kontrast bietet die Hochschätzung von „Alter und Altersversorgung im Alten/Ersten Testament" (*Christian Frevel*) gegenüber dem klassischen Athen der Demokratie (*Ernst Baltrusch*), wo Alte ihre Kompetenzen verloren und politisch wie sozial marginalisiert wurden. Nach dem anschaulich belegten, durchaus ambivalenten Umgang mit Alte(r)n im Mittelalter (*Bernd-Ulrich Hergemüller*) fällt der Blick auf die bildende Kunst, die erst ab dem 17. Jh. alte Menschen eigens thematisiert (*Caroline Zöhl*), auf Figuren und Karikaturen in der Literatur, z.B. den *senex amans* und Brechts „unwürdige Greisin" (*Irmela von der Lühe*) und die Spiegelungen des Alters in Fotos der Printmedien zwischen 1970 und 1990, die überkommene Altersstereotype stabilisierten und verfestigten (*Christiane Streubel*). Ausführlich geht *Gertrud M. Backes* aus sozialwissenschaftlich-konstruktivistischer Sicht dem Wandel von Lebenslagen, Lebensläufen und vom Alter(n) der Geschlechter nach und macht die starken Benachteiligungen gerade von älteren Frauen sehr deutlich. Kürzere Beiträge gelten der – dem biblischen Denken nahen – Ethik des Altwerdens im Islam (*Naadem Elyas*) und dem gesellschaftlich wie forschungstechnisch notwendigen verstärkten Engagement für einen aufgeklärten Umgang mit Alzheimer-Kranken (*Gerd Multhaup* und *Lisa-Marie Münter*).

Fazit: Ein (bei aller Selektivität eines Sammelbandes) vielfältiger, aktueller und perspektivenreicher Einblick in gegenwärtige gerontologische Fragestellungen, die jedoch geschichtlich-kulturell eingeordnet sind und durch die theologische Fundierung und Rahmung nicht nur ihre grundsätzliche, anthropologisch-gesellschaftliche Relevanz zeigen, sondern auch für den praktischen Umgang mit Alter und Altwerden, etwa in einer zeitgemäßen Altenpastoral und Altenarbeit, den Blick weiten: Es geht um eine Lebensphase, in der man – Karl Rahner zufolge – das Leben nicht einfach „hinter sich hat". Der Christ könne und müsse eigentlich sagen: „Wir haben unser Leben im Alter ‚vor uns gebracht'." (zit. nach Kampling, 221)

München Heribert Wahl

Schmerz als Grenzerfahrung, hg. v. Rainer-M.E. Jacobi / Bernhard Marx. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 244 S. (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie NF, 43), kt € 24,00 ISBN: 978–3–374–02893–1

Es gibt Tagungsdokumentationen, die unbedingt verdienstvoll sind und dennoch absehbar eher eine archivalische Karriere haben werden. Bei der hier zu besprechenden Dokumentation der Tagung der Evangelischen Forschungsakademie in Berlin im Januar 2011 mit dem Titel „Schmerz als Grenzerfahrung" wäre letzteres sehr bedauerlich. Sie versammelt die anspruchsvollen Beiträge von Wissenschaftler/inne/n ganz unterschiedlicher Disziplinen, gerahmt von zwei an-

regenden biblisch-theologischen Beiträgen zu Hiob (*Rüdiger Lux*) am Ende und zum Phänomenfeld Schmerz in den ntl. Schriften am Anfang des Bandes, dieser leider nur knapp im Geleitwort durch den Direktor der Akademie, *Andreas Lindemann*, nachgetragen. Im Vorwort der Hg. erhalten die Leser einen Überblick über die einzelnen Beiträge, den der Rez. hier nicht anders nachzuzeichnen braucht. Sie formulieren die Intention ihrer Tagung und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einer ebenso stimulierenden wie gewagten Hypothese („Kehrseite"): „Die allgegenwärtige Angst vor Schmerz, Krankheit und Tod, wie sie als Kehrseite des schwindenden Vertrauens zum Nächsten, zur Welt und zu Gott unsere moderne Kultur bestimmt, gibt vielfältigen Anlass, Nietzsches Ringen um Sinn und Sinnlosigkeit des Schmerzes in neuer Weise zu bedenken." (16)

Der Blick in das Drama der Welt- und Geistesgeschichte – bereits der Antike mit Philoktet bis hin zur Unfähigkeit zu trauern (A. Mitscherlich) oder mehr noch die unermesslichen Grausamkeiten des nationalsozialistischen Terrorregimes und inzwischen weiterer menschheitstraumatisierender Gräuel (Killing fields, Srebrenica, Ruanda u.a.) – zeigt, dass dieses Ringen über ein Grunddatum der *conditio humana* geradezu universal menschheitlich ist. Dabei ist Schmerz in diesem Kontext sehr viel weiter gefasst als der biologisch höchst lebensdienliche Signalschmerz. So ist es gut, dass *Hendrik Karpinski* (pädiatrischer Chefarzt am Klinikum Niederlausitz) die medizinische Perspektive und den Umgang der Medizin mit Schmerz differenziert darlegt. Das psychosomatische Bedingungsgefüge zumal vieler chronischer Schmerzarten klingt hierbei deutlich an (vgl. den Beitrag des Psychoanalytikers Johannes Picht zur Problematik des Subjektbegriffs ausgehend von Schmerz[erfahrungen]), ebenso wie die Notwendigkeit, nicht einfachhin stilisiert von „dem" Schmerz zu sprechen, sondern zu differenzieren.

Mit besonderer Klarheit spricht der Leipziger Philosophieprof. *Burkhard Liebsch* an, welche Vorsicht philosophisch-poetisch geboten ist, „dem Schmerz im Allgemeinen oder irgendeinem speziellen Schmerz im Besonderen in gewisser Weise etwas abgewinnen zu wollen" (193), verdeutlicht jedoch ebenso, dass in einer (utopisch) schmerzlosen Gesellschaft „uns auch kein Verlust irgendeines Anderen mehr Schmerz bereiten" (ebd.; vgl. 211) würde. Der Wittener Philosoph *Christian Grüny* würde von Nietzsches Erfahrungen her sogar zuspitzend formulieren: „Der Schmerz [...] macht den Philosophen, und die Grenzerfahrung wird zur Referenzerfahrung." (53) Analog könnte man dazu auch auf Marcel Prousts enormes literarisches Schaffen auf dem Krankenlager hinweisen (das freilich auf der Tagung keine Beachtung fand): Schmerzerfahrung und -verarbeitung kann kulturproduktiv werden. Doch gilt es das Caveat in seiner ganzen Dramatik ernst zu nehmen, das *Liebsch* sehr treffend auf den Punkt bringt: „Ist einmal eine gewisse Schwelle der Erträglichkeit überschritten, will man nur noch, dass es aufhört, um jeden Preis, auch um den Preis, dass man den an ihm Leidenden zum Schweigen bringt, so sehr appelliert der Schmerzausdruck, auch wider Willen, an Andere, deren ausweglose Hilflosigkeit er schließlich gnadenlos vor Augen führt. Das gilt auch für den Trauerschmerz, an dem diejenigen festzuhalten verlangen, die in ihm keine das Verlorene am Ende vergleichgültigende ‚Arbeit', sondern eine besondere Art der Treue zum Verlorenen erkennen und doch zugeben müssen, dass sich mit überhaupt keinem Schmerz (also auch nicht mit dem Schmerz der Trauer) auf Dauer leben lässt, wenn er nicht zwischenzeitlich zurücktritt, um einem von ihm entlasteten Leben Raum zu lassen. Insofern behält das Leben auch gegen einen Schmerz Recht, dem es als einer besonderen Form der Treue zum Verlorenen verpflichtet ist." (210)

Dieses Zitat spricht die Appellseite von Schmerz(ausdruck) an, welche die Literaturwissenschaftlerin *Iris Hermann* (Bamberg) als Dialogizität des Schmerzes beeindruckend herausarbeitet, nämlich „dass die Rede des Schmerzes sich generell dialogisch entwirft" (179) und diese Dialogizität wichtiger ist als die Schmerzlinderung, gar ihr eigentliches Ziel. „Dass aber das Reden, Sprechen, Darstellen auch eines zunächst nicht zu dämpfenden Schmerzes wiederum lindernd wirken kann, darum wissen die Psychologen und Ärzte." (ebd.)

Diese wenigen Hinweise aus dem Tagungsband zeigen, wie leicht sich Anknüpfungspunkte und Querverbindungen zu weiterer theologisch-interdisziplinärer Arbeit bieten. Der Rez. hätte gerne mehr über die tatsächlichen interdisziplinären Diskussionen und deren Ertrag erfahren. Indem jedoch die Beiträge dokumentiert sind, lässt sich – auch an anderer Stelle und nicht im zeitlichen Korsett des Tagungsablaufes – weiterarbeiten.

Freiburg i.Br. Klaus Baumann

Liturgiewissenschaft

Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel, hg. v. Hanns Kerner. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 213 S., pb. € 19,80 ISBN: 978–3–374–02808–5

In der Wahrnehmung der Öffentlichkeit erscheint das liturgische Leben der Kirchen derzeit wie ein permanentes Rückzugsgefecht, bei dem vertraute Vollzüge an Akzeptanz verlieren und Gewohnheiten aufgegeben werden müssen. Es braucht nicht betont zu werden, dass diese Entwicklung kein singuläres Phänomen ist, sondern Teil eines Wandels, der sich auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens erstreckt. Selbst die größten Optimisten gehen nicht davon aus, dass auf absehbare Zeit mit einer Trendwende zu rechnen ist, denn alle Signale weisen auf weitere Umbrüche hin. Wer einen Einblick in die Praxis hat, der weiß, dass der Wandel an vielen Orten Klagen auslöst; man hat sogar schon von „Trauerarbeit" gesprochen, die bewältigt werden müsse. Weniger bekannt ist, dass in den letzten Jahren beiderseits der Konfessionsgrenzen ganz neue Gottesdienstformen entstanden sind, die auf ein erstaunliches Echo stoßen. Sie haben eines gemeinsam: Sie wollen auf die geänderten Rahmenbedingungen reagieren und die Feier des Glaubens auf ein breiteres Fundament stellen. Dass viele Projekte in einer ökumenischen Kooperation geplant und durchgeführt werden, ist sehr erfreulich.

In diese Zusammenarbeit reiht sich der vorliegende Sammelband ein, der die Beiträge eines im Vorfeld des 2. Ökumenischen Kirchentages 2010 veranstalteten Symposions des Deutschen Liturgischen Instituts und des Gottesdienst-Instituts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern dokumentiert. Die elf Artikel entfalten theologische Hintergründe und machen mit unterschiedlichen Wegen vertraut, die die liturgische Praxis bereits beschreitet bzw. in Zukunft beschreiten müsste, wenn sie dem kulturellen Wandel Rechnung tragen und Aufbrüche wagen will. Alle Beiträge wären es wert, einzeln vorgestellt zu werden. Als Rez. wird man sich mit einem Überblick begnügen müssen. Um die grundsätzliche Frage, wie die Liturgie sich angesichts der Ab- und Umbrüche der Gegenwart orientieren kann, geht es den ersten sieben Beiträgen, während die vier weiteren anhand von Praxisbeispielen konkrete Modelle vorstellen.

Die Überlegungen von *Hanns Kerner* (Der Ruf nach dem Neuen oder die Sehnsucht nach Vertrautem, 7–15), *Karl-Heinrich Bieritz* (Umbrüche, Abbrüche, Aufbrüche. Evangelischer Gottesdienst auf der Suche nach seinem Profil, 17–40), *Konrad Baumgartner* (Kreative Liturgie oder Wildwuchs?, 41–61), *Klaus Raschzok* (Trendsetter des Aufbruchs: Die Frontkämpfer des Gottesdienstes, 63–84), *Klemens Richter* (Grundlagen des Aufbruchs: Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium", 85–109), *Susanne Heine* (Die Kunst der Gestaltung. Zur Wiederentdeckung der Poiesis – eine evangelische Perspektive, 111–127) und *Benedikt Kranemann* (Liturgie in der Perspektive der Anderen. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive, 129–148) befassen sich mit den theologischen Voraussetzungen, die bei jedem Gottesdienst gegeben sein müssen, unabhängig davon, in welchem Habitus er sich darstellt. Die Herausforderung liegt darin, auf der einen Seite die unverfügbare Basis, d. h. das allem liturgischen Handeln vorausliegende Handeln Gottes zur Geltung zu bringen. Auf der anderen Seite ist jede Feier immer auch von anthropologischen und kulturellen Dimensionen geprägt, die ebenso bei der Gestaltung Gewicht besitzen müssen, wenn eine Feier lebensrelevant sein will.

So sehr die Autoren in diesem Punkt übereinkommen, so sehr können die konkreten Umsetzungen variieren und unterschiedliche Akzente setzen. In den Beiträgen von *Brigitte Enzner-Probst* (Berühren – Tönen – Tanzen!? Liturgische Performances als Kennzeichen liturgischer Praxis von Frauen / der Frauenliturgie-Bewegung in Deutschland, 149–168), *Herbert Lindner* (Aufbrüche. Erfahrungen aus verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Schwerpunkten – Von den Jugendgottesdiensten zum Familiengottesdienst und zum Feierabendmahl, 169–183), *Eduard Nagel* (Authentisch und pastoral. Neuschöpfung und Übersetzung liturgischer Texte nach dem 2. Vatikanum am Beispiel neuer Hochgebete, 185–199) und *Fabian Vogt* (Missionarische Gottesdienste, 201–213) spiegelt sich ein kleiner, aber aufschlussreicher Ausschnitt aus der Fülle der Themenfelder, die hier von Bedeutung sind.

Abschließend kann man ein zweifaches Fazit ziehen. Erstens hebt der Sammelband ins Bewusstsein, dass das liturgische Leben auch unter geänderten Vorzeichen eine Dynamik entwickeln kann, die ausstrahlt und in einer pluralistischen Gesellschaft Lebensdeutung und Orientierung aus dem Evangelium bietet. Mitten in den Herausforderungen der Gegenwart ermutigen die Beiträge zu einem zuversichtlichen Blick in die Zukunft und entfalten, welches Spektrum an Möglichkeiten zur Verfügung steht. Zweitens ist erfreulich, dass die Autoren die Frage nach liturgischen Normen umgehen, die derzeit leider oft im Vordergrund steht, die aber weder die Krise des Glaubens genügend ernst nimmt noch die ganze Tiefe des christlichen Gottesdienstes erfassen kann. Es bleibt zu wünschen, dass die hier reflektierten Aufbrüche Schule machen und in ökumenischem Geist weiter vorangetrieben werden.

Bochum Stefan Böntert

Knecht, Achim: **Erlebnis Gottesdienst**. Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis" für Theorie und Praxis des Gottesdienstes. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 431 S., pb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02901–3

Was eigentlich *erleben* Menschen im Gottesdienst? Die Frage ist grundlegend. Umso erstaunlicher ist es, dass sie wissenschaftlich bislang kaum bedacht wurde. Im Jahr 2011 änderte sich dies, und es er-

schienen gleich zwei Studien zum Thema: neben dem hier zu besprechenden Werk von Achim Knecht, bei dem es sich um die überarbeitete Fassung seiner 2008 in Frankfurt a. M. abgeschlossenen, bei Hans-Günter Heimbrock erarbeiteten Diss. handelt, auch das Buch von Uta Pohl-Patalong mit dem Titel „Gottesdienst erleben". Beide unterscheiden sich grundlegend in ihrem methodischen Design: Legt Uta Pohl-Patalong Ergebnisse einer qualitativ-empirischen Studie vor, so versucht K. im Rahmen einer phänomenologischen Methodologie einen eigenen Zugang zu gewinnen.

Der Gewinn der vorgelegten Studie liegt darin, dass in vier großen Kap.n grundlegende Perspektiven zum Erlebnisbegriff und zur Bedeutung des Erlebnisses in kultureller und religiöser Dimension zusammengestellt werden. An dem hier vorgelegten Material wird künftige Forschung nicht mehr vorbeikommen! Dabei geht K. von einer knappen Annäherung an das „Phänomen ‚Erlebnis'" aus (Kap. 3: 124–153), in der er aufgrund etymologischer sowie philosophischer Überlegungen die Nichtexaktheit und „präzise Ungenauigkeit" (150) des Begriffs betont. Die drei folgenden Kap. konturieren den Begriff „Erlebnis" in kultursoziologischer, rezeptionsästhetischer und kulturanthropologischer Perspektive.

Zur kultursoziologischen Beschreibung des Erlebnisses (Kap. 4: 154–218) greift K. auf Gerhard Schulzes Konzept der „Erlebnisgesellschaft" zurück, das er ausführlich vorstellt und dessen Wirkung in der kirchlichen und theologischen Diskussion er vorsichtig kommentierend entfaltet. In diesem Kap. kommt K. allerdings kaum über das hinaus, was vielen Leserinnen und Lesern aufgrund der reichen Rezeption der Milieustudien bereits bekannt sein dürfte. Teilweise werden praktisch-theologische Stellungnahmen zu knapp und aufgrund zu geringer Literaturbasis wahrgenommen (vgl. nur die Darstellung der Position Engemanns 175f); die innersoziologische Kritik kommt kaum in den Blick. Stattdessen zeigt K. Sympathie für eine milieuorientierte Gottesdienstgestaltung und eine entsprechende Differenzierung des Gottesdienstangebots. Theologisch weiterführende Fragestellungen – wie die nach der Spannung zwischen einer tendenziellen Subjektivierung in Schulzes Erlebnisparadigma und einer exzentrisch zugesprochenen neuen Identität im Glauben oder zwischen einem sinnkulturellen (vgl. Wilhelm Gräb) und präsenzkulturellen (vgl. Karl-Heinrich Bieritz) Paradigma – werden nicht diskutiert.

Im folgenden fünften Kap. (219–292) gelingt K. eine erhellende Wahrnehmung einer rezeptionsästhetischen Perspektive auf das „Erlebnis". Er verweist dazu auf Gernot Böhmes Begriff der „Atmosphäre", den er als den „Wahrnehmungsvorgang" versteht, „der sich beim Erleben vollzieht" (236). Die zunächst emotional und körperlich wahrgenommene Atmosphäre erweist sich für das (gottesdienstliche) Erleben als zentral. Mit Antonio R. Damasio kommt an dieser Stelle auch ein ausgewiesener Neurophysiologe zu Wort, der in den vergangenen Jahren die Verbindung von Gefühl und „Körperzustand" wissenschaftlich beschrieb (256–262). Gleichzeitig grenzt sich K. von einem spekulativen („ätherischen") Atmosphärenbegriff bei Manfred Josuttis ab, der Atmosphäre allzu kurzschlüssig mit göttlicher Wirklichkeit verbinde.

Das anschließende Kap. beleuchtet unter den Leitworten „Spiel und Ritual" kulturanthropologische Aspekte des gottesdienstlichen Erlebnisses (Kap. 6: 293–350). Unterschiedliche Ansätze (wie die von J. Huizinga, E. Gadamer und M. Csikszentmihalyi) werden hier in einer nicht restlos überzeugenden Struktur miteinander verbunden. Grundlegend erkennt K. das Ineinander von Form und Inhalt, das jeden Gottesdienst ausmache: „Das Eigentliche [...] ist seine jeweilige Gestaltung, die Performance, und nicht eine Botschaft, die von dieser Gestaltung her erst dechiffriert werden müsste." (307) Auch die Ritual-Theorie von Victor Turner fließt in die Darstellung ein, wird allerdings (in der Spur von Harald Schroeter-Wittke) eigenwillig interpretiert. Turner unterscheidet Liminalität (als jene Phase im Ritual, in der es zum Spiel mit dem Vertrauten und so zur Verfremdung kommt) und das Liminoide, das die weit weniger dramatischen Übergänge in unserer Gesellschaft beschreibt, wie sie etwa in den Gattungen des Theaters, Films, Fernsehens oder im Sport gestaltet werden. Obgleich K. dies stimmig darstellt, geht seine eigene Adaption im Blick auf den Gottesdienst einen anderen Weg. Er möchte den transformatorischen Charakter des Gottesdienstes durch die *„Integration liminoider, unterhaltsamer Elemente"* in die ernsten Formen hinein stärken (332). Von Turner her wäre zu erwarten gewesen, dass der Gottesdienst insgesamt (!) als *liminoides Geschehen* in den Blick rückt.

Das siebte Kap. bündelt Gesagtes, indem der Begriff der „Unterhaltung" aufgenommen und Gottesdienst als „vergnügliches Erlebnis" betrachtet wird (351–399). Auch hier gelingt es dem Vf., wichtige Ansätze aus der theologischen Diskussion aufzugreifen, die den Unterhaltungscharakter des Gottesdienstes in seiner nutritiven, kommunikativen und amüsanten Dimension betonen. Gleichzeitig aber verwandelt sich die theologische Diskussion teilweise recht unvermittelt in normativ-pragmatische Applikationen. Etwa dort, wo Eberhard Jüngels Entdeckung der Gleichnishaftigkeit jeder religiösen Rede und ihres grundlegend ‚humorvollen', da die bestehende Wirklichkeit durchbrechenden Charakters dahingehend aufgelöst wird, dass den liturgisch und homiletisch Agierenden ein Witz zu Beginn der Predigt oder die Leichtigkeit im Gottesdienst empfohlen wird.

K.s Arbeit bietet eine Zusammenstellung grundlegender Literatur zu einem wichtigen Thema, kann aber in methodischer und argumentativer Hinsicht nicht befriedigen. Das zeigten bereits die kritischen Anfragen im Kontext der bislang dargestellten Kap. Grundlegender erscheint aber die methodische Anlage der Untersuchung (vgl. Kap. 2: 49–123) problematisch. Basis der Darstellung ist die mittels „teilnehmender Beobachtung" und „dichter Beschreibung" gewonnene Wahrnehmung von insgesamt 28 Gottesdiensten, die K. besuchte. Faktisch fließen die so gewonnenen Beobachtungen im jetzigen Duktus der Arbeit eher illustrativ jeweils am Ende der Kap. in den Text ein; es handelt sich um Beispiele, die aufgrund ihrer subjektiven und exemplarischen Natur einen notwendig zufälligen Charakter tragen (und die ohne Schaden für die Studie auch wegfallen könnten). Mehrfach grenzt sich der Vf. von anderen Verfahren (etwa qualitativen Interviews) ab – mit Argumenten, die nicht überzeugen können, wie die Studie von Uta Pohl-Patalong oder die wenige Jahre vorher erschienene, von K. nicht beachtete Untersuchung des Nürnberger Gottesdienstinstituts eindrucksvoll zeigen. Letztlich entgeht K. nicht dem subjektiv-rekursiven Kreislauf, der sich dort ergibt, wo ein Pfarrer, der eine eigene Gottesdienstpraxis und Gottesdiensttheologie im Hintergrund hat, Gottesdienste beobachtet und seine Beobachtungen in die Literatur zum Thema einordnet. Treffender wäre es gewesen, wenn K. ein entschiedenes theologisches Plädoyer für eine „Rehabilitierung der Kategorie des ‚Erlebnisses' für Theorie und Praxis des Gottesdienstes" (so der Untertitel der Studie) klar argumentierend vorgestellt und dazu seine eigene Gottesdiensttheologie explizit geäußert und zur Diskussion gestellt hätte.

K. plädiert für einen Gottesdienst, der v. a. emotional zum Glauben motiviert und so ein Menschen veränderndes, transformatives Potential hat. Damit grenzt er sich sowohl gegen ein intellektualistisch verengtes als auch gegen ein auf die rituelle Begegnung mit dem „Heiligen" (Josuttis) fokussiertes Gottesdienstverständnis ab. Auch ein doxologisches Gottesdienstverständnis in der Spur von Martin Nicol (vom Vf. nicht zitiert) kommt für ihn nicht in Frage. Dies als These stark zu machen und stringent zu begründen wäre hilfreicher gewesen, als ein in seinem methodischen Charakter m. E. zweifelhaftes ‚empirisches' Verfahren zu behaupten. Auf der Grundlage des Werkes von K. muss weiter diskutiert werden, wobei dann unbedingt auch das Verhältnis zwischen einem theologisch-formatierten „Ereignis"-Begriff und dem Begriff des „Erlebnisses" zu bedenken ist. Dieser Diskussion aber hat K. trotz der Mängel seiner Arbeit einen hilfreichen Anstoß gegeben.

Leipzig Alexander Deeg

Dürr, Marion: **„Brannte uns nicht das Herz ...?"** Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet. – Regensburg: Pustet 2011. 274 S., kt € 42,00 ISBN: 978–3–7917–2352–5

Durch die sich wandelnde Situation in der kath. Kirche im deutschen Sprachraum und darüber hinaus hat sich das pastorale Personal deutlich verändert. Pfarreien werden zu größeren Verbünden zusammengefasst und viele hauptamtliche und ehrenamtliche Gläubige arbeiten nicht zuletzt im Bereich der Liturgie mit dem Pfarrer zusammen, um in diesen veränderten Bedingungen das kirchliche und liturgische Leben zu sichern. Aus dieser Situation sind in den letzten Jahrzehnten immer wieder Überlegungen angestellt und Handreichungen veröffentlicht worden, ob und wie Gottesdienste gefeiert werden können, wenn kein Priester zur Verfügung steht. Die zu rezensierende Arbeit beschäftigt sich mit den vorläufigen Endpunkten dieser Entwicklung, nämlich mit den 1997 für die Schweiz und 2004 für die Diözesen Deutschlands und Österreichs erschienenen Werkbüchern für die sog. Wort-Gottes-Feiern (WGF). In vielen Pfarreien des deutschen Sprachgebietes finden Feiern nach den Modellen dieser beiden Werkbücher statt. Die Vf.in macht es sich zur Aufgabe, „auf der Grundlage der Genese der einzelnen Feierelemente [...] die Anweisung dieser Bücher zum Feiervollzug zu analysieren und weiterführende sinnvolle Vorschläge für die konkrete Feiergestalt aufzuzeigen" (21).

In einer Einleitung umschreibt die Vf.in die geschichtlichen Hintergründe, die als Vorstufen zur heutigen Situation herangezogen werden können. Es geht um die Frage der Leitung der sonntäglichen Gemeindeversammlung und ihrer Ausprägung. Die hinlänglich bekannten Beispiele aus Ungarn und der SBZ/DDR werden erwähnt. Interessanterweise wird der mittelalterliche Prädikantengottesdienst, der *Pronaus*, nicht angesprochen. Seine Struktur, die Leitung, die auch ein nichtordinierter Ordensmann wahrnehmen konnte, seine Ausrichtung auf das Wort Gottes und die Weiterentwicklung zur Normalform der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung am Sonntag in manchen reformatorischen Kirchen machen gerade ihn als historische Form besonders interessant. In der Einleitung werden auch die Hintergründe der beiden oben schon erwähnten Werkbücher erhellt.

Die Vf.in geht nach der Einleitung vom Herzstück der Feier aus und betrachtet in Kap. 1 die Verkündigung des Wortes Gottes. Es schließt sich in Kap. 2 die Antwort der Gemeinde an. Kap. 3 beschäftigt sich knapp mit der fakultativen Kommunionfeier und Kap. 4 befasst sich mit dem Rahmen der Feier, also Eröffnung und Abschluss. In Kap. 5 zieht die Vf.in ein kurzes Resümee aus der ganzen Abhandlung. Bei allen diesen Kap.n geht sie Element für Element vor. Sie erläutert die historischen Hintergründe, legt die Ausprägung in den Werkbüchern dar, wägt die verschiedenen Möglichkeiten ab und zieht daraus ihre Schlüsse. Die Vorgehensweise ist naheliegend und zugleich für die gewählte Thematik hilfreich.

Der Einstieg in Kap. 1 geschieht mit der Darstellung der Entstehung der einzelnen Elemente des Verkündigungsteils. Dazu werden verschiedene Lesesysteme und -ordnungen vorgestellt und verglichen. Hier, wie bei vielen weiteren historischen Ausblicken, fällt die inhaltlich starke Orientierung an der Messliturgie auf. Viele der Elemente einer heutigen Wort-Gottes-Feier leiten sich aus der Hl. Messe ab. Die Vf.in kritisiert diese starke Orientierung einerseits, andererseits muss sie auch auf die entsprechenden historischen Entwicklungen eingehen. Bei den historischen Einblicken hier und an den anderen Stellen des Buches fällt die recht dünne Literaturbasis auf. Es werden nur vereinzelt Quellen herangezogen, die meisten Aussagen stützen sich auf z.T. recht alte Standardwerke. Nur wenige neuere Spezialuntersuchungen sind zu finden. So fehlt z.B. im Abschnitt über die Mittelalterliche Liturgie und ihre Bücher (32ff) ein Hinweis auf Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy*. An Introduction to the sources, Washington 1986.

Nach der historischen Darstellung der einzelnen Elemente macht sich die Vf.in an die dramaturgische Erschließung, wozu auch Ort und Vortrag und die zelebrative Ausformung des Vortrages und seines Umfeldes gehören. Schließlich kommt die Vf.in dazu, den Verkündigungsteil in den Rollenbüchern, also den der Arbeit zugrunde liegenden beiden Werkbüchern, näher zu betrachten. Hier werden die Struktur und der Aufbau diskutiert sowie die Funktion der einzelnen Elemente im Zusammenhang der Feier erläutert. Erhellendes ist über den Antwortpsalm zu finden, wo die Vf.in dezidiert ihr Verständnis des Antwortpsalms als vierten Lesungstext vertritt. Hier wie auch an anderen Stellen des Werkes leitet die Vf.in ihre Haltung gut nachvollziehbar her, wobei sie andere Meinungen durchaus wiedergibt. Für den weiteren Gedankengang kommt sie wieder auf ihre Haltung zurück und verfolgt diese weiter. Neben der Funktion des Antwortpsalms als weiterem Verkündigungstext stellt die Vf.in deutlich die Vorteile der konsonanten Auswahl der zu verkündigenden Schrifttexte dar. Interessanterweise wird zwar die den Werkbüchern zugrunde gelegte Leseordnung der Messe (*Ordo lectionum missae*) in ihren Grundzügen und auch mit ihrer Problematik vorgestellt, nicht jedoch in der konkreten Ausgestaltung. Beispiele einer konsonanten Schriftauswahl werden vorgestellt. Diese Überlegungen sind liturgietheologisch recht interessant, weil sie an Punkte führen, an denen eine Weiterentwicklung einsetzen kann. Über die Bewertung der vorgebrachten Argumente mag trefflich gestritten werden.

Auf die Verkündigung folgt in der Wort-Gottes-Feier die Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes. Dieser Abfolge schließt sich die Darstellung der Vf.in an. Bei der Darstellung und Diskussion wird wiederum der liturgiehistorische Hintergrund erschlossen, zu dem das oben schon Gesagte gilt. In den pastoralliturgischen Überlegungen diskutiert die Vf.in verschiedene Ansätze und macht eigene Vorschläge zur Auflösung entdeckter Konflikte oder zu einer stimmigeren Umsetzung der erschlossenen liturgietheologischen und pastoralliturgischen Hintergründe. Diese Vorschläge gehen sehr ins Detail und legen auch Probleme und Fragen offen, die in den Werkbüchern keine Berücksichtigung finden. So wertvoll und neu diese Überlegungen sind, manchmal fragt man sich nach Kriterien, die neben den entsprechenden Erfahrungen hinter den Entscheidungen stehen. Ein genauerer Blick sei auf den Abschnitt zum sonn- und festtäglichen Lobpreis gestattet. Die Vf.in konstatiert: „Die Wurzeln dieses Gebetstyps liegen weitgehend im Dunkeln" (156) und ordnet ihn dann auf S. 165 dem anamnetisch-epikletischen Beten zu (ohne jedoch die großen Untersuchungen zu diesem Gebetstyp z.B. von C. Giraudo zu zitieren). Gewundert habe ich mich in einer Arbeit über die WGF, in der der sonn- und festtägliche Lobpreis eine feste Größe darstellt, über die Bemerkung auf S. 163, dass „eine eingehende Untersuchung [...] aller Lobpreistexte [...] zu weit" führen würde. Schade, denn hier konstatiert die Vf.in selbst eine Forschungslücke (156).

Ein Thema, das im Zusammenhang mit der WGF immer wieder und sehr kontrovers diskutiert wird, ist die Frage nach der Verknüpfung einer solchen Feier mit einer Kommunionfeier. Die Vf.in stellt hier die verschiedenen Haltungen und Meinungen dar. Auch wenn sie zu einer gut begründeten Zurückhaltung gegenüber der Kommunionfeier in der WGF kommt, lässt sie trotzdem Fälle gelten, in denen sie sie für möglich hält, und überlegt auch, wie eine Feier dann aussehen könnte.

Das vierte Kap. der Arbeit befasst sich mit dem Rahmen der WGF, der Eröffnung und dem Abschluss. Die schon gemachten Beobachtungen in den vorangegangenen Teilen zeigen sich auch hier: Die historische Erschließung ist etwas knapp, die pastoralliturgischen Überlegungen sind sehr detailliert und ausführlich, bisweilen jedoch erstaunlich kurz und ohne weitere Begründung. Dass z.B. der Sinn und die Aufgabe der Einführung in die Feier, wie die Vf.in auf S. 224 schreibt, eine „Hinführung zum Wort Gottes" sei, kommt mir etwas zu einfach vor – v.a., weil gerade dann die Gefahr einer ersten Predigt zur Einführung recht groß wird, auf die die Vf.in zu Recht hinweist.

An verschiedenen Stellen spricht die Vf.in auch die Problematik des beauftragten Laien an, der eine WGF leitet.

Die Arbeit kann für sich in Anspruch nehmen, die Thematik der Wort-Gottes-Feiern, wie sie die Werkbücher im deutschen Sprachraum z. Z. vorsehen, ausführlich bearbeitet zu haben. Wenn auch die liturgiehistorischen Einblicke begrenzt sind, so sind die pastoralliturgischen Überlegungen sehr ausführlich und detailliert. Sie greifen viele Äußerungen aus anderen liturgischen Zusammenhängen auf, führen sie in den Zusammenhang der WGF ein und betrachten sie in diesem neuen Kontext. Ein Buch, das sich weniger für Personen eignet, die die WGF praktisch durchführen; aber ein Muss für alle, die sich auf der Ebene der Reflexion und Weiterentwicklung mit Wort-Gottes-Feiern beschäftigen oder andere zu deren Durchführung ausbilden.

Trier Klaus Peter Dannecker

Lumma, Liborius Olaf: **Liturgie im Rhythmus des Tages**. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets. – Regensburg: Pustet 2011. 149 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–7917–2396–9

Angesichts der Tatsache, dass das Stundengebet weithin außerhalb des Blickfeldes der Gemeinden liegt, obwohl es „zu den zentralen Glaubensvollzügen im Christentum" zählt, möchte der Vf. eine „möglichst allgemeinverständliche Einführung in die Tagzeitenliturgie" geben, mit dem Ziel, „Grundwissen zu vermitteln, Interesse am Thema Tagzeiten zu wecken und Ideen für die Gestaltung von Tagzeitenfeiern anzubieten" (11).

Er tut dies in zehn kurzen Kap.n. Nach einer knappen Reflexion biblischer und anthropologischer Grundlagen des Betens (14–20) sind fünf Kap. der historischen Entwicklung der Tagzeitenliturgie gewidmet (21–82): Thematisiert werden die Ausprägung der Grundformen monastisches Offizium und Kathedraloffizium in der Spätantike (Kap. 2 u. 3), die für das westliche Mönchtum entscheidende Ausformung des Stundengebets in der Magisterregel und der Benediktsregel (Kap. 4), überblicksartig die weitere Entwicklung bis ins 20. Jh. (Kap. 5) sowie wieder ausführlicher die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und die erneuerte *Liturgia Horarum* als ihr Ergebnis (Kap. 6). Kap. 7 (83–90) behandelt die Leiblichkeit des Gebets, schwerpunktmäßig die Psalmodie. Wichtige Themen und Motive des Stundengebets werden in Kap. 8 anhand der Abendliturgie vorgestellt (91–99). Kap. 9 (100–114) nimmt im doppelten Sinn eine ökumenische Perspektive ein, indem einerseits ein Überblick über die Tagzeitenliturgie anderer christlicher Konfessionen gegeben, andererseits Formen gemeinsamer Tagzeitenliturgie diskutiert werden. Das abschließende Kap. 10 (114–127) enthält Hinweise für die konkrete Gestaltung tagzeitlicher Gottesdienste, ergänzt durch ein ausgeführtes Beispielformular für ein Abendgebet im Anhang (133–136). „Statt eines Schlusswortes" sind zentrale Passagen der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet" zum theologischen Verständnis der Tagzeitenliturgie zusammengestellt (128–131).

Im Stil lehnt sich das Buch an den 2010 im selben Verlag publizierten „Crashkurs Liturgie" des Vf.s an: Die Darstellung ist durch äußerste Knappheit geprägt und zugleich um Anschaulichkeit für breitere Leserkreise bemüht. Zahlreiche graphisch abgehobene Tabellen bereiten Inhalte übersichtlich auf. Sehr leserfreundlich – gerade im Blick auf Personen, die noch keine oder nur wenig Erfahrung mit dem Stundengebet haben – sind das Glossar (137–144) und die kommentierten Literaturempfehlungen (145–148) im Anhang.

Zweifelsohne ist dieser Band in seiner Gesamtanlage gelungen und im Blick auf die Vernachlässigung der Tagzeitenliturgie nicht nur in der gemeindlichen Praxis, sondern auch in Teilen der liturgiewissenschaftlichen Forschung höchst verdienstvoll. Er vermittelt wichtige Grundeinsichten, die für die Praxis relevant sind; sehr gut gelungen ist in diesem Sinne bspw. die Charakterisierung des ‚kathedralen Konzepts' von Tagzeitenliturgie (115f).

Auf dem engen Raum des gewählten Formats kommt eine erstaunliche Vielfalt an Themen und Perspektiven zur Geltung. Dies führt freilich an nicht wenigen Stellen zu Vereinfachungen, die zwar den Wert des Buches als Erstorientierung nicht schmälern, jedoch trotzdem mit Gewinn präzisiert werden könnten.

Einige Beispiele seien genannt: So wird etwa auf S. 30 bei der kurrenten Psalmodie der ägyptischen Mönche nach der Schilderung Cassians unterschlagen, dass der zwölfte und letzte Psalm jeder Gebetszeit ein Halleluja-Psalm (und insofern abseits der kurrenten Folge ausgewählt) ist. Die Tabellen zum Aufbau der Horen nach der Benediktsregel auf S. 49f belegen nach Erscheinungsform und Funktion höchst unterschiedliche Phänomene (ausgedehnte Schriftverkündigung in der Vigil, *capitulum* in den anderen Horen) einheitlich mit dem Begriff ‚Lesung'. Der klassische Invitatoriumspsalm 95 ist nur in seinem ersten Teil ein freudiger „Aufruf zum Lob Gottes" (52). Er schließt mit einer ernsten Mahnung Gottes, das Herz nicht zu verschließen wie einst in Massa und Meriba. Umgekehrt ist Psalm 51 nicht einfach als „Bußpsalm" (53.81) Bestandteil der Morgenhore geworden, sondern auch und gerade als österlicher (vgl. V. 10b als Auferstehungsbild; Vulgata: „exultabunt ossa humiliata") Gnadenpsalm. Bei der Besprechung der unterschiedlichen Formen von Psalmodie (84–86) wäre klarzustellen, dass die responsoriale Form auch in der Tagzeitenliturgie die ursprüngliche ist. Ein Hymnus ist keineswegs immer ein Stück „frühchristlicher"

oder altkirchlicher Poesie (139). Vielmehr wurden das ganze Mittelalter hindurch in großer Zahl lateinische Hymnen gedichtet, und die aktuelle *Liturgia Horarum* enthält dutzendweise zeitgenössische Neuschöpfungen von Anselmo Lentini.

Bei der Besprechung der Liturgiereform (65ff) müsste deutlicher hervortreten, dass *Sacrosanctum Concilium* die Tagzeitenliturgie unbeschadet der Bestimmungen von Art. 100 keineswegs von ihrem Wesen als Gemeindeliturgie her konstruiert. Der liturgietheologische Reflexionsstand befand sich zur Zeit der Abfassung der Konstitution (auf S. 66 übrigens versehentlich als „Dogmatische Konstitution" bezeichnet) und der Neugestaltung des Stundengebets noch nicht auf dem etwa für die Messe erreichten Niveau. – Nach Auffassung des Rez. müsste für eine wirksame Neubelebung der gemeindlichen Tagzeitenliturgie weit konsequenter an die Tradition des Kathedraloffiziums, der gemeindlichen Tagzeitenliturgie der Alten Kirche also, angeschlossen werden. Dazu gehört eine starke Betonung der Tagzeitensymbolik. Ein Stundengebet, das sich von diesem Aspekt frei macht, büßt seine Plausibilität als *Tagzeiten*liturgie ein (SC 88 betont daher zu Recht das Kriterium der „veritas temporis"). Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass das im Buch präsentierte Modell eines Abendgebets (133–136) – ganz in der Tradition der römischen Vesper – kaum tagzeitlich geprägt ist. Auf S. 124 wird sogar explizit erläutert, der Entwurf „sollte nicht zu streng an die Abendstunde gebunden sein, sondern auch zu anderen Uhrzeiten sinnvoll gefeiert werden können".

Die exemplarisch markierten Anfragen an Einzelheiten der Darstellung beeinträchtigen jedoch nicht den positiven Gesamteindruck. Es ist zu wünschen, dass das Buch zahlreichen Leserinnen und Lesern den Zugang zum Stundengebet erleichtert.

Münster/Mainz Alexander Zerfaß

Kurzke, Hermann: **Kirchenlied und Kultur**. – Tübingen: Francke 2010. 261 S. (Mainzer Hymnologische Studien, 24), pb € 58,00 ISBN: 978–37720–8378–5

Es gibt Bücher, die halten dem Rez. ein deutliches „Schreib' nicht so schnell über mich!" entgegen. Hermann Kurzkes „Kirchenlied und Kultur" ist ein solches Buch. Warum? Weil K. in Sachen Gesangbuch für einen Ansatz steht, der als ebenso spartenübergreifend wie tiefsinnig, als ebenso souverän (im Sinne umfassender Fachlichkeit) wie ungeduldig (im Sinne gesellschaftlicher Denkdesiderate) zu umreißen ist. Bezeichnenderweise leitet er das Fundstellenverzeichnis mit der Überschrift *Zwischen allen Stühlen* ein und schreibt dann:

„Die Hymnologie war einmal eine angesehene Wissenschaft. Das Kirchenlied, insbesondere das evangelische, zählte zum Urgestein der deutschen Identität. Die Germanistik und die Volkskunde, die Theologien beider Konfessionen, die Musik-, Buch- und Geschichtswissenschaft wetteiferten um Innovationen in dieser Disziplin. Heute könnte sie Paradigma einer interdisziplinären Kulturwissenschaft sein. Meinen Versuchen, eine Entwicklung in diese Richtung anzustoßen, war jedoch universitär nur wenig Erfolg vergönnt. Das Thema hat sich von den Aromen, mit denen es im 19. und frühen 20. Jahrhundert gepudert wurde, nicht wirklich erholen können. Wer es ergreift, stellt sich ins akademische Abseits. Anstatt alle angesprochenen Fächer in ein Boot zu bekommen, landet man zwischen allen Stühlen." (258)

Er geht also von einer durchaus brisanten Gesamtlage aus und sieht das Kulturgut „Gesangbuch" in Gefahr: Dass es nicht angemessen wahrgenommen wird; dass es sowohl historisch wie praktisch, etwa bei der Edition neuer Gesangbücher, nicht umfassend genug verantwortet wird.

Unter der redaktionellen Betreuung von Christiane Schäfer werden in „Kirchenlied und Kultur" Beiträge zusammengeführt, die der Autor zwischen 1988 und 2008 an verschiedenen Stellen veröffentlichte.

Wie generelle Schnitte durch das Gebiet der Hymnologie ist das Buch aufgebaut: Religion und Kultur (Teil I) – Gattung und Gattungsgeschichte (Teil II) – Interpretationen (Teil III).

I: Zwischen religiösen Aspekten (in all ihren Prägungen und Schattierungen) einerseits und dem gesellschaftlichen Phänomen „Kultur" andererseits vermittelt K. durch 11 Einzelbeiträge, z. B. „Remythisierung. Eine Art Manifest"; „Kirchenlied und Psychoanalyse"; „Kirchenlied und nationale Identität"; und „Zur Mythologie des Singens". Gerade die monographischen Darstellungen gehen zwar konkreten Beispielen nach, belegen sie zwar in ihrer Entwicklung und in ihren Fragestellungen, vergessen aber nie die Integration in den Gesamtzusammenhang, wie ihn das überschriftartige „Manifest" vorgibt.

II: Hier geht es K. um weitere Konkretisierung grundsätzlicher Aspekte, insbes. im Rahmen der Rezeptionsgeschichte. Auch aus diesen (insgesamt sechs) Beiträgen einige Titel: „Kirchenlied und Literaturgeschichte. Die Aufklärung und ihre Folgen"; „Das Evangelische Gesangbuch von 1993" und „Vom Umgang mit alten Liedern. Anläßlich der Vorarbeiten zu einem neuen katholischen Einheitsgesangbuch".

III: Abschließend folgen zwölf Lied-monographische Interpretationen, jeweils mit dem Akzent ihres prägenden Grundthemas. Die Beiträge ergeben einen in etwa Jahreskreis-artigen Duktus zwischen Leben und Tod, mit ein wenig Betonung im Bereich Advent und Weihnachten, z. B. „Geschichte einer Verwilderung: ‚O komm, o komm, Emanuel'" und „Preußische Sentimentalität und Sehnsucht nach Erlösung: ‚Zu Bethlehem geboren'".

Das Buch wird abgerundet durch ein Lied- und ein Namenregister; es ist daher auch für den Fall schnellerer Nutzung erschlossen.

Der Vf. dieser Zeilen bekennt unumwunden: „Tempo" ist bei der Wertung der K.'schen Ausführungen nicht angebracht! Stattdessen: „Kirchenlied und Kultur" war über einige Monate dienstlicher Reisetätigkeit hinweg ein beeindruckender Lese-Begleiter – mit dem Fazit: Hier ist aus dem „zwischen den Stühlen"-Arbeiten ein in jeder Hinsicht umfassendes Votum geworden, welches nur wahrnehmen kann, wer nicht allein in tabellarischen Abrissen und Datenbanken denkt. Obwohl die Nutzung neuerer Forschungsmethoden legitim und angemessen ist, weist K. über dieses (neue) Handwerkszeug hinaus: Im Ineinander verschiedener Perspektiven entsteht erst, was Gesangbücher im Rahmen der Kultur als einen Wert zwar eigener (in der Regel religiöser) Herkunft erscheinen lässt, aber auch als Gut, das mit indikativen Aspekten weit über diese Herkunft hinaus verbunden ist.

Auf einer pragmatisch-funktionellen Ebene zeigen sich diese indikativen Aspekte etwa im Artikel „Die Pockenschutzimpfung im Kirchenlied" (95–99): 1796 entstand ein solches Lied in England; es griff ein damals bedrängendes Gesundheitsproblem und dessen sich entwickelnde Lösung auf. 1812 gelangte das Lied in das Bremer Gesangbuch. In der Ausgabe von 1868 taucht es ein letztes Mal auf. K. betont, dass das Lied durchaus einen „Sitz im Leben" hatte (auch während der Aufkärungszeit), wie Jahrzehnte später aber seine Zeit abgelaufen war und es nicht mehr weitergegeben wurde. Als Gründe nennt er den Wegfall liturgischer Orte für ein solches Lied, darüber hinaus (und v. a.!) die fehlende Sprachfähigkeit des Liedtextes:

„[…] Es entsteht jene sakrale Verlogenheit, die man in den Kirchen so häufig findet, die zwar gut gemeint ist, aber nicht gut ist. Sie sucht ihr Heil darin, profan verständliche Vorgänge sekundär zu „rechristianisieren", d. h. faktisch sie mit einer in Wahrheit funktionslosen religiösen Sprachglasur zu überziehen, aus Angst vor Gebietsabtretungen der Religion an die Wissenschaft. Sie verliert dabei ihre wirklichen Gebiete aus den Augen, die niemals von der Wissenschaft erobert werden können: den Tod und die Kontingenz. […] Ärgerlich an unserem Pockenschutzlied ist, daß solche Unaufklärung im Gewande der Aufklärung daherkommt. Wahre Aufklärung schafft zwar Mythen und Riten ab, die obsolet geworden oder inhuman sind, aber sie pflegt und fördert Mythen und Riten dort, wo sie unentbehrlich und humanisierend sind." (98f)

Auf einer brisanteren Stufe, unter der Überschrift *Nationalhymnen sind säkularisierte Kirchenlieder* (50–73), befasst sich K. – nach einleitenden Grundlegungen – insbes. mit den Nationalhymnen aus England, Deutschland (einschließlich DDR) und Frankreich. Man ahnt schon, welche Seiten- und (v. a.) Irrwege da zu beleuchten sind. Eine nähere Darstellung übersteigt den Rahmen dieser Besprechung – doch die beiden letzten Sätze lohnen intensives Nachdenken: „Kraft seines Leidens- und Erlösungsuniversalismus muß das Christentum in nationalistischen Zeiten oppositionell sein. Zur Bestätigung des internationalistischen Universums der materialistischen Konsumwelt sollte es sich jedoch ebensowenig herablassen." (73)

Trier Matthias Kreuels

Kirchenrecht

Reißmeier, Johann J.: **Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht**. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung für Betroffene. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 124 S., pb. € 14,95 ISBN: 978–3–7022–3146–0

Die in jüngster Zeit erfolgte Aufdeckung zahlreicher Fälle von sexuellem Missbrauch durch Kleriker in vielen Teilen der Weltkirche hat zu einer Rückbesinnung auf das kirchliche Strafrecht und zur Durchführung von kanonischen Strafprozessen geführt. Das aktuell vorgelegte Schema zu einer Überarbeitung des kodikarischen Strafrechts des CIC zeigt weiterhin, dass der universalkirchliche Gesetzgeber die Notwendigkeit zur Fortschreibung dieser Materie erkannt hat. Dabei wird es insbes. um eine Integration der von den Päpsten Johannes Paul II. im Jahr 2001 (MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*) erlassenen und von Benedikt XVI. im Jahr 2010 modifizierten *Normae de gravioribus delictis* in das bestehende Strafrecht gehen. Da kanonische Strafprozesse nur selten geführt werden und die speziellen Normen aus den Jahren 2001 und 2010, die v. a. der Glaubenskongregation weitreichende rich-

terliche Zuständigkeiten zuweisen, anwendungsorientiert erläutert werden müssen, ist es verdienstvoll, dass der Salzburger Priester und ehemalige Generalvikar Johann Reißmeier auf dem Hintergrund praktischer Erfahrungen im Umgang mit dem Thema (11) eine Handreichung veröffentlicht, mit der er das Verfahren, die Zuständigkeiten und die in einem solchen Prozess verhängbaren Strafen darstellt. Augenscheinlich basiert diese Handreichung auf einer 2011 in München vorgelegten Lizentiatsarbeit zu diesem Themenkreis, mit der R. das Lizentiat im kanonischen Recht erworben hat. Hierbei handelt es sich nicht um eine wissenschaftlich orientierte Studie im strengen Sinn, sondern sie hat wohl mehr zum Ziel, auch im Kirchenrecht nicht bewanderten Entscheidungsträgern die Grundzüge des Verfahrens zu erläutern und sie für das Thema zu sensibilisieren.

In sechs Kap.n werden Sinn und Zweck von Kirchenstrafen (Kap. 1), der Strafrechtsbestand im CIC/1917, CIC/1983 und im MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (Kap. 2), das Verfahren selbst (Kap. 3), die Strafzumessung (Kap. 4), die Verjährung (Kap. 5) sowie die möglichen Strafen (Kap. 6) behandelt. Hinzu kommen ein Vorwort und eine Schlussbemerkung; es finden sich auch Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis. Angesichts des Charakters dieser Handreichung kann R. natürlich nur die Schritte des Verfahrens skizzieren, eine vertiefte Auseinandersetzung mit den rechtlichen Normen ist nicht möglich. Beispielhaft hierfür ist der Verzicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Delictum contra sextum Decalogi" (24, Anm. 59), also die Frage, was tatsächlich in c. 1395 CIC mit der Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs gemeint ist – eine Beschreibung des strafrechtlich relevanten Sachverhaltes, der nicht mit den vielfältigen Facetten des sexuellen Missbrauchs in Deckung zu bringen und daher von Klaus Lüdicke zutreffend als untaugliche Formel bezeichnet worden ist. Im Detail lassen sich in der Handreichung Aussagen finden, die kritisch zu hinterfragen wären. Wenn R. z. B. anmerkt, dass Laien, die im kirchlichen Dienst stehen, als Täter vom Strafrecht nicht erfasst seien, so hätte er zumindest für die deutschen Bistümer darauf hinweisen können, dass die Bischöfe zu Art. 5 Abs. 2 der Grundordnung eine authentische Interpretation erlassen haben, die sexuellen Missbrauch als schwere sittliche Verfehlung bezeichnet, welche die Kündigung zur Folge hat. Zudem ist davon auszugehen, dass der universalkirchliche Gesetzgeber diese Lücke im überarbeiteten Strafrecht zukünftig schließen wird. Teilweise bietet R. Vorschläge, bei denen man seine Praxiserfahrung im kurialen Alltag einer Diözese erkennt. So schlägt er vor, bei ergebnisloser Voruntersuchung die Akten nicht nur im Geheimarchiv der Kurie zu deponieren, sondern auch in der Personalakte des betroffenen Klerikers einen Hinweis sowohl auf den Vorgang im Geheimarchiv als auch auf den angezeigten Vorfall aufzunehmen. Zudem plädiert er dafür, die gesetzlich vorgegebenen Fristen zur Kassation dieser Akten im Geheimarchiv nicht zu beachten. (53f, 112)

Im Ergebnis ist festzuhalten, dass mit dieser Handreichung ein erster, übersichtsartiger Versuch vorliegt, dieses Verfahren zu erläutern und in seinen Grundstrukturen darzulegen. Wer als Fachwissenschaftler und Rechtsanwender mit der Materie befasst ist, wird wohl eher auf den nahezu zeitgleich erschienenen Kommentar *Der kirchliche Strafprozess nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen (= BzMK; 61), Essen 2011* von Rüdiger Althaus und Klaus Lüdicke zurückgreifen, auf den R. an einigen Stellen bereits selber verweist, wenngleich in unterschiedlicher Zitation; hiermit sollen auch beispielhaft formale Mängel angedeutet sein, die in der Handreichung zu finden sind.

Münster Thomas Schüller

Könemann, Sandra: **Das Staatskirchenrecht in der wissenschaftlichen Diskussion der Weimarer Zeit**. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2011. 454 S. (Schriften zum Staatskirchenrecht, 57), geb. € 81,80 ISBN: 978–3–631–60178–5

Der historische Rückblick und die geschichtliche Verortung staatskirchenrechtswissenschaftlicher Diskussionen ist angesichts der starken Pfadabhängigkeit dieses Teils der Rechtsordnung nicht nur sinnvoll und aufschlussreich, sondern geradezu erforderlich, um deren Gegenwartsbezug zu erfassen und die Zukunftsfähigkeit dieses Rechtsgebiets beurteilen zu können. Seit den wegweisenden wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Ludwik Fleck ist die Bedeutung von Denkstilen präzise beschrieben und vermag untersuchenden Fragestellungen Richtung zu geben. Die Denkstile sind dabei eher historisch evolutiv gewachsen und keineswegs eruptiv revolutionäre Kehren. Sie sind dabei immer auch mit den individuellen Akteuren der wissenschaftlichen Diskussionen und deren Aktion mit- und gegeneinander zu einem Geflecht verwoben.

Die Vf.in nimmt deshalb zu Recht im ersten Teil ihrer Arbeit (9–73) v. a. die kirchenpolitische Situation des 19. Jh.s und insbes. die Genese der Ordnungskonfiguration von Staat und Religion durch die Weimarer Nationalversammlung 1918/19 zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung. Erkenntnisleitende Fragestellung ihrer Arbeit ist nicht nur die Art und Weise, wie die Wissenschaftler die Neukonfiguration des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. Religion durch die Weimarer Reichsverfassung ausdeuten, sondern auch die Frage, ob und inwieweit die konfessionelle Zugehörigkeit den Deutungsprozess mit beeinflusst (2f).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit (75–325) beschreibt die Vf.in dies anhand sechs exemplarischer Wissenschaftler, die sich in ihren Publikationen mit dem staatskirchenrechtlichen System der Weimarer Reichsverfassung sowohl als Ganzem als auch mit vielen unterschiedlichen Detailproblemen auseinandergesetzt haben (5). Hierbei verzichtet sie aus verständlichen Gründen auf eine übergreifende strukturelle Kategorisierung der Personen. Vielmehr beschreibt sie „seriell" das Leben und staatskirchenrechtliche wie staatskirchenrechtswissenschaftliche Wirken der Rechtsgelehrten. Das Besondere bei einigen Wissenschaftlern ist, dass sie sich nicht nur rein wissenschaftlich-reflektierend mit der Ordnung vom Staat und Religion nach dem Kaiserreich auseinandergesetzt haben, sondern aktive Akteure des politischen Geschehens waren; sei es, dass sie mit eigenen Verfassungstextentwürfen in Erscheinung getreten sind oder unmittelbar in der Nationalversammlung an der Genese der Weimarer Kirchenartikel mitgewirkt haben.

Die Vf.in bleibt aber bei dieser exemplarischen Beschreibung biographisch-wissenschaftlicher Tätigkeit nicht stehen, sondern unterzieht in einem dritten Teil die wissenschaftlichen Positionen und Publikationen einer vergleichenden Reflexion (327–403). Eine Schlussbetrachtung rundet die Arbeit dann – neben einem Anhang mit den Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung und dem obligatorischen Literaturverzeichnis – ab (406–408).

Zu den behandelten Wissenschaftlern zählen, ohne dass hier die Ausführungen der Vf.in referiert werden sollen: Fritz Stier-Somlo (77–93), Friedrich Giese (94–131), Wilhelm Kahl (132–171), Gerhard Anschütz (172–212), Johannes Heckel (213–254) und Godehard J. Ebers (255–325).

Während für das Schweizer öffentliche Recht wohl längere Zeit eine gewisse „konfessionelle Spaltung" ausgemacht wird (dazu Andreas Kley, *Geschichte des öffentlichen Rechts der Schweiz*, 2011, 75ff) und Michael Stolleis in seinem Opus magnum bis Mitte des 20. Jh.s „deutlich unterscheidbare konfessionelle Diskurse des öffentlichen Rechts, im Religionsrecht (Staatskirchenrecht) sogar bis zum heutigen Tag" konstatiert (Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. IV, 2012, 688), vermag die Vf.in solche Konfessionalitätstendenzen für ihren Untersuchungszeitraum und die ausgewählten Personen nicht – jedenfalls nicht in dieser Eindeutigkeit – festzustellen. Unterschiede gibt es aber schon und diese sind auch konfessionell grundiert. Es stellt sich die Frage, ob die gegen Ende der Weimarer Republik vom Katholiken Ebers formulierte Kritik und Ablehnung der Staatsaufsicht über die Religionsgesellschaften mit Körperschaftsstatus nicht auch konfessionelle Implikationen besitzt (z. B. 306ff, 325). Ungeachtet des konfessionellen Standpunkts sehen alle untersuchten Autoren im kirchenpolitischen System der Weimarer Reichsverfassung eine sachgemäße Ordnung von Staat und Kirche, die sich von einem strikten Trennungsverständnis französischer Provenienz unterscheidet und die deshalb vom Kirchenrechtler Ulrich Stutz seinerzeit schon als „hinkende Trennung" apostrophiert worden ist.

So verdienstvoll die Zusammenschau der Weimarer Staatsrechtler zum Staatskirchenrecht nach 1919 ist, so sehr stellt sich die Frage, ob die Vf.in mit ihrer Vorgehensweise wirklich die konfessionell geprägten Vorverständnisse und Hintergrundannahmen eruieren konnte. Aber was macht einen konfessionellen Standpunkt aus? Was führt dann zu konfessionellen Denkstilen und zu entsprechenden Denkkollektiven im Sinne Ludwik Flecks? Die Konfessionalitätsvermutung ist ebenso verbreitet wie letztlich vielfach nur in eher diffusen Intuitionen verankert, belastbar untersucht oder nachgewiesen ist sie bis jetzt jedenfalls nicht hinreichend. Dass dies wohl anderer Vorarbeiten und eines anderen Zugriffs bedarf, sei der Vf.in dieser hochinformativen und verdienstvollen, von Jörg Winter betreuten Heidelberger Diss. nicht vorgehalten. Ganz im Gegenteil: Dass diese Arbeit die Frage danach aufgeworfen hat, inspiriert hoffentlich weitere Publikationen und was kann man von einer Qualifikationsarbeit mehr erwarten, als dass sie weiteres Nachdenken anstößt?

Bonn / Dresden Ansgar Hense

Lehmann, Philipp: **Marken-, Kennzeichen- und Namensrecht im Bereich der Religionsgemeinschaften**. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 412 S. (Schriften zum Staatskirchenrecht, 50), geb. € 76,80 ISBN: 978–3–631–60094–8

Die anzuzeigende Göttinger juristische Diss. nimmt sich eines Themas an, dessen Bedeutung lange Zeit nicht im Fokus des staatskirchenrechtlichen Interesses stand. Gerade in Zeiten zunehmender religiös-weltanschaulicher, durchaus auch binnenreligiöser Pluralität stellt sich in vielerlei Hinsicht die Frage nach dem Schutz z. B. der Marke „Kirche" oder „katholisch". Dass der Frage nach dem Alleinstellungsmerkmal nicht nur eine religiös-theologische Bedeutung zukommt, um etwa selbstsäkularisierende Tendenzen innerhalb der Kirchen zu problematisieren, sondern dass sie sich ebenso auf marken- oder na-

mensrechtliche Aspekte erstreckt, ist etwa in der Entscheidung des Bundesgerichtshofs zum Namen „Pro fide catholica" für einen Verlag aus dem Jahr 2004 deutlich geworden (BGH – I ZR 92/02 – NJW 2005, 978). Ob und inwieweit Adjektive wie „evangelisch", „katholisch" bzw. „römisch-katholisch" gleichsam ein Alleinstellungsmerkmal der jeweiligen Kirche sind, ist demnach keineswegs eine quantité négligeable. Sie wird umso bedeutungsvoller, je intensiver kirchliche oder religionsgemeinschaftliche Handlungsweisen wirtschaftlich relevant sind und insofern gegen unbefugte Inanspruchnahme durch Konkurrenten abgeschirmt werden müssen. Sie reicht aber auch darüber hinaus. Die Diss. von Philipp Lehmann, die sich auf dem Stand von 2007/2008 befindet, wird naturgemäß nicht das letzte Wort in diesen Rechtsfragen sein. Die Arbeit zeichnet sich aber dadurch aus, dass sie erstmals und mit Akribie eine Basis dafür geschaffen hat, dass über dieses Thema weiter sachlich informiert und diskutiert werden kann. Ein Kondensat seiner Forschungen hat der Vf. in einem Zeitschriftenaufsatz in der ZevKR 53 (2008), 296–317 publiziert.

Entsprechend dem Titel seiner Diss. gliedert L. sein Buch in die drei Kap. Markenrecht (31–219), Kennzeichenrecht (221–265) und Namensrecht (267–329). So ungewöhnlich es Betrachtern erscheinen mag, so deutlich wird in der anzuzeigenden Arbeit, dass religiöser Markenschutz keine Absonderlichkeit darstellt. Die sehr hilfreiche und illustrative Zusammenstellung der – über 1300 – in Deutschland geschützten kirchlichen und religionsgemeinschaftlichen Marken im Anhang des Buches (331–370) verdeutlicht dies; über 400 sind Marken der evangelischen Kirchen im Bereich der EKD und über 450 sind katholische Marken. Anhand der genuinen markenrechtlichen Strukturen und Regelungen zeichnet der Vf. ein Bild von den religiösen Phänomenen, die am Markenschutz partizipieren können. Aus Kostengründen und Gründen der Rechtssicherheit präferiert der Vf. den Eintragungsmarkenschutz nach § 4 Ziff. 1 MarkenG, wobei dann den religiösen Symbolen, Zeichen, Namen u. ä. keine Schutzhindernisse nach § 8 MarkenG entgegenstehen dürfen, was im Einzelnen durchaus problematisch werden kann (71ff). Nähere Erläuterungen zum Umfang des Markenschutzes (139ff), dessen ggf. gerichtlicher Durchsetzung (183ff) sowie Ausführungen zum europäischen und internationalen Markenschutzrecht runden diesen Teil ab (186ff, 196ff). Auffällig ist, dass der Vf. sich zwar ständig mit den kirchlich-religiösen Marken auseinandersetzt, aber bis zum Ende des ersten Kap.s nicht zu den großen, herkömmlichen Themen des „klassischen Staatskirchenrechts" (Religionsfreiheit, kirchliches Selbstbestimmungsrecht) vordringt, sondern diese erst im Anschluss an die originär einfachgesetzliche, markenrechtliche Untersuchung platziert (204–215). Hier zeigt sich praktisch, dass auch religiös-kirchenrechtliche Aspekte bereits durch die einfache, unterverfassungsrechtliche Rechtsordnung Schutz erfahren können, der durch verfassungsrechtliche Gewährleistungen ggf. schutzverstärkende Wirkung zukommen kann (218f). Hervorhebenswert ist im Rahmen des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts nach Art. 140 GG/137 Abs. 3 WRV, dass es nach Auffassung des Vf.s sicherlich ein Desiderat ist, kircheneigene Vorschriften zum Umgang mit Markenrechten zu generieren, wofür er nicht nur auf eine besondere Regelung in der Satzung des Deutschen Caritasverbandes verweist, sondern sogar ein eigenes Regelungskonzept offeriert (213–215).

Das Kap. Kennzeichenrecht widmet sich dem sog. Unternehmenskennzeichenrecht (221–231), dem Firmenrecht (232–240), dem Werktitelrecht (240–247) und schließlich auch dem Domainrecht (256–263). In der Regel spielt hierbei – wie auch schon im Markenrecht – die Frage nach der Unterscheidungskraft einer Firmenbezeichnung o. ä. eine nicht unwichtige Rolle. Kennzeichenrechte stehen grundsätzlich dem jeweiligen wirtschaftlich tätigen Akteur der Kirche bzw. Religionsgemeinschaft zu und knüpfen damit an ein Handeln im geschäftlichen Verkehr an, das sub specie religiös-theologischer Aspekte nicht immer als unproblematisch empfunden werden dürfte.

Schließlich behandelt der Vf. im letzten Kap. noch die Rechtsprobleme religionsgemeinschaftlichen Namensrechts. Gerade auch das Namensrecht kann ein probates Mittel sein, missbräuchliche Namensverwendungen zu unterbinden. Auch hier breitet der Vf. ein Tableau vieler verschiedener Problemstellungen aus, das vom Namensschutz bei den adjektivischen Namensbestandsteilen evangelisch oder katholisch (277–283) über den Namensschutz von Klöstern (300–302) bis hin zu dem von Sakralgebäuden (302f) reicht.

L. gelingt mit seiner Diss. ein nahezu umfassendes Handbuch zum Marken-, Kennzeichen- und Namensrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, dessen Einzelaspekte unmöglich in einer Buchanzeige hinreichend gewürdigt werden können. Die durchgängige Rückbindung an die Praxis durch Fallbeispiele macht die Bedeutung dieser Rechtsfragen für Kirchen und Religionsgemeinschaften sehr anschaulich und zeigt noch einmal, mit welch detektivischer Akribie der Vf. sich seiner Thematik angenommen hat, sodass man nur hoffen kann, dass er sich weiterhin in regelmäßigen Aufsätzen des Themenkreises annehmen wird und auf diese Weise sein Diss.thema aktualisiert und gegenwärtig hält. Dass den Kirchen und Religionsgemeinschaften selbst die Obliegenheit zukommt, für ihre „eigene(n) Marke(n)" Sorge zu tragen, hat L. gründlich vor Augen geführt. Ob der kirchliche Markenschutz und die damit in der Regel verbundene wirtschaftliche Tätigkeit mit kirchlichen Selbstverständnissen konvergiert, ist demgegenüber eine andere Frage, der sich der Vf. nicht stellen musste.

Bonn / Dresden Ansgar Hense

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria, hg. v. Paolo Martinelli / Luca Bianchi. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2011. 846 S., pb. € 59,00 ISBN: 978–88–10–54141–8.

Antonianum, Annus LXXXVII, Fasc. 1, 2012 ISSN: 0003–6064: 11–24: Cifrak, M.: „Laß die Toten ihre Toten begraben" (Q 9,16). Das Motiv der Zögerung in der Nachfolge Jesu; 25–40: Hoffmann, T.: La teoria antinaturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto; 41–60: Pica, J.: La passione di Cristo nel B. Giovanni Duns Scoto; 61–92: Kopiec, M. A.: Il linguaggio teologico e i suoi aspetti principali; 93–144: Klimas, N.: Itinerari, Guide, Racconti, Tradizioni o Abitudini dei Pellegrini in Terra Santa; 145–168: Pérez, J. I. A.: Le sazioni penali per i membri di istituti di vita consacrata e di società di vita apostolica che formalizzano una convivenza non matrimoniale civilmente riconosciuta.

Antonianum, LXXXVII, Fasc. 2, 2012 ISSN: 0003–6064: 205–258: Cavicchia, A.: "Guarderanno a Colui che hanno trafitto": Studio di ermeneutica cristologica su Zac 12,10 in Gv 19,37. Prima parte; 259–280: Manns, F.: A Jewish Approach to the Gospel of John. Prima parte; 281–300: Melone, M.: L'universalità dell'azione salvifica dello Spirito: una prospettiva medievale. Terza parte: il *De missione Spiritus sancti* di Riccardo di S.Vittore; 301–328: Ramis Barcelló, R.: Filosofía de la religión y mal en el Joven MacIntyre; 329–346: Uribe, F.: ¿Tres redacciones del memoriale de Tomás de Callano? Una propuesta para analizar; 347–366: Matura, Th.: Faissons une habitation et une demeure au Père-Fils-Esprit; 367–380: Hernández Vidales, A.: Lumanesimo di San Francesco.

Antonianum, LXXXVII, Fasc. 3, 2012 ISSN: 0003–6064: 423–474: Cavicchia, A.: "Guarderanno a Colui che hanno trafitto": Studio di ermeneutica cristologica su Zac 12,10 in Gv 19,37. Seconda parte; 475–485: Mursia, A.: La presenza francescana a Catania prima del terremoto del 1693: modalità di insediamento e dinamiche di espanione; 487–520: Carbajo Núñez, M.: Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia. Una lectura desde la perspectiva de la libertad; 521–548: Oviedo, L.: Discerning Lacunae in Church Governance: Organisational, Juridical and Theological Aspects; 549–608: Manns, F.: A some jewish traditions in the FG. Seconda parte.

Cristianesimo nella storia, Vol. 33, No 1, 2012 ISSN: 0393–3598: 1–12: Lauritzen, F.: Il primato del sinodo. Due trattati bizantini del decimo secolo sul canone 28 di Calcedonia; 13–44: Schmidt, B.: Critica legittima ed efficace: Benedetto XVI, *Sollicita ac provida* e i significati della censura; 45–88: Rigano, G.: Romanità, cattolicità e razzismo. La Santa Sede e La Difesa della razza; 89–115: Carillo, S.: Construire la chiesa. Raffaello Fagnoni: restauro e progetto del sacro. Alcuni echi della lezione di Schwarz in italia: alle origini del Movimento di Metanoia; 117–126: Agamben, G.: La povertà e il regno; 127–142: Fattori, M. T.: Il Paradigma tridentino e la sua transizione: nota di lettura; 143–202: Corzo, J. L. / Ruozzi, F.: Crontassi degli scritti di don Milani (1928–1967); 203–214: Faggioli, M.: In margine a recenti studi sul cattolicesimo americano.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Vol. 88, Fasc. 1, 2012 ISSN: 0013–9513: 1–17: Fouilloux, É.: Moïse au Saint-Office en 1920: L'affaire Touzard; 19–42: Godet, A.: Emmanuel Kant et la place de la religion rationnelle au sein de *La religion dans les limites de la simple raison*: Essai d'interprétation; 43–69: Fleddermann, H. T.: The plot of Q; 71–93: Boucher, P.-M.: Jn 3,3.7: Γεννηθηναι ἀνωθεν (IV): L'adverbe ἀνωθεν dans l'aire dialectale du quatrième évangile; 95–128: Baum, A. D. „Rhetorik des Schweigens"? Der unvollständige Schluss der Apostelgeschichte (Act 28,30–31) im Licht antiker Literaturtheorie und historiographischer Praxis; 129–144: Tuckett, Ch. M.: Tobit 12,8 and Clement 16,4; 145–165: Join-Lambert, A.: Prêtres catholiques en Europe occidentale au XXI^{e} siècle: Aperçu de publications actuelles; 167–171: Lambrecht, J.: Paul and Epistolary Thanksgiving; 173–178: Lambrecht, J.: What Kind of Logic Is There in 1 Corinthians 7,14cd?

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 59. Jahrgang, Heft 1, 2012 ISSN: 0016–0725: 5–25: Anderson, J.: Aquinas on The Graceless Unbeliever; 26–45: Lamy, A.: La Théorie averroïste des dimensions indéterminées dans le Traité sur la substance de la sphère céleste (livre I, chapitre 2) de Walter Burley; 46–56: Hirvonen, V.: Charity and Sin in William Ockham's Theology; 57–77: Mai, H.: Heideggers Gespräche; 78–98: Perrin, Ch.: Heidegger et Carnap: l'entente cordiale; 99–123: Narváes, M.: Quand Gadamer lit Celan; 124–147: Sass, H. v.: Zur Grammatik des Missverstehens. Versuch einer hermeneutischen Schadensbegrenzung; 148–175: Alferi, Th.: „Quand les

derniers témoins auront disparu …" La performativité du témoignage en politique et en théologie; 176–196: Felder, M.: „Von Generation zu Generation". Generation als Proteststruktur kirchlicher Praxis; 197–222: Amor, Ch. J.: Streitfall Hölle. Zur neueren *problem of hell*-Debatte; 223–233: Witschen, D.: Was macht eine moralische Grundhaltung zu einer Kardinaltugend? Systematische Kritierien; 234–248: Frigo, A.: «Charité bien ordonnée commence par soi-même». Notes sur la genése d'un adage; 249–266: Lichacz, P.: L'injustice épistémique: entre témoignage et manipulation mentale; 266–285: Zimmermann-Acklin, M.: Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik. Zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft.

Recherches de Science Religieuse, Tome 100, No. 2, 2012 ISSN: 2104–3884: 167–186: Fédou, M.: L'intérêt du théologien pour le moyen âge; 187–208: Vauchez, A.: Les chrétiens d'occident face aux juifs et aux musulmans au moyen âge. XI^{e}–XV^{e} siécle; 209–229: Vannier, M.-A.: Eckhart, un précurseur; 231–253: Forthomme, B.: La pensée franciscaine médiévale. Un seuil majeur de la modernité?; 255–270: Müller, D.: Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique. Discussion critique avec William Cavanaugh.

Recherches de Science Religieuse, Tome 100, No. 3, 2012 ISSN: 2104–3884: 331–342: Souletie, J.-L.: «L'eglise, de abel jusqu'au dernier élu». Problematique; 345–363: Donegani, J.-M.: La Mondanisation du Salut; 365–380: Theobald, Ch.: Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume; 383–402: Aletti, J.-N.: La raison d'être de l'église. Les réponses de la tradition Paulinienne; 403–417: Gisel, P.: Statut et place de l'église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'église comme sacrament.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 96, No. 1, 2012 ISSN: 0035–2209: 3–32: Trottmann, Ch.: Philosophie cistercienne et exégèse dans les traités 28 et 29 du commentaire de Benoit XII sur l'Évangile de Matthieu; 33–56: Cuchet, G.: Comment Dieu est-il acteur de l'histoire? Le débat Broglie-Guéranger sur le «naturalisme historique»; 57–92: Maldamé, J.-M.: Penser l'action de Dieu en regard des sciences modernes. Éléments pour un discernement: causalité et finalité.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome 96, No. 2, 2012 ISSN: 0035–2209: 201–231: Luna, C.: Le Père Louis Jacques Bataillon et le renouveau des études médiévales; 233–267: Bonino, S.-Th.: Autour d'Armand de Belvézer. Le thomisme en France au XIV^{e} siècle; 269–292: Vernier, J.-M.: De l'influence d'Albert le Grand sur Marsile Ficin.

Revue théologique de Louvain, 43^{e} Année, Fasc. 1, 2012 ISSN: 0080–2654: 3–26: Voyé, L. / Dobbelaere, K.: Une déculturation annoncée. De la marginalisation de l'Église catholique en Belgique; 27–48: Godet, A.: Deux regards de théologiens sur la philosophie d'Emmanuel Kant; 49–78: Borras, A.: Les diacres d'après les nouveaux canons 1008 et 1009 §3; 79–102: Bourgine, B.: Karl Rahner est-il un classique? À propos de quelques recherches récentes.

Revue théologique de Louvain, 43^{e} Année, Fasc. 3, 2012 ISSN: 0080–2654: 321–340: Fédou, M.: Les religions et l'humanisme séculier. Enjeux pour la mission chrétienne; 341–362: van Cappellen, P.: La fierté dans les Psaumes ou le paradoxe de la glorification de soi en Dieu; 363–382: Counet, J.-M.: Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Âge. Essai d'interprétation; 383–404: Yamamoto, K.: Il prend notre place et il nous fait place. Une contribution au débat actuel sur la mort du Christ comme *Stellvertretung*.

Theological Studies, Vol. 73, No. 1, 2012 ISSN: 0040–5639: 3–32: Campese, G.: The Irruption of Migrants: Theology of Migration in the 21st Century; 33–54: Brecht, M.: What's the Use of Exclusivism?; 55–81: Karuvelil, G. V.: Absolutism to Ultimacy: Rhetoric and Reality of Religious "Pluralism"; 82–114: Badini Confalonieri II, L.: The Election of Bishops by Clergy and People: Antonio Rosmini's Neglected Solution; 115–138: McLeod, F. G.: The Christology in Theodore of Mopsuestia's *Commentary on the Gospel of John*; 139–150: Selling, J. A.: The Recovery of Aquinas's Action Theory: A Reply to William Murphy; 151–168: Keenan, J. F.: Living the Truth: Fundamental Theological Ethics; 169–187: Vicini, A.: Bioethics: Basic Questions and Extraordinary Developments; 188–206: Heyer, K. E.: Reframing Displacement and Membership: Ethics of Migration.

Theological Studies, Vol. 73, No. 2, 2012 ISSN: 0040–5639: 263–285: O'Collins, G.: Peter as Easter Witness; 286–317: Mueller, J. G.: Christian and Jewish Tradition behind Tyconius's Doctrine of the Church as *Corpus Bipertitium*; 318–338: Fritz, P. J.: Karl Rahner Repeated in Jean-Luc Marion?; 339–362: Dunkle, B. P.: Service in the *Analogia entis* and Spiritual Works of Erich Przywara; 363–390: Ralston, J.: Toward a Political Theology of Refugee Resettlement; 391–421: Ormerod, N. / Oslington, P. / Koning, R.: The Development of Catholic Social Teaching on Economics: Bernard Lonergan and Benedict XVI; 422–441: Sulmansy, D.: Catholic Participation on Needle- and Syringe-Exchange Programs for Injection-Drug Unsers: An Ethical Analysis; 442–450: Austriaco, N. P. G.: On Ovarian Tissue Transplantation and the Metaphysics of Self Recognition: A Response to Paul Lauritzen and Andrea Vicini.

Theological Studies, Vol. 73, No. 3, 2012 ISSN: 0040–5639: 517–546: O'Malley, J. W.: "The Hermeneutic of Reform": A Historical Analysis; 547–569: Rush, O.: Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents; 570–589: Sullivan, F. A.: Developments in Teaching Authority since Vatican II; 590–613: D'Costa, G. G.: What Does the Catholic Church Teach about Mission to the Jewish People?; 614–628: Kessler, E.: A Jewish Response to Gavin D'Costa; 629–640: Pawlikowski, J. T.: A Catholic Response to Gavin D'Costa; 641–662: George-Tvrtković: After the Fall: Riccordo da Montecroce and Nicholas of Cusa on Religious Diversity; 663–692: Fullam, L.: Toward a Virtue Ethics of Marriage: Augustine and Aquinas on Friendship in Marriage.

Theologie der Gegenwart, 55. Jahrgang, Heft 1, 2012 ISSN: 0342–1457: 2–11: Volz, F. R.: Ethos und Vermögen des Gabehandelns. Elemente einer Ethik der Gabe; 12–28: Mandry, Ch.: Das Denken der „Gabe" in der Ethik. Themen und Zugänge; 29–40: Hoffmann, V.: Gottes Gaben und der Nächste. Die Goldene Regel und das Gebot der Feindesliebe in gabetheologischer Sicht; 41–52: Lecuit, J.-B.: Die Theologie der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse; 53–66: Amor, Ch. J.: Die Verborgenheit Gottes – Der Fels des Atheismus? Zur neueren divine hiddenness-Debatte; 67–71: Garstecki, J.: Unverklammert und ungleichzeitig. Perspektiven der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung; 72–75: George, St.: Das Konzil im Diskurs: Sacrosanctum Concilium.

Theologie der Gegenwart, 55. Jahrgang, Heft 2–3, 2012 ISSN: 0342–1457: 82–140: Hünermann, P.: Erfurter Theologie? Versuch einer Profilbestimmung; 141–155: Wanke, J.: Der theologische Beitrag Erfurts für den Weg der katholischen Kirche im Osten Deutschlands; 156–165: Ruh, U.: Chancen genutzt. Ein westdeutscher Blick auf den theologischen Standort Erfurt; 166–171: Kühn, U.: Die Katholisch-Theologische Fakultät Erfurt als ökumenische Anlaufstelle; 172–238: Pilvousek, J.: Die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt.

Theologie der Gegenwart, 55. Jahrgang, Heft 4, 2012 ISSN: 0342–1457: 242–252: Wanke, J.: Seelsorge mit konziliarem Rückenwind. Persönliche Erinnerungen aus der Diasporapastoral Mitteldeutschlands; 253–268: Routhier, G.: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil I); 269–280: Mensink, D.: Religion als Prüfstein für Pluralität; 281–297: Amor, Ch. J.: Die Verborgenheit Gottes – Der Fels des Atheismus?. Zur neueren divine hiddenness-Debatte II; 298–307: Opatrný, M.: Die Religionssituation in Tschechien im Blick der Praktischen Theologie und Religionssoziologie; 308–315: Vokoun, J.: Schriftgewordene Liturgie – liturgiewerdende Schrift. Zugänge zur Bibel in der ostkirchlichen Orthodoxie.

Zeitschrift für katholische Theologie, 134. Bd., Heft 1, 2012 ISSN: 0044–2895: 1–21: Nitsche, B.: Personsein – philosophische Problemlagen, interkulturelle Einsichten, transkulturelle Perspektiven; 22–39: Petzel, P.: Vom Sinn für christlich jüdische „Unschärferelationen" zu Daniel Boyarins *Border Lines;* 40–54: Zyzak, W.: Der selige John Henry Newman über die gläubigen Laien; 55–62: Schmidt, M.: Kirchenspaltungen als Möglichkeit zur Reifung. Die Wachstumstheorie bei Irenäus von Lyon im ökumenischen Kontext; 63–69: Deinhammer, R.: Über zwei Missverständnisse des „Neuen Atheismus".

Zeitschrift für Katholische Theologie, 134. Bd., Heft 2, 2012 ISSN: 0044–2895: 141–162: Bauer, Ch.: Optionen des Konzils? Umrisse einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums; 163–180: Neufeld, K. H.: Ursprünge der Fundamentaltheologie; 181–201: Kraschl, D.: Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation; 202–217: Gmainer-Pranzl, F.: Interversalität des Hoffnungslogos.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 134. Bd., Heft 3, 2012 ISSN: 0044–2895: 281–301: Amor, Ch. J.: Himmlische Langeweile … Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?; 302–323: Schelhas, J.: „Auf Penuëls Hügel" – Atheismus, der Gott und ein theologischer Diskurs. Zur christlich theologischen Rede von Gott angesichts der Superiorität des Wissens und der Deformation des Glaubens; 324–343: Hubert, R. / Siebenrock, R. A.: „Universales Sakrament des Heils" Theologische Orientierungen für den Weg der Kirche im 21. Jahrhundert im Ausgang von Karl Rahner und im Blick auf zentrale Anliegen Hans Urs von Balthasars; 344–357: Stock, A.: Theologia Politica – Roms Beitrag zu Europa.

Exegese Altes Testament

Dohmen, Christoph: Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 253 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 51), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06511–6.

Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger u.a. Achte, vollständig überarbeitete Auflage hg. v. Christian Frevel. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 877 S. (Studienbücher Theologie, 1,1), kt € 29,90 ISBN: 978–3–17–022165–9.

Moses. Gerhard von Rad, hg. v. K. C. Hanson. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2012. (XIII) 98 S., pb. $ 24,00 ISBN: 978–0–227–17379–4.

Scheetz, Jordan M.: The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2012. (IX) 174 S., pb. € 17,05 ISBN: 978–0–2227–68020–9.

The Jerusalem Talmud. Second Order: Mo'ed. Tractates Šabbat and Eruvin, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin/Boston: De Gruyter 2012. (VIII) 838 S. (Studia Judaica, 67), geb. € 189,95 ISBN: 978–3–11–028900–8.

Exegese Neues Testament

Bovon, Francois: Dans l'atelier de l'exégète. Du canon aux apocryphes. – Genf: Labor et Fides 2012. 399 S. (Christianismes antiques, 4), pb. € 37,00 ISBN: 978–2–8309–1451–1.

Er stieg auf den Berg … und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt, hg. v. Hans-Ulrich Weidemann. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 226 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 226), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–460–03264–4.

Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, hg. v. Wolfgang Grünstäudl / Markus Schiefer Ferrari. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 267 S. (Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies, 4), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022339–4: 13–47: Schieder Ferrari, M.: (Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability; 48–66: Hieke, Th.: Die Eignung der Priester für ihren Dienst nach Lev 21,16–24. *Mûm*, körperlicher Schaden, als Kriterium des Ausschlusses vom Priesterdienst; 67–80: Tilly, M.: Behinderung als Thema des paulinischen Denkens; 81–97: Tiwald, M.: Von gesunden Kranken und kranken Gesunden. Rochierende Rollen im Markusevangelium; 98–126: Stimpfle, A.: „Von Geburt an blind" (Joh 9,1). Disability und Wirklichkeitskonstruktion; 127–140: Nicklas, T.: Gottesbeziehung und Leiblichkeit des Menschen. Frühjüdische und antik-christliche Perspektiven; 141–159: Ramelli, I. L. E.: Disability in Bardaisan and Origen. Between the Stoic *Adiaphora* and the Lord's Grace; 160–179: Grünstäudl, W.: Das Auge der Braut. Zur Metaphorik des Nicht/Sehens bei Didymus von Alexandrien; 180–201: Weber, E.: Verstörungen in der Heil- und Sonderpädagogik? Eine Disziplin im Spannungsfeld humanistisch-christlichen Erbes und des sozialen Modells von Behinderung; 202–218: Mohr, L.: Schwerstbehindert herrschen. Sonderpädagogische Anstöße zu einer inklusiven Auslegung des „dominium terrae"; 219–235: Müller-Friese, A.: „Verstehst du auch, was du liest?" Sonderpädagogische Impulse für eine adressatenorientierte Bibeldidaktik; 236–253: Bahr, M.: Störende Ansprache. Disability, das Evangelium und der Religionsunterricht.

Zeller, Dieter: Jesus – Logienquelle – Evangelien. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 316 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 53), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06531–4.

Kirchengeschichte

Bei den Menschen bleiben. Kölner Pfarrer und das Ende des Zweiten Weltkriegs, hg. v. Marcel Albert / Reimund Haas. – St. Ottilien: Eos 2012. 381 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7549–5.

Basilius von Caesarea / Rufinus von Aquileia: Nosce te ipsum ... animam tuam ... Deum. Predigt 3 des Basilius Caesariensis in der Übersetzung des Rufinus – Kritische Ausgabe des lateinischen Textes mit Einleitung, griechischer Fassung und deutscher Übersetzung, hg. v. Heinrich Marti. – Berlin/Boston: de Gruyter 2012. (XXXIX) 170 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 168), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–025849–3.

Periodisierung und Epochenbewusstsein im Alten Testament und in seinem Umfeld, hg. v. Josef Wiesehöfer / Thomas Krüger. – Stuttgart: Franz Steiner 2012. 155 S. (Oriens et Occidens, 20), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–515–10114–1.

Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis, hg. v. Jan N. Bremmer / Marco Formisano. – Oxford: Oxford University Press 2012. (X) 383 S., geb. £ 75,00 ISBN: 978–0–19–956188–9.

The Opera Theologica of John Duns Scotus. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 2, hg. v. Richard Cross. – Münster: Aschendorff 2012. 192 S. (Archa Verbi. Subsidia, 4), geb. € 47,00 ISBN: 978–3–402–10214–5.

Toleranz und Religionsfreiheit 311–2011. Internationales Symposion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 14.–15. April 2011, hg. v. Anneliese Felber / Basilius J. Groen / Michaela Sohn-Kronthaler. – Hildesheim: Olms 2012. (VIII) 184 S., pb. € 39,80 ISBN: 978–3–487–14808–3.

Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern, hg. v. Alfons Fürst / Harutyun Harutyunyan / Eva-Maria Schrage / Verena Voigt. – Münster: Aschendorff 2012. 239 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12871–8.

Philosophie

Alfieri, Francesco: Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland. – Würzburg: Echter 2012. 513 S., pb. € 39,80 ISBN: 978–3–429–03519–8.

Cerutti, Maria Vittoria: Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei. – Siena: Edition Laterza 2012. 222 S., pb. € 14,00 ISBN: 978–88–8272–793–2.

Edith Stein Jahrbuch 2012, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland / Internationales Edith Stein Institut Würzburg. – Würzburg: Echter 2012. 223 S., pb. € 19,80 ISBN: 978–3–429–03493–1.

Keller, Andrea: Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 249 S. (Theologie und Frieden, 43), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022340–0.

Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod, hg. v. Karl-Ludwig Koenen / Josef Schuster. – Münster: Aschendorff 2012. 200 S. (Frankfurter Theologische Studien, 68), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–402–16056–5.

Wahlberg, Mats: Reshaping Natural Theology. Seeing Nature as Creation. – New York: Palgrave Macmillan 2012. (VIII) 260 S., geb. € 72,99 ISBN: 978–0–230–39313–4.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Nediljko A. Ančić, Zrinsko-Frankopanska 19, p.p. 329, 21001 Split, Kroatien
PD Dr. Christina Aus der Au, Nadelberg 10, 4051 Basel, Schweiz
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Oliva Blanchette, Maloney Hall, 21 Campanella Way, Chestnut Hill, MA 02467, USA
PD Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150 (GA 7/131), 44801 Bochum
Prof. Dr. Franz-Josef Bormann, Liebermeisterstr. 12, 72074 Tübingen
Peter Brause, Max-Josef-Metzger-Str. 1, 39104 Magdeburg
Prof. Dr. theol. Lic. Lit. Klaus Peter Dannecker, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Alexander Deeg, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Prof. em. Dr. Klaus Demmer, Johanniterstr. 6, 48145 Münster
Dr. Julia Enxing, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA
Prof. Dr. Matthias Haudel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Ansgar Hense, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
Dr. Sandra Hübenthal, Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Matthias Kreuels, Weberbach 72 a, 54290 Trier
AR Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Mons. Piero Marini, Presidente del Pontificio Comitato per i Congressi Eucharistici Internazionali, 00120 Città del Vaticano, Vatikan
PD Dr. Rainer Neu, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Burgstr. 53 c, 45289 Essen
Prof. Dr. Burkard Porzelt, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Thomas Prügl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Andreas Renz, Sendlinger Str. 34, 80331 München
Dr. Sebastian Rimestad, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Josef Römelt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Jochen Sautermeister, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Hildegard Scherer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Bernward Schmidt, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christopher Spehr, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Andreas von Heyl, Johann-Flierlstr. 20, 91564 Neuendettelsau
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, 81927 München
Prof. Dr. Dietmar W. Winkler, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Ralf K. Wüstenberg, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg
Dr. Alexander Zerfaß, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
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, Sarah Laudinski, Vera Naber
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

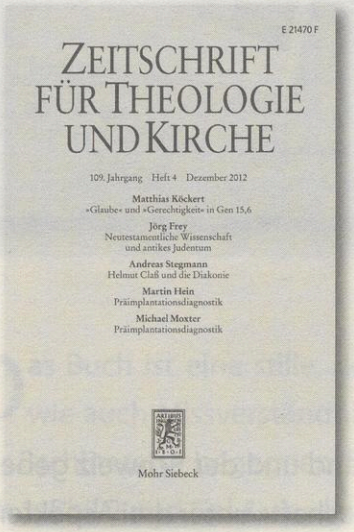
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter 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 2013
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

© 2013 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

Sonderaktion 2013:
Die ZThK zum halben Preis im ersten Jahr

In vier Heften pro Jahr werden zentrale Themen theologischen Denkens und kirchlicher Praxis erörtert



Jahresabonnement 2013
statt € 74,– für € 37,–
für Privatpersonen
(einschließlich elektronischem Zugang über Benutzername und Passwort).

Institutionen und Studierende sind von diesem Angebot ausgeschlossen.

Der Sonderpreis ist befristet auf den ZThK-Jahrgang 2013.

Bitte bestellen Sie bei Ihrer Buchhandlung oder dem Mohr Siebeck Verlag.

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

Herausgegeben von **Albrecht Beutel**
in Gemeinschaft mit **Michael Beintker, Elisabeth Gräb-Schmidt, Christian Grethlein, Martin Hein, Thomas Kaufmann, Matthias Konradt, Reinhard Gregor Kratz, Christoph Levin, Michael Moxter, Samuel Vollenweider, Dorothea Wendebourg**

- → wendet sich an Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrerinnen und Lehrer, die regelmäßig an den wichtigsten Forschungen in allen theologischen Disziplinen partizipieren wollen
- → ist eine ausgesprochen wissenschaftliche Zeitschrift, die gründlich informiert und zu eigener theologischer Arbeit anregt
- → erörtert Grundfragen theologischen Denkens und kirchlicher Praxis seit 1891
- → wünscht sich Leserinnen und Leser, die theologisch urteilsfähig bleiben oder wieder werden wollen
- → für Abonnenten ist der Inhalt auch online im Volltext verfügbar

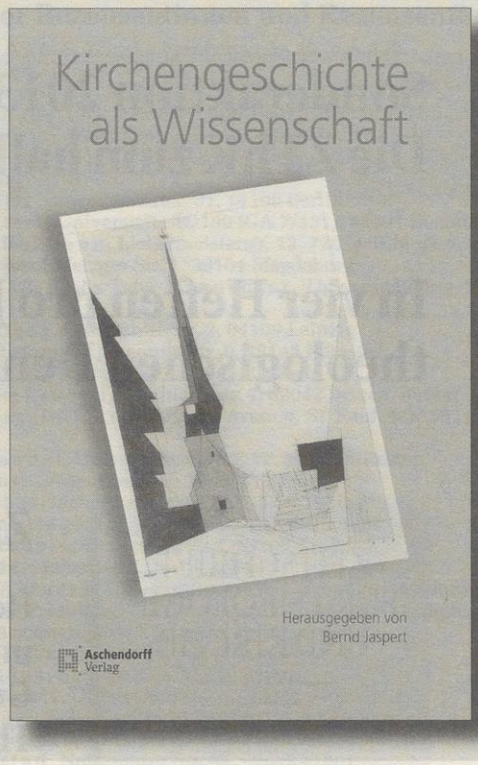
Weitere Informationen finden Sie auf unserer Homepage unter www.mohr.de/zthk

Mohr Siebeck
Postfach 2040
72010 Tübingen
Fax +49 (0) 7071 51104
E-Mail info@mohr.de
Maßgeschneiderte Informationen: *www.mohr.de*

Bernd Jaspert (Hrsg.)

Kirchengeschichte als Wissenschaft

2013, 272 Seiten, geb. 26,80 € | sFr 46,90.
ISBN 978-3-402-12952-4



Namhafte Kirchenhistoriker verschiedener Konfessionen aus Deutschland und der Schweiz geben eine aktuelle Standortbestimmung der »Kirchengeschichte als Wissenschaft« unter drei Aspekten: 1. Mein Zugang zur Kirchengeschichte – 2. Aufgaben der Kirchengeschichte – 3. Zukunftsperspektiven der Kirchengeschichte. Ein beachtenswerter Beitrag zu einer zentralen Frage der Disziplin Kirchengeschichte und zum interdisziplinären Diskurs: wissenschaftlich fundiert, ökumenisch orientiert.

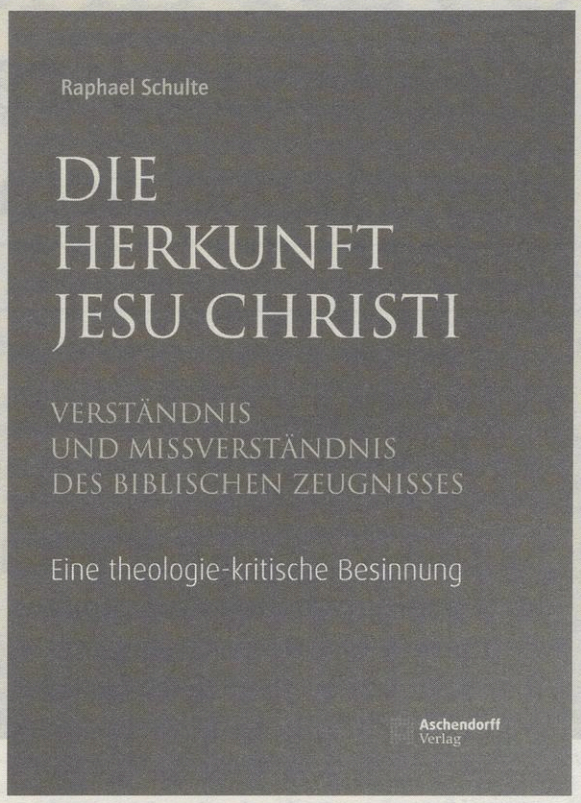
Mit Beiträgen von: Rainer Berndt SJ – Thomas Böhm – Daniel Buda – Mariano Delgado – Klaus Fitschen – Hacik Rafi Gazer – Martin H. Jung – Volker Leppin – Christoph Markschies – René Roux – Wolf-Friedrich Schäufele – Gury Schneider-Ludorff.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Raphael Schulte

DIE HERKUNFT JESU CHRISTI

Verständnis und Missverständnis
des biblischen Zeugnisses.
Eine theologie-kritische Besinnung



2012, 763 Seiten, geb. 69,– € | sFr 117,–.
ISBN 978-3-402-12972-2

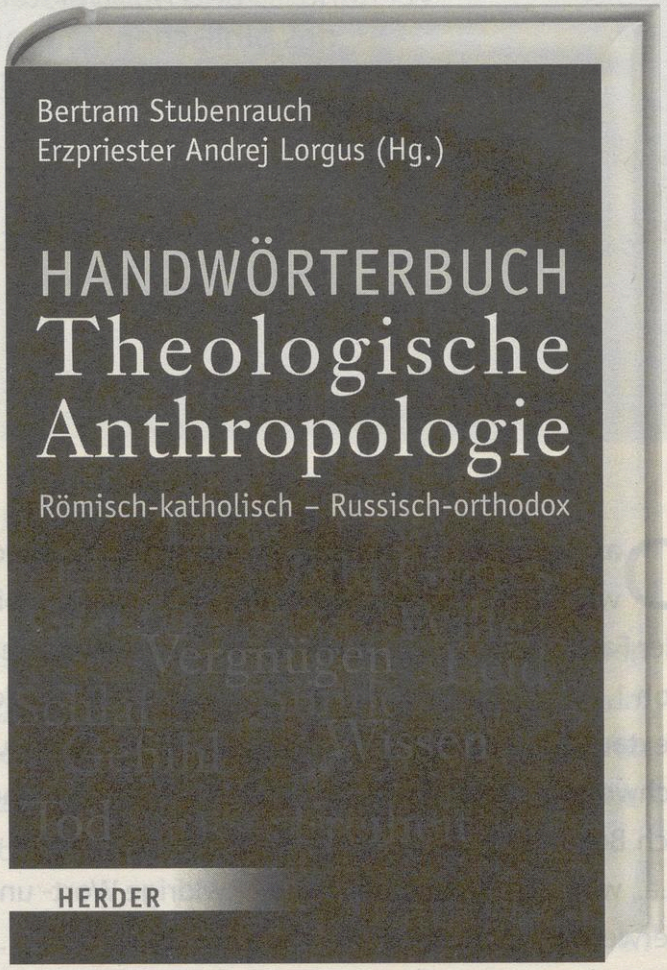
Das Buch ist eine stille, doch eindringliche theologische Besinnung im Blick auf das Verständnis wie auch Missverständnis der einschlägigen biblischen Texte zur Herkunft Jesu Christi, wie sie in der Fachliteratur begegnen. Schon Übersetzungsfehler in den entscheidenden Texten Mt 1–2, Lk 1–2, Joh 1, Phil 2 und Gal 4 werden aufgewiesen, die bekanntlich zu schwerwiegenden Fehldeutungen der Textaussagen und zu verfehlten fachlichen Wort und Begriffsbildungen geführt haben. Ein folgenschweres Beispiel dafür ist die absurde Wortbildung „Jungfrauengeburt", für das in der Bibel tatsächlich Bekundete. Dazu gehören aber auch Begriffe wie „Präexistenz", „Menschwerdung", „Inkarnation" u.a., weil sie unbiblische und sachwidrige Wort- und Begriffsbildungen sind, die jedoch allenthalben verwendet werden.

In der vorliegenden Untersuchung werden wichtige Erkenntnisse gewonnen. Sie werden dargelegt unter vorläufigem Meiden der gängigen fachtheologischen Denk- und Sprechweisen. Das Darzulegende bedient sich zunächst und wegweisend der Denk- und Sprechweise der Heiligen Schrift selbst. Alles das geschieht in der normalen Alltagssprache aufmerksam zu-hörender, nach-denklicher und verständiger Menschen. So werden weitere, auch wissenschaftlich reflektierte Erkenntnisse gültig vorbereitet und verantwortet.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Zentrale Fragen
des Menschseins im Vergleich

Das Handwörterbuch zeigt anhand der Theologischen Anthropologie, wie man in Ost und West heute über zentrale Fragen des Menschseins denkt. Zu jedem der über 50 ausgewählten Stichwörter liefert es eine römisch-katholische und eine russisch-orthodoxe Darstellung. Auf diese Weise werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede greifbar und verstehbar. Insofern ist der Band nicht nur ein Anstoß zum Austausch der Konfessionen über zentrale Fragen, sondern auch ein Beitrag zur Verständigung zwischen dem russischen und dem west-europäischen Kulturkreis.



Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus (Hrsg.)
Handwörterbuch Theologische Anthropologie
Römisch-katholisch / Russisch-orthodox.
Eine Gegenüberstellung
672 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 68,– / SFr 89.– / € [A] 70,–
ISBN 978-3-451-34138-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 2 | **2013** | **109. Jahrgang**

Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn* (Hans-Joachim Sander) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 109

Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (Hermann-Josef Stipp)

Kessler, Rainer: Maleachi (Stephan Lauber)

Siggelkow-Berner, Birke: Die jüdischen Feste im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus (Christine Gerber)

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9., vollständig neubearbeitete Auflage (Andreas Lehnardt)

The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible, hg. v. Michael Lieb / Emma Mason u. a. (Rainer Kampling)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 118

Amar, Joseph P.: The Syriac *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian (Christian Lange)

Joseph, Zeki: Mor Gabriel aus Beth Qustan. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert (Peter Bruns)

Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Öffentliche Internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009), hg. v. Edeltraud Klueting / Harm Klueting (Nicole Priesching)

Thier, Andreas: Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140 (Eugenio Riversi)

Faggioli, Massimo: Vatican II. The Battle for Meaning (Leonhard Hell)

Lukas, Michael: Josef Homeyer (1929–2010). Priester – Bischof – Europäer, hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim (Maik Schmerbauch)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 127

Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold (Manfred Eder)

Kisić, Rade: Patria Caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen (Barbara Müller)

Radulfus Ardens: Speculum universale. Libri I–V, hg. v. Claudia Heimann / Stephan Ernst (Isabelle Mandrella)

Steiger, Johann Anselm: Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts „Tuba Poenitentiae Prophetica" (1625) (Andres Straßberger)

Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. Giancarlo Caronello (Alfons Fürst)

Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile, hg. v. Joseph Famerée (Michael Quisinsky)

Philosophie . . . . . Sp. 137

Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Andreas Reitinger)

Jaspers, Karl: Die Chiffern der Transzendenz, hg. v. Anton Hügli / Hans Saner (Martin Rohner)

Wüschner, Philipp: Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie (Thomas Eggensperger)

Spiritualität . . . . . Sp. 144

Witte, Karl Heinz: Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen (Tobias Kläden)

Pathologische Religiosität, hg. v. Michael Utsch (Klaus Baumann)

Ruster, Thomas: Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte (Johann Hafner)

Schweer, Wennemar: Hoffnung über den Tod hinaus? Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube (Denis Schmelter)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 150

Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Vol. I, Tomes 1–4, hg. v. Ugo Baldini / Leen Spruit (Hubert Wolf)

Becker, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften (Hubert Meisinger)

Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung (Joachim Weinhardt)

Jäckels, Gerhard: Naturalistische Anthropologie und moderne Physik. Die Grenzen reduktionistischer Menschen- und Weltbilder (Patrick Becker)

Hagencord, Rainer: Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung. Mit einem Vorwort von Jane Goodall (Gerhard Marschütz)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 157

Religions in the Public Spheres, hg. v. Tadeusz Buksiński (Edmund Arens)

Bouthillon, Fabrice: Nazisme et révolution. Histoire théologique du national-socialisme, 1789–1989 (Gianmaria Zamagni)

Maclure, Jocelyn / Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, a. d. Frz. v. Eva Buddeberg / Robin Celikates (Christian Polke)

Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester. Foreword by Raymond Plant, hg. v. William F. Storrar / Andrew R. Morton (Ralf Miggelbrink)

Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hg. v. Wilhelm Damberg in Zusammenarbeit mit Frank Bösch, Lucian Hölscher, Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde (Veronika Albrecht-Birkner)

Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe, hg. v. George McKay / Christopher Williams / Michael Goddard u. a. (Alexander Agadjanian)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 166

Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog. Projekte und Reflexionen, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Johannes Kohl / Jürgen Nikolay (Heribert Wahl)

Hoyer, Birgit: Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie (Regina Polak)

… weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, hg. v. Margit Eckholt / Paul Rheinbay (Thomas Eggensperger)

Handbuch der Katechese für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler (Clauß Peter Sajak)

Schroeter-Wittke, Harald: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart (Wolfgang Ratzmann)

Berndt, Sebastian: Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen (Manuel Raabe)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 174

Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*

Von Hans-Joachim Sander

„Mit der Abschaffung der Grenzen innerhalb der Europäischen Union wird anerkannt, dass alle Bürger der daran beteiligten Staaten dem gleichen Raum angehören und eine Identität teilen“[1], so der frühere polnische Außenminister Bronislaw Geremek († 2008) bei einer Feierstunde im luxemburgischen Schengen. Der sog. Schengen-Raum, ein zentraler Grund für die Verleihung des Friedensnobelpreises an die EU 2012, ist nicht nur ein Territorium der Politik oder ein Platz des internationalen Rechts. Er ist auch eine Identitätsgröße, die für Frieden auf einem Kontinent steht, dessen Geschichte notorisch von verheerenden Kriegszeiten durchzogen ist.

Hier zeigt sich, wie Räume Identifizierungsgrößen geschichtlicher Veränderungen sind. Sie werden von innen bestimmt, aber auch von außen geprägt und sie können der Wechselwirkung zwischen beidem nicht ausweichen. Das Schengen-Abkommen wurde 1985 mit Hintersinn auf einem Schiff geschlossen, das in dem kleinen Weinort auf der Mosel vor Anker lag. Ein solcher Raum ist fragil und wird von den Wellen der Zeit getragen. Aber die Wellen können ihn auch kippen lassen. Die Raumeigenschaft ist keine vorgeschichtliche Ressource, sondern eine Wechselwirkung mit den Mächten von Geschichte und der Ohnmacht von Menschen in den Zeitläufen. Ein Raum kann über sich hinauswachsen; aber er steht stets in der Gefahr, ein Nicht-Ort zu werden, also eine Utopie auszubilden, die ihre eigene Gewalt verschleiert wie in der ‚Festung Europa‘, die an den Grenzen des Schengen-Raums aufgebaut wird. In der Nähe zu Schengen bearbeitet denn auch ein Bildhauersymposion genau auf der Grenze zwischen Deutschland und Frankreich die gefährlichen Utopien von Grenzen; seine Monumente des Friedens sind stabil und fragil zugleich.[2] Ohne Wissen darum wird der Schengen-Raum nur ein europäisches Utopia sein, das seine nationalstaatlichen Vorläufer nicht hinter sich lässt.

Strukturell ähnlich arbeiten die beiden vielleicht am meisten bedrängenden theologischen Fragen der letzten zweihundert Jahre mit Räumen, die Gott vermissen lassen und traditionelle historische Utopias der Gotteserwartung konterkarieren. Den frei gewordenen Platz identifizieren sie stattdessen mit Tod. Friedrich Nietzsche schickt einen tollen Menschen mit einer Laterne am hellen Vormittag auf den Marktplatz, um Gott zu suchen. Als er nur Spott erntet, stößt er eine bis heute durchbohrende Frage und eine entlarvende Antwort hervor: „‚Wohin ist Gott?‘ rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*, – ihr und ich!‘“ Und in den Kirchen stimmt er ein Requiem an; sie seien nur mehr „die Grüfte und Grabmäler Gottes“.[3] Ein halbes Jahrhundert später berichtet der junge Elie Wiesel, wie ihn im Konzentrationslager Auschwitz angesichts einer bestialischen Hinrichtung die Frage eines Mithäftlings konfrontiert „Wo ist Gott?“ und wie in ihm eine Stimme antwortete „Wo ist er? Dort – dort hängt er am Galgen …“.[4] Die erste Frage ist städtisch gestellt, die zweite im Hinterland der Grausamkeiten.

Beide Fragen machen verständlich, wie wenig selbstverständlich eine Verbindung von Raum und Gott ist. Sie können eine herbe Abklärung lieb gewordener Redeweisen von Gott mit sich bringen. Das mag erklären, wie schwer sich moderne Theologien mit einer Verbindung zum Raum tun, weil Gott dabei gegen den in ihnen herrschenden Strich gebürstet wird. Traditionell behandeln moderne Theologien, wer oder was Gott ist, um sagen zu können, zu was er als spezifisches Subjekt alles fähig sei. Das bestimmende Narrativ dafür lokalisiert ihn jedoch in Christus, der am Kreuz hängt. Diese Identifizierung im Glutkern der christlichen Traditionen mutet zu, nach Gott in den Herrschaftsräumen des Todes zu suchen. Hier stellen sich Fragen nach möglicherweise ohnmächtig machenden Orten des lebendigen Gottes.

Deshalb ist theologisch wichtig, dass an tatsächlichen Orten des Todes Texte entstehen, in denen Utopien durch eine Rede von Gott konterkariert werden, die zuvor unbekannt war und eine neue Kartierung theologischer Perspektiven vornimmt. Zwei dieser Texte ragen wegen beeindruckender Zuversicht und Hoffnung auf einen Gott heraus, der gerade an Orten des Todes Räume des Lebens schafft. Der erste ist wiederum städtisch markiert, der zweite liegt im Hinterland. Dietrich Bonhoeffer entdeckt in der Tegeler Haft, als persönlicher Gefangener Hitlers ebenso vollkommen dem Regime ausgeliefert wie den alliierten Bombenteppichen schutzlos preisgegeben, die Arkandisziplin eines religionslosen Christentums ‚etsi Deus non daretur‘. Verlegt in den Gestapo-Kerker in der Berliner Prinz-Albrecht-Straße schreibt er „Von guten Mächten treu und still umgeben – behütet und getröstet wunderbar, – so will ich diese Tage mit euch leben – und mit euch gehen in ein neues Jahr“.[5] Prior Christian de Chergé von den Trappisten des Klosters Notre-Dame de l’Atlas in Tibhirine im algerischen Atlas, der 1996 mit seinen Mitbrüdern unter weiterhin mysteriösen Umständen umgebracht wurde, beschreibt sehenden Auges mit der Todesgefahr, die von Islamisten, Militär und ihrem Krieg ausging, in einem spirituellen Testament seine bleibende Wertschätzung der Muslime und des Islam. Er mahnt, „dass meine Gemeinschaft, meine Kirche, meine Familie sich daran erinnern, dass mein Leben Gott und diesem Land geschenkt war“.[6] In diesen Texten, die in Zeiten tiefer äußerer Not und innerer Auseinandersetzung entstanden, öffnen ohnmächtige Eingeständnisse eines Gottes, der sich in gewaltige Räume des Todes hinein dem Leben von zwei Menschen zumutet, Raum für inneren und äußeren Frieden. Hier berühren sich Macht und Ohnmacht in einer Weise, die in der Ohnmacht den Ort von Gottes Macht offenbart.

Für diese Verbindung senden schließlich am 11. September 2001 die zusammenbrechenden Twin Towers des World Trade Center von Manhattan eine religiös erschütternde Wahrheit über den Planeten. Wer immer glaubt, es mit einer simplen intellektuellen Bekämpfung von Gottes Existenz unmöglich zu machen, dass Gottes Name als Waffe verwendbar ist, hat keine Ahnung, mit welcher Macht er oder sie es dabei zu tun hat. Gottes Macht ist über jede Leugnung seiner Existenz erhaben und ihre Präsenz im Raum bleibt von jeder modernen oder nachmodernen Art des Widerspruchs zu dieser Existenz vollständig unberührt. Man kann Gott zwar leugnen, aber damit die Macht seines Gebrauchs nicht auflösen. Man kann Gott zwar loben, aber damit ebenso eine Gewalt anfachen, die sich machtvoll Raum verschaffen will. Die Macht, die mit der Nennung Gottes auftritt, hat einen räumlichen Gehalt; erst in ihrer Präsenz im Raum zeigt sich, ob der Hinweis auf Gott Befreiung verschafft oder Unterdrückung befördert. Das zerbricht jede Illusion hinter einer intellektuellen Verweigerung des Gottesthemas; sie ändert nichts an dem Problem, dass Gott eine öffentliche Ressource ist, deren Potenz jeder privaten Verweigerung spottet. Vielmehr verweigert sich das Problem, das im Gebrauch des Namens Gottes liegt, einer theologieunfähigen oder theologiefeindlichen Positionierung zu diesem Namen. Ohne Theologie lässt sich einem gewaltsamen Gebrauch Gottes nicht widerstehen.

Dafür ist jedoch eine Theologie nötig, die begreift, wie ein Gott, der ewig ist, dennoch Raum hat. Wie immer die Verbindung Gottes zur Geschichte begriffen wird oder seiner Erfahrung in der Zeit widersprochen wird, so ist damit über seinen Ort im Raum noch nicht entschieden. Dieser Ort verlangt nach einer anderen Kartierung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit Gottes. Die Beachtung des Raumes ist deshalb ein wichtiges Element für die Fähigkeit, von Gott zu sprechen, sowie für das Scheitern, Gott zu begreifen. Die Not dieser Differenz schärft die Relation von Gott, seiner Macht und dem Raum an und

[1] Musée Européen Schengen, Vorstellungsflyer (vgl. www.schengenmuseum.lu).

[2] „Steine an der Grenze / Menhirs de l’Europe“, vgl. http://www.otsierck.com/fr/a-visiter/les-menhirs-de-l-europe sowie Bunge, Matthias, „‚Steine an der Grenze‘ – Entgrenzung in der Kunst“, in: *‚Grenzen‘ ohne Fächergrenzen.* Interdisziplinäre Annäherungen, hg. v. Bärbel Kuhn / Martina Pitz / Andreas Schorr, St. Ingbert 2007, 57–89. Vgl. auch Engel, Ulrich: *Europa als Versprechen.* Philosophisch-theologische Debattenbeiträge, Wien 2010, bes. 61–81 über Flüchtlingslager als Nichtorte und 95–103 über Grenzen als *loci theologici.*

[3] Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft,* drittes Buch, Aphorismus 125, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Neuausgabe, München/Berlin 1999, 343–651, 480–482.

[4] Wiesel, Elie: *Die Nacht.* Roman, Freiburg 1996, 93f.

[5] Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung.* Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge in Zus. m. Ilse Tödt, Werke Bd. 8, München/Gütersloh 1998, 607.

[6] http://www.ocso.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=100&Itemid=149&lang=en [abgerufen am 17.1.2013].

drängt Theologie in einen *spatial turn*. Dessen Topologie hat sich intellektuell seit einiger Zeit eingestellt.[7]

Der *spatial turn* versammelt eine Reihe von Autoren und Autorinnen aus unterschiedlichen Wissensformen und -gebieten, deren Diskurse drei Merkmale aufweisen: Sie setzen sich erstens kritisch mit gesellschaftlichen Prozessen und Entwicklungen auseinander, die in ihrer Zeit unausweichlich geworden sind. Sie begreifen zweitens die darin identifizierbaren Subjekte über den Raum, um den Machtgehalt und die Ohnmachtsrealität in ihren Identitäten in den Blick zu bekommen. Diese Räume materialisieren sich drittens an realen, nicht zu übergehenden Orten, zu denen insbes. Städte, Ausschließungsplätze und kulturelle Kontaktzonen gehören. Dabei kommen Praktiken und Taktiken, Zumutungen und Zugriffe, Erwartungen und Abklärungen in den Blick, die bestehenden Ordnungen entgegenstehen, topographische Gültigkeiten verrücken und topologische Probleme aufwerfen. Ich möchte vier Autoren auflisten, die dem Diskurs des *spatial turn* wichtige Stichworte geben und bei denen die drei Merkmale besonders klar zu beobachten sind.

Vier Diskursbegründungen

Die radikal veränderte intellektuelle Betrachtung des Raumes setzt in den 1960er Jahren mit Henri Lefebvre (1901–1991) ein. Dessen markantes Werk zum *spatial turn*: *La production de l'espace* von 1974 liegt zwar in englischer, aber nicht in deutscher Übersetzung vor.[8] In einer Trialektik von wahrgenommenem (‚espace perçu'), konzipiertem (‚espace conçu') und gelebtem (‚espace vécu') Raum wird aus dem Gegensatz von global und lokal ein kreativer Widerspruch, der fortlaufend neue Differenzen im urbanen Alltag einführt. L. begann Philosophie in Aix-en-Provence bei Maurice Blondel zu studieren, der ihn für Augustinus begeisterte und seine Antipathie zum aristotelischen Denken begründete.[9] L. bildet dann in Paris als „Vater der Dialektik" mit Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre das französische Dreigestirn des dialektischen Materialismus. Er war in der Resistance gegen die Nazis aktiv und musste sich vor ihnen in den Pyrenäen verstecken. In einem Speicher seines Versteckes fand er das Archiv des lokalen Tales vor, das er für seine spätere *thése* an der Sorbonne über die Soziologie des Landes nutzte.[10] Dem militanten Kommunisten war die Universitätslaufbahn lange verschlossen. Erst nachdem ihn 1958 die Kommunistische Partei wegen heterodoxer Interventionen ausgeschlossen hatte, trat er mit 60 Jahren in die akademische Welt der Universität ein. Er wurde 1960 Professor für Soziologie in Straßburg und wechselte dann nach Paris. In Paris-Nanterre war er dann 1968 als ebenso begeisternder Lehrer einer neuen Generation wie als einflussreicher Analytiker der Gesellschaft mit den Mai-Unruhen verbunden; unter seinen Studenten war Daniel Cohn-Bendit.[11]

L.s dreifache Analyse des Raumes als physisch-erfahrenem, mental-konzipiertem und sozial-belebtem Raum (l'espace perçu, conçu, vécu) stellt diesen auf allen Ebenen als einen urbanen Prozess dar. Ein Raum funktioniert nicht als Voraussetzung sozialer Entwicklungen und er ist kein Container sozialer Prozesse; vielmehr stellt er die Matrix alltäglicher sozialer Vorgänge dar. In einer Stadt gibt es keinen Quadratmeter Raum, der nicht sozial produziert ist, ständig auf den Alltag zugreift, jederzeit Anlass zu Konflikten werden kann und deshalb politisch nachhaltig dynamisierbar ist.[12] Städte sind deshalb keine irgendwie entstandenen gesellschaftlichen Resultate, sondern für L. jene Räume, die Gesellschaft überhaupt erst analysierbar machen. Auch gesellschaftliche Räume außerhalb der Stadt sind ohne den alltäglichen urbanen Raum nicht sichtbar zu machen. „Le développement de la société ne peut se concevoir que dans la vie urbaine, par la réalisation de la société urbaine."[13] L. geht damit als einer der ersten den Schritt „von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft"[14] und begreift die Stadt als Ort und Ausdruck menschlicher Kreativität, die sich auf den ganzen Planeten ausdehnt. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer globalisierten Zivilisation kann man als Beleg für diese These darstellen; diese Zivilisation wird von einer Verstädterung begleitet, die den ganzen Planeten erfasst hat.

Im urbanen Raum stellt sich ein Knotenpunkt aller anderen sozialen Räume ein; hier agieren alltäglich Produktionskräfte, die von Macht durchzogen werden. Sie wirken sich nicht einfach als Architektur, Infrastruktur oder Internet sozial aus, sondern sie nutzen selbst die soziale Grammatik des Raumes und machen sie sichtbar. Raumplanung, Vernetzung von Orten, Bebauung von Plätzen und Aufteilung von Räumen sind nicht die Akteure dieser Macht, sondern sind ihre Taktiken und stellen ihre Technologien. Räume sind deshalb auch keine Umgebung und ebenso wenig bloß eine Anordnung bewegter Körper; sie haben eine dreifache alltägliche, nämlich physikalische, mentale und soziale Präsenz. Raum wird sozial erzeugt, urban ermächtigt und politisch wirksam. Er ist relativ zu sozialen Strukturen und Veränderungen, es gibt ihn gar nicht anders als produziert in den beiden Triaden zum einen des wahrgenommenen, konzipierten und erlebten Raums, denen zum anderen eine räumliche Praxis, eine Repräsentation des Raumes und Räume der Repräsentation korrespondieren.[15] Man kann eine Parallele zu einer anderen großflächigen Veränderung des Diskurses im 20. Jh. ziehen: Ähnlich wie in der relativistischen Physik die Wechselwirkung von Raum und Zeit im Modus der Verbindung von Masse und Energie zu fassen ist, wird hier bei L. die Relativität von Geschichte und Raum im Modus von Urbanität erfasst.

In räumlichen Konstellationen wie Architektur, Stadtgeographie, Warenströmen, Landschaftseinteilung, Raumplanung, Land-Stadt-Differenz, Infrastruktur, Mobilfunknetz, Dichte der Satelliten, Internet und weiteren ähnlich räumlich platzierten Entwicklungen lassen sich soziale Fragen und historische Problemstellungen erkennen und material analysieren. Räume sind geschichtliche Größen, die menschliches Leben strukturieren und von den Macht- wie Ohnmachtsverhältnissen menschlicher Subjekte durchzogen werden. Geschichte ist damit nicht einfach nur eine von Menschen gestaltete Zeit, die sozial und politisch Macht generiert, sondern eine Wechselwirkung aus Raum und Zeit aufgrund räumlich generierter *sujets*, die v. a. urbane Machtstrategien wiedergeben und denen sich Menschen nicht entziehen können. Auf diese von großflächiger Macht wie kleinflächiger Ohnmacht geprägte Wechselwirkung von Raum und Zeit hebt Michel Foucault (1926–1984) ab. Er entwickelt einen speziellen räumlichen Fokus, der „die große Obsession des 19. Jahrhunderts", die Geschichte, im 20. Jh. als Netz konstatiert, „dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden".[16] Geschichtliche Ereignisse bilden stets räumlich

[7] Zu dessen Geschichte vgl. Döring, Jörg / Thielmann, Tristan, „Was lesen wir im Raum? Der spatial turn und das geheime Wissen der Geographien", in: dies. (Hg.), *Spatial Turn*. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 7–45. Einen Überblick der Theoriegeschichte bietet Schmid, Christian: *Stadt, Raum und Gesellschaft*. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes, Stuttgart ²2010, 22–70. Interdisziplinär und zugleich kritisch gegenüber ubiquitärer Raummetaphorik verhandelt die Sache *The Spatial Turn*. Interdisciplinary perspectives, hg. v. Barney Warf / Santa Arias, London 2009. Repräsentative Texte für die Transformation der Topographie zur Topologie versammelt Stockhammer, Robert: *TopoGraphien der Moderne*. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen, Paderborn 2005 und eine Nomenklatur findet sich in *Key Thinkers on Space and Place*, hg. v. Phil Hubbard, London 2005.

[8] Paris: Éd. Anthropos ⁴2000; *The production of space*. Transl. by Donald Nicholson-Smith, Malden, Mass. ³⁰2011.

[9] Deulceux, Sandrine / Hess, Remi: *Henri Lefebvre*. Vie, Œuvres, Concepts, Paris 2009, 10.

[10] Lefebvre, Henri: *La Vallée de Campan*. Étude de sociologie rurale, Paris 1963 (Neuaufl. 1990).

[11] Lefebvres Buch *Le Droit à la Ville* erschien im März 1968 (Neuaufl. Paris 2009). Es begriff die Stadt als das soziale Laboratorium schlechthin und forderte deshalb das Recht auf die Stadt als notwendige Bedingung von Humanismus und einer erneuerten Demokratie. Die Studentenproteste, die kurze Zeit danach weltweit einsetzten, waren regelrechte Belege dieser These.

[12] Lehtovuori, Panu: *Experience and Conflict*: The Production of Urban Space, Farnham 2010 macht das an Helsinki, Manchester und Berlin deutlich und beschreibt damit einen sog. ‚experiential urbanism'.

[13] Lefèbvre, Henri: *Le droit à la ville*; suivi de *Espace et politique*, Paris ³2009 (1968), 144.

[14] Guelf, Fernand Mathias: *Die urbane Revolution*. Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung, Bielefeld 2010, 43–57. – Die auf dem ganzen Planeten zu beobachtenden Transformationen, welche die klassische Metropole in eine desintegrierte Megastadt aufsprengen, werden bisweilen auch unter dem Stichwort ‚Transurbanismus' verhandelt: „The city has ceased to be a clearly localizable spatial unit and has transformed into what might be termed an 'urban field,' [sic] a collection of activities instead of a material structure. The contemporary urban experience is splendidly symbolized by the cell phone: wherever your mobile works is city, and anywhere else is countryside." (Arjen Mulder in: *TransUrbanism*, hg. v. Arjen Mulder / Joke Brouwer et al., Rotterdam 2002, 6) Zur Wissenschaftsentwicklung vgl. *Handbuch Stadtsoziologie*, hg. v. Frank Eckardt, Wiesbaden 2012.

[15] Vgl. Schmid, Stadt, Raum und Gesellschaft [wie Anm. 7], 207.

[16] Foucault, Michel, „Des espaces autres", in: *Dits et Écrits* II 1976–1988, Paris 2001, 1571–1581 [dt. „Von anderen Räumen", in: *Schriften in vier Bänden*, IV 1980–1988, Frankfurt 2005, 931–942, 931].

fassbare markante Orte aus, die zugleich selbst Geschichte gestalten und dabei Utopien durchkreuzen. Zugespitzt gesagt: Waterloo fand seinen Napoleon, Auschwitz brennt die Shoa in den Himmel, die Berliner Mauer und der Tahrir-Platz fällten Revolutionen aus. Diese Orte sind anders als Utopien gestaltet. Während die Disziplinierungsmacht eines Utopia Geschichte in die Zukunft hineintreibt, verschaffen diese Orte einer Entwicklung Raum, die diese Disziplinierung auflöst und einen anderen Diskurs für den Bezug auf sich selbst erzwingt. Diese Orte sind jeweils nicht erst künftig zu erreichen, sondern offenbaren jetzt eine alternative Ordnung der Dinge, welche die Disziplinarmacht der bis dahin bestimmenden Ordnung attackiert und den Raum von Gesellschaft, Politik und Zivilisation öffnet. An diesen Orten ist die Zukunft weder festgelegt noch überhaupt erkennbar; sie bleibt offen, weil scheinbar Unmögliches tatsächlich geworden ist.

Bei Michel Foucault wird der urbane Fokus Lefebvres nicht bestritten,[17] aber in etwa zeitgleich auf eine andere Art des Bezugs zum Raum überschritten. F. arbeitet nicht mit L.s Ideen und Kategorien, aber führt fast zur gleichen Zeit einen intellektuellen Diskurs in die gleiche Richtung. Das macht aus diesen beiden Theoretikern des *spatial turn* selbst ein spannungsvolles Gefüge, das die Interpreten des *spatial turn* in jeweils unterschiedliche, mehr L. oder mehr F. angenäherte Positionen führt. Für F. ist es nicht ein dreiwertiges Gefüge von Raum, das Geschichte aufschließt, sondern die andere Qualität, die Raum zur Geschichte bringt. Dieses ‚anders' erstellt keinen zusätzlichen, zweiten Raum und v.a. keinen Überbau, sondern die diskursive Veränderung des bestehenden. F. nennt die Verdichtungsorte Heterotopien, also Andersorte. Sie geben als gleichsam überraschend realisierte Utopien einen äußerst kritischen Stand gegenüber herrschenden Utopien ab. F. verweist u.a. auf Friedhof und Bordell, auf Auswanderungsschiffe und Bibliotheken und teilt diese Andersorte in die archaische Form der Krisen- und die moderne Form der Abweichungsheterotopien ein. Das Deflorationszimmer der Hochzeitsreise oder die verschämte Homosexualität der Kaserne/Kirche prägen Orte aus, an denen menschliches Verhalten für die normierende Ordnung kritisch wird; Psychiatrie oder Altersheim sind dagegen Orte für Menschen, die als Anormale davon abweichen. An solchen anderen Orten werden sowohl die bestimmende Ordnung relativiert wie die Macht-Ohnmacht-Verhältnisse der zu ihnen gehörenden Lebensformen offenbar.

Bei L. und F. stehen intensive Auseinandersetzungen mit Marx, Hegel und Nietzsche im Hintergrund, die alle in Frankreich mit viel größerer Gelassenheit rezipiert wurden als in Deutschland. L. ist dabei mehr von Marx und Hegel und F. stärker von Nietzsche beeinflusst. Beide gehören zu jenen Pariser Zirkeln, die nach einer Phase der Prägung durch den französischen Zugang zur Phänomenologie von dieser Philosophie Abstand nahmen oder im Fall F.s direkt damit gebrochen haben. Entsprechend sind die Raumtheoreme von beiden auch ein alternativer Diskurs zu dem Modus von öffentlichem Intellektuellen, den etwa Jean-Paul Sartre bevorzugte; die Utopien abklärende Grammatik der Aufmerksamkeit auf Räume galt dieser Intellektualität als konservativer Rückschritt. Der unmittelbare Konkurrent von F. für den Einzug ins *Collège de France* war Paul Ricoeur mit einer starken phänomenologischen Argumentationslinie. Die breite Rezeption, die Ricoeur in der jüngeren Vergangenheit in der katholischen Theologie gefunden hat, erklärt deshalb auch etwas den reduzierten Bezug auf F. in der deutschsprachigen theologischen Zunft.[18] Sowohl für L. wie für F. kann man von einer kritischen Distanz, die eine argumentative Nähe voraussetzt, zu den Wissensformen der französischen Historikerschule der *Annales* ausgehen. Sie bestimmt im 20. Jh. die Auseinandersetzung mit der Geschichte in Frankreich, indem sie Historiographie mit Soziologie und Geographie verbindet (Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Emmanuel le Roy Ladurie). In ihr wird die geschichtliche Bedeutung geographischer Größen (wie Mittelmeer, Rhein oder Montaillou) erforscht. Bei F. gibt es auch eine Nähe zu den Heterologien im *Collège de Sociologie*, die das Sakrale unabhängig von der Theologie verhandeln.[19] Dieser Forschungsverbund wurde im Paris der unmittelbaren Vorkriegszeit von den „Acéphales" Georges Batailles (*Somme athéologique*) und Roger Callois (*Der Mensch und das Heilige*) initiiert. Im Umfeld dieses Kollegs arbeiteten Walter Benjamin (*Passagenwerk*) sowie Mircea Eliade (*Das Heilige und das Profane*) mit Frühformen eines *spatial turn*. Auch ist die experimentelle Literatur der französischen Nachkriegszeit (Maurice Blanchot) davon beeinflusst. F. hat Blanchot und Bataille, der in Paris der eigentliche Gegner von Sartre war, sehr hoch geschätzt[20] und diese Einflüsse später in einem für sein eigenes Denken kennzeichnenden Ausdruck sichtbar gemacht. Er spricht von einem ‚Denken des Außen', das die Idee des souveränen Subjekts überschreitet.[21] Die Raumtheoreme des *spatial turn* stellen deshalb auch keine Antidiskurse zum Subjekt dar, sondern erhoben, dass und wie es den räumlich angreifenden Netzwerken von Machtkonstellationen ausgesetzt ist. Im Raum ist jedes Subjekt ein *sujet*, weil es an einen konkreten Ort gebunden ist, dessen physischer und sozialer Gravitation sowie kultureller und ökonomischer Besetzung es nicht entgehen kann, während es sich innerhalb der Zeit im Modus der Erinnerung oder der Erwartung sowie den Strategien der Tradierung wie Planung einen relativ großen Anteil an Souveränität verschaffen kann. Es gibt keinen Ort ohne ein Außen, das ihm gegenübersteht und das sich auch dann noch implizit in den Diskurs einprägt, wenn es ausgegrenzt wird. Dieses Außen ist stets eine prekäre Konfrontation für die Gestaltung eines Innen.

L.s Einsicht in die Relativität von Raum und gesellschaftlichen Praktiken und ihre Kombination mit den gleichzeitig erfolgten Hinweisen von F. auf Heterotopien haben Michel de Certeau[22], Roland Barthes[23] wie Pierre Bourdieu[24] beeinflusst. Neuerdings hat dieselbe Kombination mit Kim Knott die Methodologie religionswissenschaftlicher Analysen erreicht.[25] De Certeau leitete daraus die alltägliche Praktik des Bewegens in einer Stadt ab, die sich im Modus eines Nicht-Ortes (non-lieu) zugleich den Disziplinarmächten eines Panoptikums entzieht: „Gehen bedeutet, den Ort zu verfehlen. Es ist der unendliche Prozeß, abwesend zu sein und nach einem Eigenen zu suchen. Das Herumirren, das die Stadt vervielfacht und verstärkt, macht daraus eine ungeheure gesellschaftliche Erfahrung des Fehlens eines Ortes. Diese Erfahrung zerfällt allerdings in zahllose und winzige Entwurzelungen und Deportationen (Ortsveränderungen und Wanderungen), wird durch die Bezüge und Überschneidungen jener Massenauswanderungen kompensiert, die zu Verflechtungen führen und das urbane Netz bilden, und untersteht dem Zeichen dessen, was schließlich der Ort sein sollte – aber die STADT ist nur ein

[17] Dehaene, Michiel / De Cauter, Lieven: *Heterotopia and the City.* Public space in a postcivil society (the European Association of Architectural Education [EAAE] Colloquium, The Rise of Heterotopia, held on 26–28 May 2005, Leuven, Belgium), London 2009.

[18] Vgl. dazu Smith, James K. A.: *Who's Afraid of Postmodernism?* Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church, Grand Rapids, MI 2006.

[19] Vgl. Moebius, Stephan: *Die Zauberlehrlinge.* Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz 2006.

[20] Foucault, Michel: Vorwort, in: ders., *Schriften II* [wie Anm. 16], 32–34.

[21] Im Verweis auf Blanchot spricht F. deshalb vom „unablässige[n] Geriesel der Sprache. Eine Sprache, die von niemandem gesprochen wird; jedes Subjekt zeichnet darin nur eine grammatische Falte." (Foucault, Michel: „Das Denken des Außen", in: ders., *Schriften I* [wie Anm. 16], 670–697, 694).

[22] de Certeau, Michel: *L'Invention du Quotidien*, 2 vol., nouv. ed. Paris 1990/1994 [dt. s. Anm. 26].

[23] Barthes und L. hatten Wechselwirkungen miteinander, die sich bei Barthes im Begriff des *Atopos* ausprägen: „Atopique, l'autre fait trembler le langage: on ne peut parler *de* lui, *sur* lui; tout attribute est faux, douloureux, gaffeur, gênant: l'autre est *inqualifiable* (ce serait le vrai sense d'*atopos*)." (Barthes, Roland: *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977 [Collection ‚Tel Quel'], 44). Für die intellektuelle Beziehung der beiden vgl. Kelly, Michael: „Demystification: A Dialogue between Barthes and Lefebvre", in: *Yale French Studies* 98 (2000), 79–97. – Für die Chancen der Atopie-Kategorie vgl. Willke, Helmut: *Atopia.* Studien zur atopischen Gesellschaft, Frankfurt 2001, der sie über die Dystopia zu einer allerdings ortsungebundenen Heterotopia weitertreibt (vgl. ders.: *Dystopia.* Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 2002 sowie *Heterotopia.* Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften, Frankfurt 2003). Eine Anwendung von Barthes' Analysen auf die „seelische Obdachlosigkeit" der heutigen Hochmobilität und ihrer Gegenwelt im religiösen Leben des Klosters findet sich bei Hochschild, Michael: „Rendezvous mit Gott. Eine soziale Topographie des Klosters von heute", in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152 (2004), 117–130.

[24] Bourdieu, Pierre: *Sozialer Raum und ‚Klassen'.* Zwei Vorlesungen, Frankfurt 1985; vgl. auch Schäfer, Heinrich W.: *Habitus-Analysis: Identities and Strategies, Fields and Social Space according to Pierre Bourdieu?* Models for research on religion and culture, Wiesbaden 2010.

[25] Knott, Kim: ***The Location of Religion***. A Spatial Analysis. – London: Equinox 2005. (XI) 264 S., pb. € 29,50 ISBN: 1–904768–75–X; dies.: „Spatial Theory and Method for the Study of Religion", in: *Temenos.* Nordic Journal of Comparative Religion 41/2 (2005), 153–184.

Name."[26] Hier erkennt man gut den elementaren Unterschied des *spatial turn* zu einer Psychologie räumlicher Wahrnehmung, wie sie etwa Otto Bollnow prägt.[27] Werden dort elementare Bezugspunkte vorausgesetzt, die sich zwar ständig verschieben, die aber jeweils die Wahrnehmung des Raumes ausprägen und halten, so arbeitet der *spatial turn* an den Konstitutionsbedingungen der Räume, die dieser Wahrnehmung vorgängig zur Verfügung stehen müssen und von dieser überhaupt nicht erfasst werden. Geht man dort von einem psychisch auch raumunabhängig verstehbaren Subjekt aus, das sich dann im Raum seine Haftpunkte für Orientierung sucht, die ihrerseits phänomenologisch und/oder psychologisch nachvollziehbar sind, so sind es hier die sozialen Erzeugungen des Raumes, die auch das Subjekt konstituieren, dessen Fenster für Raumverständnisse selbst bereits von den die Räume konstituierenden sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Mächten markiert werden. Werden dort Elemente des Raumes herausgehoben, die scheinbar die Orientierung im Raum steuern, so wird hier ein Netz freigelegt, das die Grammatik des Orientierens und Steuerns möglich oder unmöglich macht und als potentielle Scheinrealitäten belegt. Dort ist der Raum subjektiviert, hier sind die Räume relativiert. – Für Kim Knott machen es Lefebvres Analysen des sozialen Raums möglich, aus dem überkommenen Gegensatz von Säkularität und Religiosität herauszutreten. Religiöse Verfahrens- und Verhaltensweisen bilden soziale Räume ab, die säkular identifiziert sind. Sie werden nicht zuletzt von den abseitigen, kritisch beäugten Taktiken der ‚linken Hand' geprägt, wie sie die jeweils negativ konnotierten Pole religiöser Binaritäten wie links–rechts, gut–böse, unrein–rein, zugehörig–fremd nennt. Ein exemplarischer Fall sind die verschiedenen Formen von Diaspora.[28]

Bei Edward Soja (geb. 1940), einem zeitgenössischen, von der Geographie herkommenden Theoretiker des *spatial turn*, findet sich eine dritte Diskursbegründung. Er versucht, Lefebvre und Foucault als Zeitgenossen zu kombinieren, die sich im Raumdenken aus dem Weg gingen, und ihre unterschiedlichen Theoreme auf den Ort der Megastadt hin zu verbinden. Er fasst über die Differenzen generierenden Methoden der Chicagoer Stadtsoziologie, des Poststrukturalismus und der Kulturgeographie[29] hinaus Räume als Vernetzungen und Verknotungen sozialer, epistemischer und kultureller Praktiken auf. Die globalisierte Zivilisationsform mit der Verstädterung des Planeten (seit 2008 leben mehr als 50% der Menschheit in Städten), die in den megaurbanen Räumen ihr eigenes, bis dahin in der Menschheitsgeschichte nicht gekanntes Ausmaß gefunden hat, wird von S. ‚Postmetropolis' genannt und exemplarisch an Los Angeles aufgeschlossen.[30] Postmetropolen markieren die vierte urbane Revolution der Menschheit. Sie lösen das seit den Sumerern benutzte Duopol von Tempel und Zitadelle, Residenz und Kathedrale, Rathaus und Dom als Zentrum einer Stadt ab, das bis in die Moderne beherrschend war, und erzeugen amöbenhaft ausgreifende urbane Räume, die kein Zentrum im Singular mehr kennen, sondern fortlaufend andere Zentren aufbauen und ebenso schnell in der dynamischen Konkurrenz zentraler Räume wieder niederreißen können. Hier treten gleichzeitig Größen auf, die sich in Metropolen noch ausschlossen. In Postmetropolen blüht gleichzeitig Superreichtum wie abgrundtiefe Armut, es geschieht Exklusion von Problemgruppen in strikt überwachte, aber sich selbst überlassene Gewaltarchipele und zugleich Inklusion von Eliten in ebenso streng wie gewaltbereit bewachte *gated communities*. Modernste Architektur demonstriert die Potenz einer kapitalbefeuerten Ökonomie und zugleich facht das Sozialkapital von Migrantenströmen die informelle Ökonomie an. Der vom Immobiliensektor hochglanzpolierte Traum vom eigenen erschwinglichen Haus führt zu stundenlangen Pendlerfahrten, unterfinanzierten Communities (‚Edge City'), zerrütteten Beziehungen, Bildungschancen und Vermögenswerten. Postmetropolen sind in extremer Weise säkular und gerade deshalb auf intensive Weise religionsproduktiv; es finden sich immer irgendwelche Katakomben. Gegenüber den beherrschenden Organisationsformen von Metropolen entwickeln sich hier ganz andere, weitaus heterogenere und immer unweigerlich bestehende Ordnungen relativierende Ströme, welche die Pluralisierung des sozialen, wirtschaftlichen, politischen und auch religiösen Lebens regelrecht erzwingen. Laut S. stellt sich die Menschheitsfrage nach Gerechtigkeit v. a. räumlich ein, etwa wenn quer zu den Pendlerströmen ins Zentrum vertaktete Bussysteme zugunsten von U- und S-Bahnnetzen zurückgefahren werden, die bevorzugt die Vorstädte einer aufsteigenden Mittelschicht mit Finanzdistrikten und Flughäfen bedienen, aber die Migranten abhängen, die für ihre Mehrfachjobs auf diese Busse angewiesen sind. S. nennt das *spatial justice* und verweist auf einen ‚Third Space', in dem sich real-lokale und universal-imaginäre Räume so miteinander konfrontieren, dass sich beide verstärken und soziale Verhältnisse zu Widerstandstaktiken organisieren lassen.[31] Dieses Raumtheorem des *third space* verdankt sich einer Kombination aus Lefebvres Trialektik, welche die binären Codierungen von Signifikant und Signifikat, Zentrum und Peripherie auf ein Drittes hin („There is always the Other.") aufbricht, und Foucaults Heterotopologie.

Den gleichen Begriff greift Homi Bhabha (geb. 1949) in einem anderen Sinn für Analysen kulturell hybrider Identitäten auf. Als „alien territory"[32] steht *Third Space* für die kolonialen wie postkolonialen Verdichtungs- und Kontakträume kultureller Konfrontationen. Hier stemmt sich eine „position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity and otherness"[33] den kolonialen Fiktionen von reinen Identitäten entgegen. Kulturelle Begegnungen können niemals auf Augenhöhe und ebenso wenig mit exotischem Anhimmeln geführt werden. Sie stehen in Wechselwirkung und sind unvermeidlich relativierend. Da sie machthaltig zupacken, prägen sie laut B. hybride Identitäten aus. In kulturellen Kontaktzonen werden daher ständig fragile Mischformen erzeugt, die von Machtverhältnissen ebenso gestaltet werden wie sie diese relativieren. *Third space* meint also nicht den Zwischenraum dialogischer Begegnungen, sondern er dekonstruiert fixe Identitäten als hybride Verwischungen. Dieses Raumkonzept ist ein Schlüssel zum postkolonialen Diskurs, der sich an Edward Saids Blick für die „imaginative geographies" des Orientalismus[34] kristallisiert hat. Mit B. tritt der *spatial turn* ausschließlich topologisiert auf. Seine Raumidee dient als Fundstelle unvermeidbar relativierender Identifizierungsdiskurse, die im Idealraum kultureller Dialoge intervenieren und ihn auf unvermeidliche, aber prekäre Konfrontationen hin überschreiten: „The intervening space 'beyond' becomes a space of intervention in the here and now."[35]

[26] de Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 197f – Eine mit de Certeau vergleichbare Konzeption verwendet der Anthropologe Augé, Marc: *Nicht-Orte*. Aus dem Franz. v. Michael Bischoff, München ^{3}2012; er verweist auf die vielfache Belegbarkeit von Orten.

[27] Bollnow, Otto Friedrich: ***Mensch und Raum***, Studienausgabe Bd. 6, hg. v. Ursula Boelhauve. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. (XVI) 255 S., kt. € 26,00 ISBN: 978–3–8260–4188–4.

[28] Vgl. ***Diasporas***. Concepts, Intersections, Identities, hg. v. Kim Knott / Seán McLoughlin. – London: Zed Books 2010. 336 S., pb. £ 22,99 ISBN: 978–1–84277948–4.

[29] Harvey, David: *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge/Oxford 1996.

[30] Soja, Edward: ***Postmetropolis***. Critical studies of cities and regions. – Oxford: Blackwell, reprint 2007. 462 S., pb. € 37,50 ISBN: 978–1577180012.

[31] Soja, Edward: *Thirdspace*. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places, Cambridge, MA 1996, sowie ders.: ***Seeking spatial justice***. – Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press, 2010. (XVIII) 256 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–0–8166–6667–6; vgl. auch ders.: *Postmodern geographies*. The reassertion of space in critical social theory, London 1989 [Nachdruck 2011] – Zur Debatte vgl. *The Urbanization of Injustice*, hg. v. Andy Merrifield, London 1996; *Raumproduktionen*. Beiträge der Radical Geography: eine Zwischenbilanz, hg. v. Bernd Belina u. a. Münster 2007 (Raumproduktionen, 1). Zu Soja direkt vgl. Benach, Núria / Albet, Abel: *La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona 2010.

[32] Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London 1994, repr. 2010, 38.

[33] Bhabha, Homi: "The Third Space", in: *Identity: community, culture, difference*, hg. v. Jonathan Rutherford, repr. London 1998, 209. Zu dieser spatialen Hybridität, die eigentlich stärker in einem 'cultural turn' angesiedelt werden muss, weshalb diese Linie hier theologisch auch nicht intensiver verfolgt wird, vgl. die Diss. von Gruber, Judith: *Theologie Interkulturell*. Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn, Salzburg 2012 (demnächst in den Salzburger Theologischen Studien). – Eine andere Tradition interkultureller Überlegungen, die sich an philosophisch verorteten polylogen Topologien für die Gestaltung kulturellen Differenzen orientiert, bietet Gmainer-Pranzl, Franz: *Heterotopie der Vernunft*. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007. – Für eine kulturwissenschaftliche Ausweitung des *spatial turn* vgl. Weigel, Sigrid: „Zum ‚topographical turn'. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften", in: *KulturPoetik*, 2/2 (2002), 151–165.

[34] Gregory, Derek: *Geographical Imaginations*, Oxford/Cambridge MA 1994. Vgl. auch die Autobiographie von Said, Edward: *Out of Place*. A Memoir, New York 1999.

[35] Bhabha, *Location of Culture* [wie Anm. 32], 7. Vgl. *Räume der Hybridität*. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur, hg. v. Christof Hamann / Cornelia Sieber, Hildesheim 2002.

Im deutschsprachigen Raum gibt es eine Sonderentwicklung zu diesen vier Diskursbegründungen des *spatial turn*. So greift der Mainstream der deutschsprachigen Theologie für *spatial-turn*-Bearbeitungen vorrangig die Habil.schrift von Martina Löw auf.[36] Sie hatte in Deutschland eine erste gut nachvollziehbare soziologische Bilanz der Verbindung von Raum und Gesellschaft vorgelegt, in der allerdings das Machtproblem im *spatial turn* stark reduziert verhandelt wird. L. kombiniert die Entdeckung des Humangeographen Torsten Hägerstrand (1916–2004), dass gesellschaftliche Erneuerungen und kulturelle Entwicklungen sich wie Wellen ausdehnen, also in Wechselwirkung von Zeit und Raum, in deren Zentrum das Individuum steht und die sich von großen Städten regional ausdehnen,[37] mit der Soziologie des ‚Dritten Weges' von Anthony Giddens, der in der ‚Runaway-World' der Globalisierung[38] die lokale Autonomie stärken soll und statt auf Emanzipierung auf Selbstaktualisierung des Individuums setzt. L. hatte schon in ihrer Diss.[39] Raumbezüge relational verhandelt. Ihr Blick für *spacing* sowie Synthetisierung v. a. institutioneller Platzierungen von Gütern und Menschen öffnet die gesellschaftliche Relationalität von Räumen und deutet den Machtgehalt in gesellschaftlichen Platzierungsprozessen an. Ihr geht es mehr um jene spezifischen gesellschaftlichen Syntheseleistungen, die erst räumlich geschehen können, weil in Platzierungen „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen [...] Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst" (159) werden.

In den Sammelbänden von Jörg Dünne, Stephan Günzel und Franziska Kümmerling wird dagegen der *spatial turn* soziologisch, philosophisch und teilweise auch mathematisch weitergehend herausgestellt.[40] Sie öffnen den Diskurs für Topologien der Differenz von Macht und Ohnmacht, die verhindern, dass der Diskurs ein idealistisches Theorem wird.

Religion, Gott und spatial turn

Das viergliedrige Feld eines *spatial turn* – soziale und städtische Produktion des Raumes, prekärer Raum jenseits der Utopie, Megacities jenseits moderner Zentralperspektiven, hybride Identitäten durch kulturell relativierende Orte – hat erste Rezeptionsergebnisse in religiösen Überlegungen gefunden, deren Ausweitung zu erwarten ist. Gleich, wo man ansetzt, dreht sich ein klassisches Denkmuster um. Aus Gott, der selbst ortlos ist und in einen neutralen Raum hineinspricht, der als Welt, Umwelt oder Kontext ausschließlich geschichtlich auftritt, wird Gott, der Raum in den sozialen Bezügen greift, die dieser Raum selbst bedeutet. Der ewige Gott erzeugt Raum für menschliches Leben an Orten, die einen kritischen Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen, religiöse Zugriffsweisen sowie menschliche Ohnmachtverhältnisse ermöglichen, und er hat dort selbst einen anderen Raum. Gott ist in seiner Ewigkeit räumlich identifizierbar und damit als räumliche Macht geschichtsmächtig.

Vorläuferdiskurse umgehen noch den relativierenden Gehalt des Raumes und fokussieren sich auf eine Art sozial-religiöser Dimensionierung des Raumes. Im *spatial turn* denkt Theologie dagegen darüber hinaus und lernt es zu markieren, wie der ewige Gott Raum greift, in der Geschichte Platz schafft und dort Ortswechsel humaner Praktiken und Taktiken einläutet. Der Vorrang der Geschichte vor dem Ort und der Zeit vor dem Raum wandelt sich in eine diskursive Wechselwirkung, welche die Gottesrede über ihre destruktive Potenz hinaus, jederzeit historische Gewalt heraufbeschwören zu können, auf den konstruktiven Gehalt hin öffnet, Räume des Lebens gegen diese Gewalt zu gestalten.[41]

Gleichwohl ist diese Wechselwirkung theologisch noch nicht selbstverständlich. So wird die Raumanfrage unabhängig vom *spatial turn* in der Erlanger Habil.schrift von Ulrich Beuttler behandelt.[42] Sie stellt dem Raumdefizit diverse Raummetaphysiken von der Antike bis ins 19. Jh. gegenüber, um unabhängig vom sozialen Raum und vorrangig mit protestantischen Autoren einen theologischen Raumdiskurs zu etablieren. In den „zugesagten Gottes-Räumen" Haus, Himmel und Gottesdienst spielt dann allerdings Foucaults Heterotopie eine Rolle (563). Ähnlich geht die Marburger Diss. von Elisabeth Jooss dem Raum als Phänomen, biblischem Symbol und religiösem Traditionsbestand nach, jedoch nicht als Geschichtsfaktor.[43] In den Raumbearbeitungen von Magdalene Frettlöh spielt die Utopie-Konzeption von Friedrich-Wilhelm Marquardt die entscheidende Rolle.[44] Auch Dirk Ansorge[45], Albert Gerhards[46] und Roger Stump[47] setzen unvermittelt bei machthaltiger Architektur, religiös motivierter Raumgestaltung oder in geographisch beobachteten religionsgeschichtlichen Migrationsströmen an, wo sich religiöse Minderheiten mit Hilfe begrenzter religiöser Räume zu exterritorialisieren versuchen.

Dagegen befassen sich Tilman Beyrich – in Anlehnung an Sloterdijks Sphärenvision und in Verlängerung von Harvey Cox' *The Secular City* – mit den Konsequenzen einer urbanen Theologie, die die Metaphorik und Realität von Städten wahrnimmt,[48] und John Inge wie Martyn Smith mit den für einen *spatial turn* unvermeidlichen Machtanalysen.[49] Smith bietet dabei die markante Wendung an: „how to built places with words"[50]. Konventionell-religiöse Raumerfahrungen wie Sakramentenspendung als ‚encounter' zwischen Gott und Mensch oder religiöse Pilgerstätten als Wege der Hoffnung werden als identifikatorische Narrative erfasst, die Landschaften und Plätze gestalten, weil sie diese mit der Macht wie der Ohnmacht von etwas Heiligem ausstatten. Ähnliches lässt sich von der kulturstiftenden Valenz religiöser Raumstrategien sagen.[51] Ihre lange Tradition hat sich mittlerweile auch als ebenso fähig erwiesen, religiöse Kulturen in postsäkularen Kontexten auszuprägen,[52] wie sie mit der globalisierten Zivilisation Schritt hält. V. a. die großen Religionsgemeinschaften und die städtisch fokussierten neuen religiösen Bewegungen

[36] Löw, Martina: *Raumsoziologie*, Frankfurt 2001 (repr. 2009).

[37] Hägerstrand, Torsten: *Innovation diffusion as a spatial process*. Postscript and translation by Allan Pred, Chicago 1967 ([2]1973).

[38] Giddens, Anthony: *Runaway World:* How Globalization is Reshaping Our Lives, New York 2000.

[39] Löw, Martina: *Raum ergreifen*. Alleinwohnende Frauen zwischen Arbeit, sozialen Beziehungen und der Kultur des Selbst, Bielefeld 1994.

[40] ***Raumtheorie:*** Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, hg. v. Jörg Dünne / Stephan Günzel. – Frankfurt: Suhrkamp 2006. 554 S., kt. € 18,00 ISBN: 978–3–518–29400–0; ***Topologie***. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, hg. v. Stephan Günzel. – Bielefeld: Transcript 2007. 328 S., kt. € 29,80 ISBN: 978–3–89942–710–3; ***Raum***. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Stephan Günzel unter Mitarb. v. Franziska Kümmerling. – Stuttgart/Weimar: Metzler 2010, (XI) 372 S., geb. € 64,95 ISBN: 978–3–476–02302–5; bes. 121–322.

[41] Vgl. aber auch die Ablösungsstrategie von Geschichte durch Raum bei Bergmann, Sigurd: „Theology in Its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God", in: *Religion Compass* 1/3 (2007), 353–379.

[42] Beuttler, Ulrich: ***Gott und Raum*** – Theologie der Weltgegenwart Gottes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 624 S., geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–56400–4.

[43] Jooß, Elisabeth: ***Raum***. Eine theologische Interpretation. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 272 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 122), geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–05328–8. Sie kann deshalb auch von Theologie als ‚Raumwissenschaft' sprechen und muss nicht der Verräumlichung von Theologie das Wort reden, vgl. Jooss, Elisabeth: „Theologie", in: *Raumwissenschaften*, hg. v. Stephan Günzel, Frankfurt 2009, 386–400.

[44] Frettlöh, Magdalene L.: ***Gott, wo bist Du?*** Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2. – Wittingen: Erev-Rav 2009. 240 S., geb. € 16,00 ISBN: 978–3–932810–43–5.

[45] *Raumerfahrungen*, hg. v. Dirk Ansorge u. a., Münster 1999.

[46] Gerhards, Albert: ***Wo Gott und Welt sich begegnen***. Kirchenräume verstehen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 160 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7666–1545–9.

[47] Stump, Roger W.: ***The geography of religion:*** faith, place, and space. – Lanham, Md: Rowman & Littlefield 2008. 423 S., geb. € 57,71 ISBN: 978–0–7425–1080–7.

[48] Beyrich, Tilman: ***Theosphären:*** Raum als Thema der Theologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 437 S., kt. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02861–0; bes. 262–304. Für Sloterdijks Verwendung des Heterotopiebegriffs vgl. Jongen, Marc: *Philosophie des Raumes. Standortbestimmungen ästhetischer und politischer Theorie*, Paderborn 2008, 23–31.

[49] Inge, John: *A Christian theology of place*, Aldershot 2003 und Smith, Martyn: ***Religion, culture, and sacred space***. – New York: Palgrave Macmillan 2008. 184 S., geb. € 51,99 ISBN: 978–0–230–60830–6.

[50] Smith, Religion [wie Anm. 49], 1–39.

[51] Vgl. *Sacred topology of early Ireland and ancient India*. Religious Paradigm Shift, hg. v. Maxim Fomin / Séamus Mac Mathúna / Victoria Vertogradova, Washington, DC 2010.

[52] *Lebensorte – Lebenszeichen*. Auf den Spuren von Mechthild von Magdeburg und Elisabeth von Thüringen, hg. v. Hildegund Keul, Ostfildern 2007 sowie dies.: „Reflecting absence. Gravuren der Mystik in heutigen Gottesfragen", in: *Orientierung* 70 (2006), 69–72. Vgl. auch die 24 interreligiösen Gebetsräume an Flughäfen, die dokumentiert sind bei Duscha, Andreas: *Places of Worship*. Interfaith prayer rooms at airports. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde, 17.09.–16.11.2008, Wien 2008.

erweisen sich als Faktor der Globalisierung und zugleich als ermächtigender wie auch entmächtigender Faktor von Räumen.[53]

Auf dieser Linie beobachten Nezar AlSayyad und Mejgan Massoumi mit der Idee der analytischen Erhebung der politischen Potenz von Gebäuden eine spezielle religiöse Form des *Droit à la Ville*.[54] Sie gehen jenen fundamentalistischen Religionsgemeinschaften in den USA, auf dem indischen Subkontinent, im Nahen Osten und in London nach, deren Spezialität es ist, sich in großen Städten festzusetzen und mit Hilfe unübersehbarer Gebäude demonstrativ auszubreiten. Leitend ist die Frage: „Is a fundamentalist city possible?" (ix) In großen Städten fällt es fundamentalistischen Gruppierungen leichter, den eigenen Bereich abzuschließen und für die eigene Wahrsagerei zu rekrutieren, weil sie dort viel effizientere Soziotope ausbilden. Bei zerrütteten Gesellschaften kommen Organisationen sozialer Wohlfahrt hinzu, so Mona Harbs Analyse der Raumpolitik der Hizbollah in Beirut (125–154).

Spatial turn in den Kirchen?

Es ist zunächst nicht verwunderlich, dass sich die stärkste theologische Rezeption des *spatial turn* in Auseinandersetzung mit dem findet, was man in Anlehnung an Lefebvre den *firstspace* von Kirchen nennen kann. So kombiniert Tobias Woydack Martina Löws *spacing*-Analysen mit der Kategorie der Heterotopie und wendet das dann direkt auf zwei Kirchen an, St. Gertrud in Hamburg Altenwerder und die Hüttenkirche der Proteste gegen die Frankfurter Startbahn-West im Flörsheimer Wald. Sein Ziel ist, so an den räumlichen Charakter der Gottesbeziehung zu gelangen.[55] W. setzt mit relationalen Raumthesen, die Platzierungen als soziale Orte erfassen, einen bewussten Kontrapunkt zur protestantischen Tradition, Räume strikt zu entsakralisieren. Im Verhältnis zu Gott geschehen jedoch Platzierungen, die ihn zumindest im *firstspace* wie dem von Kirchen räumlich erfahren lassen, weil sich dabei relationale Differenzerfahrungen einstellen. Da Menschen immer räumlich leben, geschehen unweigerlich auch ihre Gotteserfahrungen räumlich; dadurch erhalten Kirchenräume jene theologische Qualität, die in Ritualen und mit Liturgien auch wiedergegeben wird. Wie ungewöhnlich das für protestantische Theologie ist, zeigt auch die Nr. 11 der gleichen Reihe, ‚Räume riskieren', die dem Kirchenbau als Sakralbau gewidmet ist.[56] Für die Bedeutung von Kirchen in Krisen und Umbrüchen hat der Hg. dieser Reihe Marken gesetzt.[57] Wolfgang Grünbergs Forschungsperspektive arbeitet mit der Stadt als einem praktisch-semiotischen Ereignis.[58]

Ebenso versuchen gegen die zähe protestantische Skepsis, Räume theologisch überhaupt zu respektieren, Christoph Sigrist, Thomas Erne und Peter Schüz sowie Helge Adolphsen und Andreas Nohr kirchliche Räume als machtvolle Orte der Transzendenz, als Refugien der Andersheit und als Re-Visionen des Glaubens freizulegen, in denen sich gesellschaftliche Umwälzungen spiegeln.[59] Räume dagegen als regelrechte Container, man kann auch sagen: bloße Gebrauchsgegenstände von Liturgien werden von Horst Schwebel, Franz Beyer und Stefan Kopp erhoben. Gemeinsam ist ihrer Betrachtung, dass die Symbolik jeweils von außen an den Raum herangetragen wird, der die jeweiligen Interessenslagen nicht aus sich heraus erläutert.[60] Eine Alternative dazu, die Liturgie mit Hilfe des *spatial turn* buchstabiert, bieten Paul Post, Arie L. Molendijk und Justin Kroesen.[61] Die ostkirchliche Raumtheologie der Ikonen wiederum überschreitet die im Westen übliche Zentralperspektive, worauf Clemena Antonova hinweist. Dort wird nicht mit theologischen Mitteln auf den Raum geblickt, vielmehr wird in einer „reverse perspective"[62] dargestellt, was geschieht, wenn Gott in unseren Raum blickt. So formierte Räume setzen einem Wissen um das Leben aus, das ebenso befremdet wie befreit.

Für eine Taxonomie, die den Raum der Erinnerungskultur auf Brüche des Lebens und gesellschaftliche Umbrüche insgesamt ausweitet und diese direkt räumlich reflektiert, steht der schon erwähnte, in Trondheim lehrende Sigurd Bergmann.[63] Er wird stark von der Trialektik Lefebvres und Sojas *thirdspace* inspiriert. Er will nicht zuletzt anhand von Symbolkirchen und symbolisch aufgeladenen Plätzen deutlich machen, wie Räume der Erinnerung an Leiden die Bedeutung von Religion in der Postmetropole erfassen und eine religiös-spirituelle Raumästhetik darüber Handlungen ethisch validiert. Den umgekehrten Weg, wie Kirchenräume in gesellschaftliche Brechungen hinein öffentlich wirken, gehen Anna Körs sowie Susanne Rau und Gerd Schwerhoff.[64] Ihre Sichtweisen profitieren von der durch alle Jahrhunderte hindurch gegebenen multiplen Belegbarkeit religiöser Räume, weshalb die identifikatorische Kraft kirchlicher Räume v. a. hervortritt, wenn sie eine andere Nutzung erfahren.[65] Wie entsprechend mit Kirchenräumen religiöse Bildung zu gestalten wäre,

[53] *Religion and globalization, vol. 1: Religion and space in global context*, hg. v. Véronique Altglas, London 2011, bes. 99–312; *Religionskonflikte* – zur lokalen Topographie eines Globalisierungsphänomens, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler, Innsbruck 2011.

[54] ***The fundamentalist city?*** Religiosity and the remaking of urban space, hg. v. Nezar AlSayyad / Mejgan Massoumi, London: Routledge 2011. 316 S., pb. € 37,08 ISBN: 978–0415779364. – Ein gutes Beispiel für eine gänzlich von einem *spatial turn* unbeeinflusste Raumidee für die Erforschung religiöser Entwicklungen bietet der Zeitgeschichtler Hölscher, Lucian (Hg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche:* sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007 sowie ders. (Hg.), *Das Jenseits.* Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007.

[55] Woydack, Tobias: ***Der räumliche Gott***. Was sind Kirchengebäude theologisch? – Hamburg/Schenefeld: E. B. Verlag 2005. 247 S. (Kirche in der Stadt, 13), pb. € 16,50 ISBN: 978–3–936912–20–3.

[56] ***Räume riskieren.*** Reflexion, Gestaltung und Theorie in evangelischer Praxis (Kirche in der Stadt, 11), hg. v. Friedrich Brandi-Hinnrichs u. a., Hamburg/Schenefeld 2003

[57] Grünberg, Wolfgang: „Kainsmale der Stadt: Kirchen als Orte des Heiligen und des Schutzes", in: ***Wie roter Bernstein: Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad***. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche, hg. v. Wolfgang Grünberg u. a. – München: Dölling und Galitz 2008. 480 S., geb. € 39,80 ISBN: 978–3–937904–71–9; 447–468. Vgl. auch Meyer, Olaf, *Vom Leiden und Hoffen der Städte.* Öffentliches Gedenken an die Kriegszerstörungen in Dresden, Coventry, Warschau und St. Petersburg, Hamburg: EB-Verlag, 1996 (Reihe ‚Urbane Theologie' Bd. 1, die dann in die Reihe ‚Kirche in der Stadt' übergegangen ist).

[58] Vgl. Grünberg Wolfgang: *Die Sprache der Stadt.* Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004.

[59] ***Kirchen, Macht, Raum***: Beiträge zu einer kontroversen Debatte, hg. v. Christoph Sigrist. – Zürich: TVZ 2010. 176 S., pb. € 20,00 ISBN: 978–3–290–17559–7; ***Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion***, hg. v. Thomas Erne / Peter Schüz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 256 S., pb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–62441–8; ***Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe.*** Bericht und Ergebnisse des 24. Evangelischen Kirchbautages in Leipzig 2002, hg. v. Helge Adolphsen / Andreas Nohr. – Darmstadt: Verlag Das Beispiel 2003. 159 S., kt. € 12,70 ISBN: 3–935243–32–4.

[60] Schwebel, Horst: „Eine Scheu vor großen Gesten. Protestantischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht", in: *Europäischer Kirchenbau 1950–2000*, hg. v. Wolfgang J. Stock, München/u. a. 2002, 212–235. Beyer, Franz H., *Geheiligte Räume:* Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, Darmstadt ^{3}2011; Kopp, Stefan: ***Der liturgische Raum in der westlichen Tradition***: Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts. – Wien/Berlin/Münster: Lit 2011. 198 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50277–3.

[61] ***Sacred Places in Modern Western Culture***, hg. v. Paul Post / Arie L. Molendijk / Justin E. A. Kroesen. – Leuven u. a.: Peeters 2011. (VII) 354 S., kt. € 55,00 ISBN 978–90–429–2498–7.

[62] Antonova, Clemena: ***Space, Time, and Presence in the Icon***. Seeing the World with the Eyes of God. – Farnham: Ashgate 2010. 206 S., geb. £ 55,00 ISBN: 978–0–7546–6798–8, 29–62.

[63] Bergmann, Sigurd: "Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments. Challenging and Changing the Images of God", in: *Religion Compass* 2 (2007), 353–379; ***Theology in built environments***. Exploring religion, architecture, and design, hg. v. Sigurd Bergmann. – New Brunswick/London: Transaction 2009. 314 S., pb. $ 29,95 ISBN: 978–1–4128–4580–9 sowie v. a. ders.: ***Raum und Geist***. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes. Mit einem Geleitwort von Günter Altner. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 248 S., geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–60443–4.

[64] Körs, Anna: ***Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen***. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive. – Wiesbaden: Springer VS 2012. 453 S., pb. € 49,95 ISBN: 978–3–531–17736–6; ***Topographien des Sakralen***. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, hg. v. Susanne Rau / Gerd Schwerhoff. – München: Dölling und Galitz 2008. 400 S., kt. € 49,80 ISBN: 978–3–937904–74–0, vgl. dort das Forschungsprogramm von religiösen Topographien zu topologisch erfasstem „Sakralitätsmangement" 10–67.

[65] Vgl. dazu Bucher, Rainer, „Liquidierungen. Der Verkauf von Kirchen und die aktuelle Neukonstellation pastoraler Orte", in: ***Kirchen – Nutzung und Umnutzung***. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, hg. v. Angelika Büchse / Herbert Fendrich / Philipp Reichling / Walter Zahner. – Münster: Aschendorff 2012. 200 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–402–12939–5, 31–46.

erhebt Thomas Klie.[66] – In der katholischen Kirche gibt es einen traditionellen Raumfaktor, den man leicht übersieht. Er besteht zwischen Hauptkirchen in kirchlichen Metropolen, also Kathedralen und Domen, die die kirchliche Macht zur Aufführung bringen, und Marienwallfahrtsorten, die dazu außerhalb der Metropole regelrechte Gegenorte darstellen, um menschliche Ohnmacht zu bewältigen. Klassische Beispiele dieses Duopols sind Mexiko und Guadeloupe, Passau und Altötting, Wien und Mariazell, Krakau und Tschenstochau, Sao Paolo und Aparecida, Münster und Telgte.[67]

Theologische Disziplinen vor dem spatial turn

Unter den theologischen Disziplinen hat sich bisher die Pastoraltheologie am weitesten in die Problemlagen hineinbegeben, die der *spatial turn* umkreist. Eine ganze Reihe neuerer Arbeiten mit dem Anspruch, einen eigenen Ansatz pastoral dimensionierter Theologie vorzulegen, setzt an speziellen Räumen an. Uta Pohl-Patalongs Habil.schrift bringt die kirchlichen Orte ins Spiel, um zwischen dem binären Code von Gemeinde und übergemeindlicher Seelsorgepraxis einen dritten Weg zu eröffnen, weil auf beiden Ebenen die Pastoral unweigerlich ortsbezogen geschieht.[68] Sie weiß dabei um die primäre Stadtförmigkeit des Vorschlags, Pastoral von Orten her zu gestalten, aber beschränkt sich dabei auf die Pluralität des Angebots. – Innerhalb der katholischen Pastoraltheologie wird besonders das Heterotopie-Konzept Foucaults beachtet und erprobt.[69] Dieser Spur folgt eine ganze Reihe von Arbeiten mit konzeptionellem Anspruch für das Fach. Wolfgang Beck erschließt mit dem Pfarrhaus einen traditionellen Ort kirchlicher Seelsorge; aber anders als in der protestantischen Welt wurde es im katholischen Bereich bisher immer unterschätzt.[70] Es ist weit mehr als ein Wohnsitz; es ist die Schaltzentrale für Überschreitungen, die im kirchlichen Milieu vor Ort unvermeidlich geworden sind. Beck hebt die Potentiale dieser pastoralen Avantgarde mit einer abduktiven Grammatik des Ortsbezugs. – Ähnlich wie Pohl-Patalong und Beck zielt die Habil.schrift von Hildegard Wustmans auf eine Art dritten Raum für pastoraltheologische Überlegungen. Bei ihr ist es der Ortsbezug, den Frauen sich in Ritualen trotz der Dilemmata erschließen, denen sie innerhalb der Kirche ausgesetzt sind; sie prägen Kirche nach außen entscheidend, aber dürfen nicht den religiösen Glutkern des kirchlichen Binnenlebens bestimmen.[71] W. schlägt vor, heterotopologisch auf kirchlich brisante Rituale zu achten, um den traditionellen binären Codierungen kirchlichen Lebens zu entgehen, die ein frauenspezifisches Außen marginalisieren oder ausschließen. – Auch die Habil.schrift von Jörg Seip verschiebt die auf das menschliche Subjekt konzentrierte Pastoraltheologie und lässt sie an der Offenheit und Orientierungsnot von Räumen ansetzen.[72] Damit wird die traditionelle Vorstellung von Pastoraltheologie als personaler Wahrnehmungswissenschaft auf einen nachmodernen Ortsdiskurs umgestellt, der von der Innen-Außen-Matrix des II. Vatikanums ausgeht. Den so formierten Begegnungsraum nennt S. im Anschluss an eine Bemerkung Foucaults den „weißen Raum". Hier ist Außenwahrnehmung unausweichlich, was dem kirchlichen Binnenraum eine auf Augenhöhe mit einem jeweiligen Außen fokussierte Praxis zumutet. Das ergibt „als Ort der Pastoraltheologie in der Nachmoderne ein taktisches Außen [...], d. h. ein Flanieren zwischen Innen und Außen" (33). – Schließlich geht die sehr breit angelegte Diss. von Christian Bauer auf eine Pastoraltheologie zu, die Menschen von jenen Orten her begreift, an denen sie diskursiv zum Thema werden.[73] Nachdem B. der Erste war, der Foucaults Idee der Heterotopien in die katholische Theologie einführte,[74] verbindet er nun damit die Neuerungen eines archäologischen Wissens, für die Marie-Dominique Chenu steht. Von Chenu hieß es schon zu Lebzeiten, er wohne „im 13."; damit war sowohl das 13. Jh. wie das 13. Pariser Arrondissement gemeint. In beidem war dem Spezialisten für den hl. Thomas die universitäre Stadtkultur ein großes Anliegen, die seine lebenslange Leidenschaft für die Wahrnehmung der Lage der eigenen Zeitgenossen unterfütterte. B. macht aus Chenu nun einen spatialen Diskursbegründer: Er „steht für eine praktische Theologie, die ihre spezifische Kreativität aus einem permanenten Ortswechsel zwischen den Diskursarchiven der Vergangenheit und den Praxisfeldern der Gegenwart bezieht."[75] Chenus großer Einfluss auf das II. Vatikanum beförderte dort die Neubegründung der klassischen Lehre von den *loci theologici* von den fremden Orten her. – Auch traditionell in der Pastoraltheologie stark beachtete Konzeptionen wie Gemeinde, Erinnerung und Citypastoral werden mit räumlichen Dimensionierungen weitergeführt.[76] – Unabhängig vom Heterotopie-Diskurs und jenseits des sonst für den *spatial turn* kennzeichnenden städtischen Fokus arbeitet Birgit Hoyer die Erfahrungen von Menschen auf dem Land räumlich auf.[77] Ihre „Land-Spots" (21–44) präsentieren markante Erfahrungen, die für das Leben auf dem Land heute sprechend sind. Themenhefte der *Lebendigen Seelsorge* sind dem Land und der Citypastoral unter der Rücksicht gewidmet, wie Land und Stadt sich als Räume des Glaubens verhalten und welche Orte dieser Präsenz sich ausmachen lassen.[78]

In Anlehnung wie kritischer Distanz zur Pastoraltheologie sind neuerdings in der Sozialethik wie Religionspädagogik Aufbrüche zum Problem des Raumes zu beobachten. Die Religionspädagogik beginnt sich mit den Räumen und Orten religiösen Lernens zu befassen.[79] In der christlichen Sozialethik setzt sich speziell die breit ange-

[66] *Der Religion Raum geben.* Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, hg. v. Thomas Klie, Münster ^{2}2003.

[67] Womöglich gilt das auch für größere Entfernungen, etwa bei Kevelaer zu den Hauptstädten des 30jährigen Krieges, sowie bei Lourdes zu Paris. Zur raumgreifenden Wirkung von Marienwallfahrten vgl. ***Moved by Mary***. The power of pilgrimage in the modern world, hg. v. Anna-Karina Hermkens / Willy Jansen / Catrien Notermans. – Farnham: Ashgate 2009. 282 S., pb. £19,99 ISBN: 978–0–7546–6792–6.

[68] **Pohl-Patalong**, Uta: ***Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten***. Ein Zukunftsmodell. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2., überarb. u. erw. Aufl. 2006. 194 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–525–60421–2. – Vgl. den Bd. 2 der schon erwähnten Reihe Kirche in der Stadt: (Hg.), *Ökumenisches Lernen von Stadt zu Stadt.* Creating an Urban Church Network, hg. v. Sebastian Borck / Gisela Groß / Uta Pohl-Patalong, / Dietrich Werner, Hamburg 2000.

[69] Vgl. dazu die hervorragende Übersicht bei Langhammer, Elke: „An anderen Orten Gott suchen und Kirche sein. Zum Heterotopie-Denken in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion", in: ***Orte des Glaubens***. Christsein zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit, hg. v. Jörg Ernesti u. a. – Brixen/Innsbruck: Weger/Tyrolia 2011. 176 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch, 2), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3135–4, 59–68.

[70] **Beck**, Wolfgang: ***Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus***. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft. – Berlin: Lit 2008. 468 S., kt. € 39,90 ISBN: 978–3–8258–1490–8.

[71] **Wustmans**, Hildegard: ***Balancieren statt ausschließen***. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche. – Würzburg: Echter 2011. 334 S., pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03379–8; vgl. auch dies.: „Topologien der Not sind Topologien der Pastoral", in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 159 (2011), 154–161.

[72] **Seip**, Jörg: ***Der weiße Raum***. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie. – Freiburg: Kreuz 2009. 400 S., kt. € 49,95 ISBN: 978–3–7831–3400–1; vgl. auch einen Anwendungsfall dessen: ders., „Autobahnkirche. Kleine pastoraltheologische Topologie zur Dichotomie von Territorium und Passage", in: *Das Münster.* Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft 65 (2012), 3–9, sowie auch im selben Heft Ebertz, Michael, „Spurwechsel: Gott auf der Autobahn", ebd. 19–23. Beide Aufsätze schließen Studien über die Besucher von Autobahnkirchen auf, die als Orte gerade deshalb religiös attraktiv sind, weil sie auf die prekäre Flüchtigkeit von Ortsveränderungen bezogen sind.

[73] **Bauer**, Christian: ***Ortswechsel der Theologie***. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir". – Münster: Lit 2010. 912 S., kt. € 79,90 ISBN: 978–3–643–11213–2.

[74] Bauer, Christian: „Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault", in: *Gottes und des Menschen Tod?* Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, hg. v. Christian Bauer / Michael Hölzl, Mainz 2003, 181ff.

[75] Ebd. 10.

[76] Vgl. Haslinger, Herbert: *Lebensort für alle.* Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005 im Sinne eines ‚Stützpunktes des Lebens'; Spielberg, Bernhard: *Kann Kirche noch Gemeinde sein?* Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008 auf die Differenz von Pfarrei und Gemeinde hin; Loiero, Salvatore: *Fundamentalmetanoia.* Untersuchungen zu einem Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur, Berlin 2010, bes. 158–210 auf Buße als Erinnerungsort hin; Saviano, Brigitte: *Pastoral urbana:* Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas, Berlin 2006 sowie *Gottes Sehnsucht in der Stadt.* Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, hg. v. Philipp Elhaus / Christian Hennecke, Würzburg 2011 auf stadtpastorale Techniken hin.

[77] **Hoyer**, Birgit, ***Seelsorge auf dem Land***. Räume verletzbarer Theologie [s. Sp. 167–169 in diesem Heft].

[78] *Lebendige Seelsorge* 58/3 (2007), vgl. die Beiträge von Martin Lechner, Birgit Hoyer und Hadewig Müller (146–177), sowie „Citypastoral – Kirche am Markt", *Lebendige Seelsorge* 61/4 (2010), 242–311 mit den Beiträgen von Michael Ebertz, Christian Hennecke und einprägsamen Praxisbeispielen.

[79] ***Religionsunterricht als Ort der Theologie***, hg. v. Norbert Mette / Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2012. 385 S. (Quaestiones Disputatae, 247), kt. € 32,00 ISBN: 978–3–451–02247–0, bes. 9–108.

legte Diss. von Martin Schneider mit dem *spatial turn* und der dort propagierten Kategorie der ‚spatial justice' auseinander.[80] Gerade die Kategorie ‚spatial justice' dürfte weitere Aufmerksamkeit erfahren.

Auch die Bibelwissenschaften greifen zu Raumüberlegungen. In der atl. Exegese hat Michaela Geiger damit begonnen, Martina Löws Raumdiskurs in ein klassisches Thema zu integrieren.[81] Sie arbeitet eine deuteronomistische Raumtheologie mit der Polarität von *spacing* und Syntheseleistung des Ortes heraus. Wegen Löws Vorlage fällt bei ihr die Auseinandersetzung mit Machtgehalten selbst bei dem traditionell stark von Macht durchzogenen Ort ‚hamakom' aus, der einfach Gott gehört (263–278). – In der ntl. Exegese verhandelt demgegenüber Matthew Sleeman die Ortsangaben, die in der Apostelgeschichte aufgrund der Himmelfahrt Christi eine theologische Narration darstellen. Im Historismus wurden sie immer übergangen, hier werden sie mit jenen Referenzautoren erschlossen, die dem *thirdspace* das Wort reden. Das verändert das Wohin der Auffahrt in den Himmel: „'heaven' promotes a fruitful trail for focalising a geographical reading of the post-ascension Jesus within Acts using thirdspace analytical categories."[82] Aus einem ahistorischen *firstspace* und einem mythologisch fabrizierten *secondspace* wird ein gelebter dritter Ort des Glaubens (44–51). – Einen Teil seiner Baseler Diss. über paulinische Mahlgemeinschaft verhandelt Soham Al-Suadi mit Foucaults Heterotopie-Analysen.[83] Gegenüber den herrschenden Milieutrennungen stellen die Mahlgemeinschaften der paulinischen Gemeinden einen Anders-Ort dar (97–107).

In der systematischen Theologie sind Argumentationen, die auf einem *spatial turn* basieren, die Ausnahme. Hier wird der Ortsgehalt der Gottesrede zum einen metaphorisch eingebracht und zum anderen mit der loci-Theologie aus der Renaissance kategorialisiert. Das erste geschieht prägnant in Alex Stocks Projekt einer poetischen Dogmatik. Sie spürt in der Gotteslehre dem Phänomen nach, dass man „Städten den Status theologischer Fundorte angesonnen" hat, und geht dem künstlerischen Aufbruch zur Religion nach, für den Josef Beuys' Satz gilt ‚Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt'.[84] Stephen R. White nutzt für die metaphorische Eingrenzung von *faith* im Raum von *belief* die alte Idee Hans Urs von Balthasars, Dogmen seien mehr eine Art Zaun um das Geheimnis, dem von der Theologie Platz gelassen wird.[85] Im Plasma von *faith*, das von *belief* eingehegt ist, wird dann wiederum ein Freiraum für die prinzipielle Nicht-Darstellbarkeit Gottes und seine überraschende Präsenz geschnitten. Dieser ‚space for belief' "should be ever open to what God is doing in the present and to what he may do in the future"[86].

Die zweite Linie beginnt mit den Diskursbegründern einer loci-basierten Theologie Philipp Melanchthon und Melchior Cano in der Renaissance.[87] Deren Interpretation hat schon seit Längerem den Status einer primär historisch versierten Theologie verlassen und sich spekulativen Begründungen theologischer Erkenntnis verschrieben.[88] Aber mit der Taxonomie Canos nach *loci theologici proprii* und *loci theologici alieni*, die einer Adaption der Wissenschaftslehre von Rudolf Agricolas „De inventione dialectica" folgt, und dem Beharren darauf, dass alle Fundstellen und nicht nur die binnentheologischen Orte *auctoritas* für die Darstellung des Glaubens haben, ergibt sich ein direkter Anknüpfungspunkt an den *spatial turn*. Denn zu den *loci alieni* gehört bei Cano besonders die Geschichte. Man hat also bereits in der Renaissance die Verbindung zwischen dem Wissen um die Bedeutung der Geschichte und die topologische Unvermeidbarkeit der dort entstehenden Diskurse. Jenseits dieser Verbindung lassen sich schon für Cano keine Argumente mit Überzeugungskraft, also Autorität, in Sachen Gott generieren. Diese Einsicht ging in der Umdeutung der Pluralität der eigenen und fremden Orte verloren, die im Gefolge der Bellarminschen Kontroversen einsetzte und faktisch eine Reduktion der vielen Orte auf den einen *locus theologicus* katholische Kirche bedeutete. Die römische Kirche wird dabei konzeptionell zum singulären Ort der Kontroversen, der gegen die Autorität der befremdenden Fundstelle von Argumenten außerhalb der eigenen Tradition aufbegehrt. Dieser Ort versucht bis hin zur Militanz (*ecclesia militans*), die Autorität der *loci theologici* in der aufgeklärten Kritik, in den nichtkatholischen, v.a. protestantischen Glaubensdarstellungen und in den auf Menschenrechte gebauten Demokratien aus dem Feld zu schlagen. Das macht das Dogma zu einem katholischen Selbstbehauptungsdiskurs, der die klassische Differenz von *potestas* und *auctoritas* nicht mehr hinreichend zu wahren versteht. Erst mit dem II. Vatikanum wird das rückgängig gemacht und die Wechselwirkung von *loci theologici proprii*, wie Schrift, Tradition, Kirchenväter, römisch-katholische Kirche, und jenen *loci theologici alieni* herausgestellt, die sich in der Geschichte im Modus der Zeichen der Zeit und der postsäkularen Wiedergewinnung von Religion,[89] in Gestalt nichtchristlicher Religionen, insbes. des Judentums,[90] und in den Einflusszonen elementarer Menschenrechte niederschlagen. Diese Öffnung zu einer Innen-Außen-Konstellation theologischer Wissensbildung kann genutzt werden, um Einsichten des *spatial turn* in die Unausweichlichkeit von Diskursen aufzugreifen, die von derart befremdenden und prekären Fundstellen theologischer Autorität ausgehen.[91] – Dieser

[80] Schneider, Martin: ***Raum – Mensch – Gerechtigkeit***. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes. – Paderborn: Schöningh 2012. 700 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–506–77542–9.

[81] Geiger, Michaela: ***Gottesräume***. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 368 S., pb. € 39,80 ISBN: 978–3–17–020733–2.

[82] Sleeman, Matthew: ***Geography and the Ascension Narrative in Acts***, Cambridge, NY: Cambridge University Press 2009. 312 S., geb. $ 99,00 ISBN: 978–0–521509626, 60.

[83] Al-Suadi, Soham: ***Essen als Christusgläubige***. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte. – Tübingen: Francke 2011. 336 S., kt. € 68,00 ISBN: 978–3–7720–8421–8. – Mit der Kategorie der Heterotopie experimentiert auch Stegemann, Wolfgang: *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, 323f und 345–348 auf die Reich-Gottes-Botschaft hin.

[84] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik – Gotteslehre*. 1. Orte, Paderborn 2004, 34 und 215f.

[85] White, Stephen R.: ***A Space for Belief***. The Place of Theology in Faith. – Dublin: Columba 2006. 160 S., pb. $ 26,78 ISBN: 978–1–85607–521–3, 103.

[86] Ebd., 148f.

[87] Melanchthon, Philipp: *Loci communes von 1521*. Melanchthons Werke in Auswahl, hg. v. Robert Stupperich, Abt. 2, Teil 1, Gütersloh ^{2}1978 und *Loci praecipui theologici von 1559*, Teil 2 und Definitionen, Gütersloh ^{2}1980 sowie: *Heubtartikel christlicher Lere*: Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. v. Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002; Cano, Melchior: *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563 (eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung).

[88] Zur lutherischen Orthodoxie etwa eines Gerhard, Johann: *Loci theologici – Theological commonplaces*. On the nature of theology and scripture, St. Louis, Mo. 2006, die Melanchthons Idee im Barock verstetigte, vgl. Steiger, Johann Anselm, *Johann Gerhard (1582–1637)*. Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. – Für die *Loci theologici*, die in der Tradition von Cano maßgebend für die katholische Dogmatik wurden, vgl. die neuerdings stark zunehmende Debatte bei Klinger, Elmar: *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg 1978; Hünermann, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003; Seckler, Max: „Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos", in: *Theologische Quartalschrift* 187 (2007), 1–20; Körner, Bernhard: *Melchior Cano De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994 sowie ders., „Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie?", in: Meyer zu Schlochtern, Josef / Siebenrock, Roman: *Wozu Fundamentaltheologie?* Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 15–38, und ebd. die Stellungnahme des Vf.s: „Fundamentaltheologie – eine Theologie der Andersorte der Theologie", 39–58, sowie: „Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano", in: *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*, hg. v. Hildegund Keul u.a., Würzburg 1998, 240–258.

[89] Keul, Hildegund: *Wo die Sprache zerbricht*. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004, und Halbmayr, Alois: ***Gott und Geld in Wechselwirkung***. Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2009. 516 S., kt. € 64,00 ISBN: 978–3–506–76736–3, 325–470.

[90] Rettenbacher, Sigrid: „WeltReligionen – Die Kirche in der Welt der Religionen von heute", in: ***Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung***. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena Holztrattner. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 352 S., pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3107–1, 323–348; ***Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie***, hg. v. Gregor Hoff / Gerhard Langer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 333 S., geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–69103–8.

[91] Vgl. dazu die Transformationen der loci-Theologie zur Topologie diskursiver Räume, die von der prekären Identifizierung der katholischen Kirche in Differenz zur Kirche Jesu Christi in der ersten Kirchenkonstitution des II. Vatikanums gezogen werden können, bei Hoff, Gregor Maria: *Ekklesiologie*, Paderborn 2011, bes. 137–218, und die von der heterotopen Qualität der Zeichen der Zeit in der zweiten Kirchenkonstitution dieses Konzils erzeugt werden, bei Dürnberger, Martin: „Die theologische In-/Signifikanz der Welt. Die ‚Zeichen der Zeit' und ihre Bedeutung für theologische Erkenntnis", in: Gmainer-Pranzl/Holztrattner, *Partnerin* [wie Anm. 90], 35–56 sowie vom Vf.: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kir-

Ortswechsel der Fundstellen ist nicht auf die katholische systematische Theologie beschränkt, sondern lässt sich auch in protestantischen theologischen Positionierungen finden wie etwa bei Trygve Wyller.[92] Der Prozess vollzieht sich unvermeidbar interdisziplinär.

Gott im spatial turn – ein prekäres Stadtereignis

Es lässt sich noch nicht absehen, welche Konsequenzen ein raumbasierter Diskurs für die Rede von Gott hat. Aber es lassen sich Themen und Wechselwirkungen angeben, die davon angestoßen werden und die das Potential haben, die Reichweite der Darstellung Gottes zu erweitern. Es beginnt mit der Art der Identifizierung Gottes. Traditionell wird Gott darüber bestimmt, was oder wer er ist. Durch den *spatial turn* wird das um die Wo-Frage erweitert. Stellt man sich dieser Form der Identifizierung, dann geht man nicht von dem aus, was Gott von sich her auszeichnet, sofern das überhaupt erkennbar ist. Man stellt sich den möglichen Größen und Relationen, von denen her Gott zum Thema wird. Der Vorteil besteht darin, dass man sich dann gleichsam von außen auf Gott bezieht. Das umgeht den Nachteil der Identifizierungsform über die Wer-Frage, dass niemand ohne einen unwägbar hohen Grad an Spekulation von Gott her auf Gott zugreifen kann. Die Wo-Frage ist allerdings gegenüber der Wer-Frage dadurch fragiler, dass sie die Bedrängnis des möglichen oder tatsächlichen Verlustes eines Glaubens an die Identifizierbarkeit Gottes als Elementarbereich der Gottesdarstellung verhandeln muss. Sie relativiert somit ihren eigenen Identifizierungsvorgang.[93] Damit steht sie der Theodizee-Frage nahe. Aber der Relativierungsdruck stabilisiert zugleich, weil sich dieser Identifizierungsvorgang auf Realitäten stützt, denen man nicht ausweichen kann. Darum sind die Wer- und die Wo-Identifizierung auch keine Gegensätze, sondern setzen eine Wechselwirkung von Themen ein, die sich dadurch verstärken, dass sie einander nicht ausweichen. Aus der Relativierung in der Wo-Frage wird eine Relativität, die in der Relation zu unvermeidbaren Außen-Größen im theologischen Binnendiskurs über das Wer Gottes auftritt. Diese Verbindung hat stets und wahrscheinlich sogar unweigerlich einen ohnmächtigen Charakter und erzeugt eine Erfahrung von abklärenden Erfahrungen, die über Gott aufklären.

Damit ist zugleich die identitätsstiftende Valenz der Gottesrede tangiert, was eine zweite diskursive Konsequenz des *spatial turn* ist. Verweise darauf, wer Gott ist, erzeugen einen Orientierungspunkt in dem entsprechenden Diskurs, ebenso wie die Bestreitung dieses Wer eine Desorientierung beabsichtigt oder auslöst. In der Wechselwirkung zu einem Wo verschiebt sich dieser Zusammenhang. Das Außen des Ortes, von dem her Gott zum Thema wird, ist ein Teil des Identifizierungsvorgangs; es bleibt erhalten, selbst wenn das Wer bestritten wird oder sogar strittig ist. Damit entsteht ein Raum, der offen ist für weitere Themen. Sofern sie nicht dazu eingesetzt werden, um dem Druck auszuweichen, der sich dabei als ohnmächtige Erfahrung aufbaut, ergibt sich die Möglichkeit zu erkennen, welches Wer sich an diesem Wo verbietet. Das zeigt zwar nicht, welches Wer Gott hat, aber es bedeutet dennoch einen gewichtigen Schritt voran. Es befreit von gefährlichen Illusionen und bedrohlichen Fehlern in der Zuschreibung dessen, wer Gott ist. Zu dem ursprünglichen Wo, das in der Diktion von Soja als *firstspace* einsetzt, hat sich dann ein *secondspace* entwickelt, der abklärende Diskurse über die Unmöglichkeit, wie von Gott zu reden ist, einführt. Wenn diese beiden Räume – der Ausgangspunkt der Suche und die Einsicht in das Nicht-Finden – in Wechselwirkung treten, wird die Orientierung an der Diskursgröße Gott auf einen dritten Aspekt an Raum verschoben. Denn man muss sich dann fragen, ob die Orientierung – bzw. ihre Verweigerung im Fall der Bestreitung von Gottes Wer – nicht von falschen Voraussetzungen ausging, von denen befreit zu werden eine bedeutsame Förderung von Lebensmöglichkeiten darstellt. Dabei stellt sich die Wo-Frage nach Gott als *thirdspace* ein, also als vielschichtiger Lebensraum, dessen weitere Gestaltung offen ist. Gott kann anders entdeckt werden als bisher und das Leben kann anders ausgerichtet werden als zuvor. Bevor dieser Lebensraum sich einstellt, ist unwägbar, was wirklich geschieht. Er ist ein Ort aus Überraschungen.

Es gibt für diesen raumbasierten Vorgang zwei markante Narrative in der Bibel. In der Erzählung der Gottesbegegnung Elijas am Horeb (1Kön 19,9–13) wirkt die Höhle als Rückzugsort eines Enttäuschten, der mit seinem machtvollen Eintreten für Gott in eine politische und existentielle Bedrängnis geraten ist. Aus diesem *firstspace* soll Elija heraustreten, aber dann begegnen ihm drei Wer-Identifizierungen, die seine vorherige, auf Macht gerichtete Gottesrede betreffen: Sturm, Erdbeben, Feuer. Von allen drei wird ein abklärendes Wo gesagt: Gott war nicht im Sturm, Erdbeben, Feuer. Damit verliert Elija nicht nur seine bisher gewohnte Gottesdarstellung, sondern auch den Rückhalt, den er sich von Gott erwartet. Ein prekärer *secondspace* ist eingetreten. Statt der Nicht-Orte Gottes tritt ein „sanftes, leises Säuseln" (1Kön 19,12) auf, was Buber und Rosenzweig mit ‚Stimme verschwebenden Schweigens' übersetzt haben. Aber das führt zu einer Wendung der Geschichte. Jetzt tritt Elija heraus und konfrontiert sich mit der anderen Gotteserfahrung, die für ihn überraschend ist. Dieser *thirdspace* verändert seine Situation und seine Existenz. Er wird nach Damaskus geschickt; der Rückzug am Horeb genügt nicht mehr.

Auch in der Geschichte der Emmausjünger (Lk 24,13–35) führen Orte zu einem *thirdspace*. Ihr Fluchtweg von Jerusalem nach Emmaus, von der Stadt aufs Land, ist ein *firstspace*, der unterbrochen wird von der überraschenden Begegnung des Fremden, der nicht weiß, was in Jerusalem geschehen ist. Sie bleiben stehen und diskutieren mit ihm, was einen *secondspace* erzeugt. Es zeigt sich, dass weder die Erwartungen der Jünger an Jesus und seine Predigt erfüllt werden noch die Erläuterungen des Fremden zu Mose und den Propheten verfangen. Erst nachdem sie in ein Haus in Emmaus eingetreten sind, gehen ihnen beim Brotbrechen des Fremden „die Augen auf und sie erkannten ihn" (Lk 24,31). Aber dieses Erkennen ist ungewohnt und überraschend; es bedeutet ein Nicht-mehr-sehen (ebd.). Dieses Nicht-mehr-sehen ist dem Nachsehen-wollen der Jünger gegenübergestellt, als sie den Auferstandenen vergeblich im leeren Grab suchten (V. 24). Die Lebensform des Auferstandenen ist nicht sichtbar, aber gleichwohl präsent. Sie hebelt die Macht des Todes so sehr aus, dass die Jünger ohne Probleme wieder in die Stadt des Todes zurückgehen können. Der Ort dieser neuen Lebensform ist ein *thirdspace*, der sich eingestellt hat, weil die anderen Platzierungen der machtvollen Predigt und die biblische Kartierung der Voraus-Erklärungen des Geschehens gescheitert sind. Sowohl die Not des *firstspace* aus Jerusalem heraus als auch die Verblüffungen des *secondspace* gehören zum *thirdspace* der auferstandenen Lebensform; ohne die ersten beiden ist sie nicht zu finden.

Ähnliche Platzierungen von gescheiterten Gottesreden und überraschenden Einsichten lassen sich an Orten finden, die mit dem biblischen Gott verbunden sind, wie Exil und Exodus, zerstörtes Jerusalem und zerstrittenes Korinth. Der biblische Gott ist durchgehend an solchen Räumen präsent, die über die Potenz verfügen, Utopien zu überschreiten.

Eine dritte Folge des *spatial turn* ist die Verbindung von Gott und Stadt. Elija und die Emmausjünger gehen vom Land zurück in Städte, nachdem sie ihrer falschen Gottesideen entledigt wurden. Das gilt über diese Narrative hinaus; der christliche Gott ist vorrangig städtisch platziert. Er stammt aus städtischen Habitaten. In der Spannung von Jerusalem und Athen entwickelt er seine theologisch-politische Bedeutung.[94] Im Untergrund, auf Friedhöfen, in Markthallen und Privathäusern antiker Städte wird er groß, in ihren intellektuellen Schulen von Alexandria und Antiochia wandelt er sich christologisch, in den städtischen Domen des Mittelalters leuchtet er als Licht auf, in denen der Reformation macht er Revolution, in den Metropolen der Moderne missioniert er weltumspannend und in den pluralistischen Postmetropolen der Gegenwart ist er den Relativierungen eines Globalisierungsdrucks ausgesetzt. Im *spatial turn* ist Gott als prekäres Stadt-

che in der Welt von heute Gaudium et spes", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. P. Hünermann / B. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886. Für eine weitergehende Erprobung dessen vgl. vom Vf. *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.

[92] ***Heterotopic Citizen***. New Research on Religious Work for the Disadvantaged, hg. v. Trygve Wyller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 235 S., geb. € 59,99 ISBN: 978–3–525–60438–0; vgl. auch die Konzeption der von Wyller seit 2010 hg. Zeitschrift *Diaconia*. Journal for the Study of Christian Social Practice.

[93] Vgl. Sobrino, Jon: *Where is God?* Earthquake, terrorism, barbarity, and hope, Maryknoll, NY 2004 (*Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía:* El Salvador, Nueva York, Afganistán, Madrid 2002); *Wo ist Gott?* Die Theodizee-Frage und die Theologie im Pfarramt, hg. v. Hermann Lichtenberger / Hartmut Zweigle, Neukirchen-Vluyn 2009; Besemer, Karl, *Gott, wo bist du?* Menschen auf der Suche nach dem verlorenen Gott, Aachen 2010; *Wo ist denn nun euer Gott?* Von Gottes Anwesenheit in einer unordentlichen Welt, hg. v. Thomas Naumann, Neukirchen-Vluyn 2010; Burnett, Joel: *Where is God?* Divine absence in the Hebrew Bible, Minneapolis, Min. 2010; Walzer, Michael: *In God's shadow.* Politics in the Hebrew Bible, New Haven 2012.

[94] Strauss, Leo, *Studies in Platonic political philosophy*, Chicago 1986, 147–173.

ereignis zu entdecken. Es sind keine Landspaziergänge, die zu ihm führen, sondern städtische Konfrontationen auch über stadtpastorale Projekte hinaus. Selbst wenn ein ländlicher Raum das Narrativ prägt wie in vielen Reich-Gottes-Gleichnissen, darf gerade Jesus als Prediger dieses Reiches der für ihn bedrohlichen Stadt Jerusalem nicht ausweichen. Er muss zu ihr hinauf und dort leiden (Mt 16,21). Als Petrus Widerspruch äußert, wird er zum Satan erklärt, weil die städtische Konfrontation den schlimmsten Fehler für eine christliche Gottesrede provoziert: Gott und Christus in einem binären Code gegeneinander auszuspielen („das soll Gott verhüten, Herr" – Mt 16,22).

Womöglich wird hier ein ländlicher Widerspruch zum relativierenden Gott der Stadt erfasst, der im modernen Katholizismus wieder auferstanden ist und seine Gemeindetheologie stützt.[95] Beide waren in Gestalt des katholischen Milieus ausgesprochen stark auf dem Land, lokalisierten Gott in der eigenen Communio und standen in latentem Widerstreit zum zentralen städtischen Utopia der römisch-katholischen Kirche, das im *Urbi et Orbi* der Päpste bis heute zelebriert wird. Deren Konzeption der übernatürlichen *societas perfecta* setzte die ewige Stadt im Zentrum der Welt voraus, von der aus der katholische Modus des Heils in die ganze Welt ausgreift. Seit dem Barock wird diese Zentrumslogik in die Selbstbegründungslogik der Kirche eingepasst. Sie zelebrierte Macht, ohne sie haben zu müssen oder gar durchsetzen zu können. „Doch wurde in dieser Metropole die große Politik nicht mehr gemacht, sondern nur noch behauptet. Der Anspruch auf universelle Herrschaft, der Anspruch auf Primat und Supremat konnte aber deshalb glorreich den Wechselfällen europäischer Zeitläufe widerstehen, weil die zunehmende Ohnmacht sich durch große heilsgeschichtliche Gesten zu rechtfertigen wußte und weil die Päpste es verstanden, den konkreten Machtverfall in und an Sankt Peter durch barocke Kunst zu kompensieren."[96]

Diese städtische Grammatik schlägt sich in den beiden Vatikanischen Konzilien mit allerdings sehr verschiedenen Topologisierungen nieder. Das *Erste Vatikanum* zentrierte die Darstellung des Glaubens mit der *Cathedra Petri*. Wer auf Gott heilvoll und korrekt zugreifen will, muss sich dann auf das metropolitane Zentrum der katholischen Religionsgemeinschaft positiv beziehen und darf nicht den Versuchungen der eigenen Subjektivität verfallen. Die anderen sind wegen ihrer Schwächen verworfen oder rücken durch Häresie an den Rand. Das *Zweite Vatikanum* geht auch von Rom aus, allerdings rückt es den Glauben aus dem Zentrum heraus und ortet ihn postmetropolitan. Es unterzieht die Kirche der Topologie von ‚ad intra' und ‚ad extra' und bestimmt sie als eine Pastoralgemeinschaft mit allen Menschen in der Wechselwirkung von innen und außen. Sie existiert „in der Welt von heute", wie es die Pastoralkonstitution auf den Punkt bringt. In dieser Vision hat das Land aufgehört, das Hinterland der nächstgelegenen Metropole zu sein, und hört eine Stadt auf, bloß dadurch wichtig zu sein, dass sie ein Zentrum bereitstellt. Die hier entdeckte Weltkirche ortet sich räumlich polyzentrisch in Stadt und Land und validiert sich multikulturell im Dialog mit anderen Religionen, anderen Christen, anderen Menschen, die sie jeweils von ihren Stärken her aufgreift. Eine Darstellung Gottes mit der Topologie von innen und außen überschreitet unvermeidlich die monotheistischen Grenzziehungen einer selbstzentrierten Religionsgemeinschaft.[97]

Die Wechselwirkung von *intra* und *extra* führt zu einem veränderten Raumkonzept Gottes. Er ist zu orten zum einen im Volk Gottes, das aus allen Völkern besteht (Lumen gentium 13), und zum anderen in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst jedes einzelnen Menschen, speziell der Armen und Bedrängten aller Art (Gaudium et spes 1). Entsprechend wird Gott nicht vom Zentrum her verstanden, sondern vom Erdkreis her begreifbar, wo „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es [das Volk Gottes] zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden [ist], was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind" (Gaudium et spes 11). Die Topologie Gottes auf dem II. Vatikanum ist globalisiert angelegt und lokalisiert zugleich das Evangelium in den Zeichen der Zeit. Ihre Brennpunkte liegen dort, wo in der heutigen Welt Menschen um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Hier zeigt sich m. E. die vierte Konsequenz des *spatial turn*. Die Zeichen der Zeit werden einem utopischen Zugriff entzogen und als Andersorte von prekären Diskursen identifizierbar, obwohl man ihnen in einem kirchlichen wie säkularen Fortschrittsprozess nur zu gerne ausweichen würde. Hier geschieht der Raum, in dem der ewige Gott mit einem anderen Diskurs unter den Menschen von heute identifiziert werden kann. Dieser Diskurs kristallisiert sich an Heterotopien, an denen die Würde von Menschen angetastet wird, eine Handlungsalternative drängend wird und *loci theologici alieni* entdeckt werden. Das sind die spatialen Voraussetzungen, um Abduktionen auf die Räume des ewigen Gottes zu erreichen, die heute nötig sind.

[95] Zu beidem vgl. nun ***Grenzen des katholischen Milieus***. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2013. 552 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–13005–6 sowie den intensiven Disput um die Gemeindetheologie in ***Gemeinde ohne Zukunft?*** Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2013. 428 S., kt. € 19,99 ISBN: 978–3–451–30645–7.

[96] Imorde, Josef: „Ohnmachtsgesten. Päpstlicher Anspruch und politische Wirklichkeit im barocken Rom", in: *Europa im 17. Jahrhundert*. Ein Politischer Mythos und seine Bilder, hg. v. Klaus Bussmann / Elke Anna Werner, Stuttgart 2004, 181–202, 202.

[97] Vgl. Brague, Rémi: *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris 2008.

Exegese / Bibelwissenschaft

Schellenberg, Annette: **Der Mensch, das Bild Gottes?** Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 474 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 101), geb. € 64,80 ISBN: 978–3–290–17606–8

Die Zürcher Habil.schrift definiert in ihrem Einleitungskap. als ihr Ziel, die Gestalt und Rolle der Idee der Sonderstellung des Menschen im AT und im Alten Orient zu erhellen, und zwar aufgefächert danach, wie das Verhältnis der Menschen zu Tieren, Gott und anderen Menschen bestimmt wird. So soll einerseits anhand der atl. „Krontexte" (priesterliche Urgeschichte, Ps 8 und Gen 2–3) die inneratl. Komplexität des Konzepts aufgewiesen und andererseits zu Vergleichszwecken erstmals systematisch erörtert werden, ob und wie die Vorstellung im Alten Orient verbreitet war. Die außerordentliche Fülle der dargebotenen Gesichtspunkte kann hier nur in starker Verkürzung skizziert werden.

Das zweite Kap. zur priesterlichen Urgeschichte ragt durch seinen Umfang, allerdings mitunter auch durch recht eigenwillige Interpretationen hervor. So findet S. beim Verhältnis Mensch – Tier zunächst die Mitgeschöpflichkeit betont, mit dem Ergebnis: „So sehr die Differenz zwischen Mensch und Tier in P ein Thema ist, gilt sie im Gegenüber der Geschöpfe zu Gott doch als verschwindend klein." (42f) Hier wird wohl der Existenz eines Menschen und Tiere übergreifenden Begriffs („alles Fleisch") in Gen 6–9 P zu viel entnommen. Die Analyse des Herrschaftsauftrags in Gen 1,26 führt zu dem Resultat: „In Gen 1 geht es um das Dass der Herrschaft des Menschen über die Tiere, das konkrete Wie der Mensch-Tier-Beziehung hingegen interessiert nicht" (56), was sich mit den zugestandenen gewalthaften Konnotationen des einschlägigen Verbs *rdh* nur schwer zusammenreimt. Näherhin werde der Mensch in Gen 1 mit der „Aufrechterhaltung von Ordnung und Recht" betraut, was laut 6,11–13 besage, dass er auch in der Tierwelt über die Einhaltung des in der vegetarischen Nahrungsordnung Gen 1,29–30 implizierten Tötungsverbots wachen sollte (58). Damit schreibt S. einen Theorietyp fort, der – wie früher die Hirtentheorie – aus dem *dominium terrae* eine lebensförderliche Aufgabe der Menschen an den Tieren herausliest, dann aber nicht überzeugend erklären kann, wie der priesterliche Autor sich das praktisch vorgestellt haben sollte. Dass es auf diese Frage keine plausible Antwort gibt, wird von S. indirekt anerkannt, indem sie gar keine zu geben versucht. Weil der Mensch seiner Pflicht laut 6,11–13 nicht nachkam (wie hätte er das auch tun sollen, zumal bei Löwen, Bären, Vögeln und Fischen?), ziehe Gott die Aufgabe in 9,1–7 an sich, indem er „in Zukunft selbst dafür sorgen wird, dass Übertretungen seiner Gebote geahndet werden. Wie dies konkret geschehen soll, bleibt offen." (60) Hier fragt man sich, wie anders denn 9,5–6 verstanden worden sein sollte, als dass die Menschen die Strafen für die Tötung von Menschen vollzögen. S. macht viel aus der Tatsache, dass das Stichwort *rdh* in der Neuordnung der Schöpfung 9,1–7 nicht wiederkehrt. Für MT stimmt das ja, aber S. interpretiert P und es sprechen doch gute Gründe dafür, dass das Verb in der P-Fassung von 9,7d stand: die Wiederholung von *wrbw* in 7bd, die Präpositionalgruppe mit *b* und die Nachbarschaft zum Rekurs auf die Gottesbildlichkeit des Menschen in V. 6. Wenn Gott ferner nach 9,5–6 die Aufgabe der Ordnungswahrung „in Zukunft wieder selbst wahrnehmen" wollte (68), passt dazu kaum, dass er in V. 3 bestimmte Formen der Tötung entkriminalisiert, also sich selbst erleichterte Bedingungen eingeräumt hätte.

Dieses Verständnis des *dominium terrae* wird um einen weiteren Preis erkauft, indem die Gottesbildlichkeit (S.: „Bild-Gottes-Haftigkeit", ein Terminus, dessen Gewinn sich nicht leicht erschließt) von der dauerhaften Herrschaft des Menschen entkoppelt wird: Diese Qualität beschreibe nur, „als was für einen Gott den Menschen erachtet. Die Bildmetapher dient in erster Linie dazu, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als besonders eng zu beschreiben." (126f) Folglich lasse sich nach der Sintflut als einzige fassbare Konsequenz der besondere Schutz des menschlichen Lebens benennen (Gen 9,5–6). Hierzu wird man sagen müssen: Die Herrschaft über die Tiere ist die einzige funktionale Explikation der Gottesbildlichkeit in P (so 1,26c, wo S. allerdings keine finale Prägung von *wyrdw* erkennen kann), und sie entspricht, wie auch S. unterstreicht, altorientalischer Bildertheologie mit ihrem Nachdruck auf herrscherlich konnotierter Realpräsenz. Zugleich ist der reflexe Gottesbezug nicht-abrahamitischer Völker in P rudimentär; Kult gibt es ohnehin nur in Israel. Mehr überzeugt, wenn S. hinsichtlich des Verhältnisses Mensch-Mensch im Prädikat der Gottesbildlichkeit die Idee einer „prinzipiellen Gleichheit aller Menschen" findet (141), die unabhängig von gesellschaftlichem Rang (weshalb sie auch herrschaftskritische Aspekte einschließe), Geschlecht, Tugend und Ethnizität gilt. Wenn dann freilich Gott in 9,5 ankündigt, er werde das Blut getöteter Menschen *myd 'yš 'ḫyw* zurückfordern, so wird dem idiomatischen Ausdruck erhebliches Gewicht zugestanden: „Menschen sind in erster Linie Brüder und Schwestern, gleichwertige Mitglieder der einen grossen Menschenfamilie Gottes." (142) Demgegenüber konzentriere sich Ps 8, im dritten Kap. nach demselben Raster untersucht, „auf das Gott-Mensch-Verhältnis, die Zuwendung Gottes zum Menschen, die diesen zu einem ganz Besonderen macht" (177).

Das vierte Kap. bewertet in der (vernünftigerweise vor P datierten) Paradieserzählung Gen 2–3 das Mensch-Tier-Verhältnis als Randthema, eingesetzt als dramaturgisches Mittel zu dem Zweck, einen Spannungsbogen hin zur Frau aufzubauen (200). Zur Sonderstellungsproblematik trage die Einheit nur bei, dass „Gen 2,19f. den Menschen als dem Tier überlegen erweist" (203). Hauptthema sei dagegen das Gott-Mensch-Verhältnis (204) mit der Schilderung, wie die ersten Menschen durch den Erwerb des Wissens um Gut und Böse Gott zu ähnlich werden und dieser trotzdem die Distanz zu wahren weiß, die im Endeffekt sogar zunehme. Im zwischenmenschlichen Bereich wird die ursprüngliche gottgewollte Ebenbürtigkeit der Frau durch das Patriarchat als Niedergangsphänomen abgelöst.

Das fünfte Kap. resümiert die Resultate der Untersuchungen zu den atl. „Krontexten"; als wichtiger gemeinsamer Nenner wird festgehalten, „dass die Höherstellung des Menschen gegenüber dem Tier [...] nicht als Essenz der menschlichen Sonderstellung verstanden ist, sondern als Konsequenz eines besonderen Gott-Mensch-Verhältnisses" (233). Der anschließende Vergleich mit außerbiblischen altorientalischen Quellen breitet umfangreiches Material aus; neben einer Vielzahl von Einzelbelegen werden insbes. das „Streitgespräch zwischen Mutterschaf und Getreide", das Atrachasis-Epos und der Hymnus auf den Schöpfergott in der Lehre für Merikare in ausführlichen Exkursen ausgewertet. Aus alldem ergibt sich: „Der Gedanke einer menschlichen Sonderstellung war im AO weit verbreitet" (298), „explizit aber wurde die Vorstellung einer Sonderstellung des Menschen [...] nur selten zum Thema" (299). Als Vorzüge der Menschen gegenüber den Tieren gälten namentlich Zivilisation und Verstand. Ein weiteres Privileg werde „in einer ‚substantiellen' Verbundenheit mit Gott/den Göttern" (ebd.) namhaft gemacht, doch fehle die Neigung, dies als Unterschied gegenüber den Tieren hervorzuheben.

Das sechste Kap. vollzieht die „Gegenprobe" durch die Befragung von Zeugnissen, die der Idee der Überlegenheit der Menschen gegenüber den Tieren eher zuwiderlaufen. Aus dem AT stechen hier Ijob 38–41 und Koh 3,18–22 hervor, aus Ägypten der große Aton-Hymnus aus der Amarna-Zeit. Weiterhin wird illustriert, dass Rangunterschiede innerhalb der Menschheit deutlich mehr Reflexionen auslösten als das Verhältnis zur Tierwelt, so namentlich die Vorzüge des Königs, des Weisen oder des eigenen Volkes. Aber auch solche Stimmen ändern nichts daran, „dass der Sonderstellungsgedanke im AO eine Selbstverständlichkeit war" (368). Anders ist das mit dem in Gen 1 verankerten Konzept einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen. Weil die Studie mittlerweile ergeben hat, dass „ein solch universaler Weitblick [...] im Kontext des AO eine Ausnahme" bildet (371), wendet sich das abschließende siebte Kap. nochmals P zu, um für die gesamte priesterliche Literatur im Pentateuch die nähere Eigenart und die Hintergründe ihrer Art von Inklusivismus zu klären. S. diagnostiziert „ein auffälliges Nebeneinander von Exklusivismus und Inklusivismus" (386), das konzeptionell bedingt sei: „Nach P verlangt die Exklusivität JHWHs und seiner Beziehung zu Israel nach einem gewissen Inklusivismus" (387), der sich v.a. in der beachtlichen Bereitschaft manifestiere, Fremde in die „Gemeinde" aufzunehmen, sofern sie das Gesetz befolgen. Sehr zweifelhaft ist indes S.s Prämisse, dass laut Gen 17 auch die Ismaeliter zu den Empfängern des Abraham-Bundes zählten. S. unterschätzt die kontrastive Stellung der Satzglieder in V. 20f; wenn zudem die VV. 7–10 die VV. 18–21 relativierten statt umgekehrt, wäre Ismael sogar der bevorrechtigte Sohn Abrahams, weil er anders als Isaak sogar mit einem Segen bedacht wird.

Die Studie verarbeitet eine enorme Fülle an Stoff zu flüssig lesbaren Synthesen. Der geschickte Wechsel zwischen Normalschrift und Petit erleichtert gleichzeitig rasche Orientierung und vertiefte Lektüre. Wenn auch manche atl. Interpretation auf Skepsis stoßen wird, leuchtet doch das Gesamtresultat ein, dass schon die Altorientalen von der Sonderstellung des Menschen zutiefst überzeugt waren, aber die verschiedenen Dimensionen dieses Konzepts in sehr differentem Maß zum Gegenstand der Reflexion erhoben.

München/Stellenbosch Hermann-Josef Stipp

Kessler, Rainer: **Maleachi.** – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 325 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–451–26854–0

Nach einem „nicht auf Vollständigkeit" zielenden (13) Überblick über die für Maleachi relevanten Kommentare, Textausgaben, Einzelstudien und verwendeten Hilfsmittel (13–21) sowie einem umfangreichen „Allgemeinen Abkürzungsverzeichnis" für alle Bände der Reihe (22–39) ist der Kommentierung eine ausführliche Einleitung mit ständiger Bezugnahme auf die aktuelle Sekundärliteratur vorangestellt (41–92).

Sie behandelt als ersten Punkt das „Diskussionswort" als die „Maleachi eigentümliche Gattung" (41) in einer Verbindung von forschungsgeschichtlichen Anmerkungen und systematischer Beschreibung des Gattungsformulars mit einem knappen Ausblick zum Vorkommen außerhalb von Mal (41–45). Es schließen sich Erläuterungen zu den Redeebenen (E_0 = „Sprecher-Origo": direkte Kommunikation des Autors mit den Leserinnen und Lesern / E_1 = zitierte Gottesrede / E_2 = Adressatenzitate innerhalb der zitierten Gottesrede) sowie der Kommunikationsstruktur an, die eine weitgehende Identifikation des (gelegentlich allerdings auch als „Stimme des Volkes" agierenden) prophetischen Sprechers mit JHWH erkennen lässt: „Es ist ‚gleich gültig' – im wahrsten Sinne des Wortes –, ob JHWH oder der Prophet selbst das Wort ergreifen." Einige Bemerkungen bleiben in diesen Ausführungen unklar, etwa weshalb es trotz der jeweils eindeutigen textuellen Kennzeichnung als JHWH-Zitate „nicht ganz eindeutig" (48) sein soll, ob in 1,2.4.6.7; 3,7.8.13.14 JHWH redet.

In einem zweiten Punkt wendet sich der Vf. der „Maleachi-Schrift als Ganze[r]" zu. Der Aufbau des Buches (51–53) wird als Verknüpfung von linearer und konzentrischer Struktur in der Abfolge der Redeeinheiten beschrieben: Die Anfangseinheit 1,2–5 mit der Beteuerung der „unverbrüchliche[n] Liebe JHWHs" bildet die „Basis", die Schlusseinheit 3,13–21 wegen der Rede vom kommenden Tag JHWHs das „Ziel". Innerhalb des so gerahmten Korpus der Schrift „fällt eine Zweiteilung auf" (51): In Wort II (1,6–2,9) und III (2,10–26) steht die Kritik an bestimmten Personengruppen im Vordergrund, in IV (2,17–3,5) und V (3,6–12) dagegen Zukunftsperspektiven. Innerhalb dieser linearen Anordnung sorgen verbindende Elemente zwischen den Worten III und IV (v.a.: Prophet als Sprecher, keine Adressatenanrede und -antwort, Erwähnung von Juda und Jerusalem) einerseits und I+II sowie V+VI (v.a.: JHWH spricht jeweils Adressaten an, die ihm antworten) andererseits, außerdem das gemeinsame Interesse für den Tempelkult und jeweils zwei Einreden der Adressaten in II und V für eine Konzentrik. Die konsequente Anwendung des Gattungsformulars und der linear-konzentrische Aufbau lassen den Vf. Mal in Übereinstimmung mit (von ihm angeführten) aktuellen Arbeiten als „Schriftprophetie" charakterisieren (54–55). Den Sprachstil, über dessen Charakter als Poesie oder Prosa in verschiedenen Kommentierungen Uneinigkeit besteht, bestimmt er als „gehobene Prosa" (55–57), den Charakter der gesamten Schrift wegen der planvollen Verkettung von „Reden unterschiedlicher Redender" (57) in einem Kommunikationsgeschehen als „dramatisches Gedicht" mit den einzelnen Diskussionsworten als „Strophen" und 1,1 als „Überschrift" (57–59). In einem kurzen kritischen Referat der (unterschiedlich weitreichenden) literarkritischen Modelle zur Entstehung von Mal weist der Vf. die Stichhaltigkeit der dort vorgebrachten Argumente zurück und geht von der Einheitlichkeit des Gesamtbuches wie der einzelnen Einheiten aus. Ausblicksartig sieht er unleugbare Spannungen im insgesamt als einheitlich betrachteten Text durch die „Fülle von intertextuellen Verweisen" verursacht (59–61). Das Urteil wird bei der Auslegung für die einzelnen Worte konkretisiert (133–135.168–169.186–187.223–224.250–251.271–272).

Unter der Überschrift „Maleachi im Kanon" gibt der Vf. nach einer kurzen Klärung des Begriffs (61–62) „Beispiele intertextueller Bezüge" (63–66), die zeigen, dass „die Bezugstexte den gesamten Pentateuch und eine umfassende Sammlung von Schriftpropheten umfassen" (65), und die Bestimmung von Mal als Schriftprophetie stützen. Was den vieldiskutierten Zusammenhang von Mal mit Hag und Sach angeht (66–70), sieht der Vf. in Mal eine „in Kenntnis und unter Aufnahme von Gedanken aus Haggai und Sach 1–8" (69) entstandene eigenständige Schrift, die an Hag+Sach 1–8 angefügt wurde; die (durch an Mal 1,1 angelehnte Überschriften in Sach 9,1; 12,1 eingeleiteten) Komplexe Sach 9–11 und 12–14 sind spätere Fortschreibungen. Die Stellung von Mal im Zwölfprophetenbuch (70–73) ergibt sich für den Vf. aus der inneren Chronologie, redaktionelle Eingriffe zur Verankerung erkennt er bis auf den (mehrphasig entstandenen) Anhang in 3,23–24+22, in dem V. 22 mit der Erwähnung der „Tora des Mose" und Anspielungen auf Jos 1 die Kanonteile von Tora und Prophetie voraussetzt und deren Abschluss markiert, nicht.

Die Fragen von Entstehungszeit, Trägerschaft und Theologie sind unter „Maleachi: Schriftprophetie der späten Perserzeit" abgehandelt (84–87). Hauptsächlich die „Fülle intertextueller Beziehungen zum Pentateuch und allen Büchern der Schriftpropheten" (76–77) legt eine Spätdatierung ins 4. Jh. nahe, für den die Kanonisierung voraussetzenden Zusatz 3,22–24 ins 3. Jh. Als Entstehungsmilieu bestimmt der Vf. levitische Kreise am Tempel, wofür neben dem tragenden Interesse für den Tempelkult v.a. die dieser Gruppe zuzuschreibende und auch für die Intertextualität von Mal kennzeichnende „Sammlung und Redigierung der Schriftüberlieferung" (79) spricht. Wegen der Konzentration auf „Probleme in der persischen Provinz Jehud" (81) sind deren Bewohner als Adressaten anzunehmen, wobei sich in 3,13–21 die Perspektive auf alle JHWH-Fürchtigen (vgl. V. 16) öffnet (80–81).

Als „Grundzüge der Theologie" (81–87) von Mal benennt der Vf. die drei „Cluster" (82) „Segen" (Gottes Zuwendung zu Israel, greifbar in den Stichwörtern „lieben", „Segen" und „Bund"), „Gabe" (Reak-

tion Israels auf die Zuwendung JHWHs, konkretisiert in der „von der Priesterschaft auf dem Altar dargebrachten *Gabe*" [83] und der JHWH geschuldeten „Ehrfurcht") und (ab Wort III) „Gerechtigkeit" (Gottes und der Menschen untereinander).

Die Einleitung endet mit Bemerkungen zu „Maleachi heute lesen" (87–92): Schwierigkeiten können die „gewalttätige Rhetorik" und „der Einsatz geschlechterhierarchischer Vorstellungen" (88) bereiten, deren „Dekonstruktion" als „Lesestrategie" (91) jedoch teilweise im Text selbst, jedenfalls aber im Horizont des Kanons angelegt ist. Von bleibender Relevanz ist dagegen das Bemühen, die theologischen Grundanliegen in den „Alltagsproblemen [...] zur Geltung zu bringen." (91)

In der Kommentierung (94–315) der einzelnen Worte folgt nach den obligatorischen Literaturangaben und der Übersetzung mit (vergleichsweise knappen) Anmerkungen jeweils der Dreischritt „Analyse" („Elemente des Diskussionswortes" / „Redeebenen" / „Figurenkonstellation und Kommunikationsstruktur" / „Verbale Struktur" / „Sprache" / „Literarkritik" / „Verkettung mit dem Vorangehenden") „Auslegung" (Einzelversdeutung mit motiv-, traditionsgeschichtlichen und historischen Angaben, Intertextualität) und „Bedeutung" (Angaben etwa zur Stellung der Einheit im Buch und in gesamtbiblischem Horizont, zu theologischen Schwerpunkten und zur Rezeptionsgeschichte). Dabei wird neben dem Überblick über die in der Forschungsgeschichte aufgeworfenen Fragen und Positionen eine profunde, gut zu lesende und informative Hinführung zum Textverständnis ohne Überfrachtungen geboten.

Kritisch sind die überzogen wirkende grundsätzliche Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit literarkritischer Argumentationen, aber auch gewisse methodische Unschärfen in diesem Zusammenhang zu bemerken, wenn etwa unsachgemäß der Erweis einer Kohärenz auf der Endtextebene gegen die Möglichkeit literarkritischer Differenzierung ausgespielt wird (etwa 271–272).

Fribourg Stephan Lauber

Siggelkow-Berner, Birke: **Die jüdischen Feste im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIII) 441 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 306), geh. € 89,00 ISBN: 978-3-16-150593-5

Die in Göttingen 2009 angenommene Diss. stellt sich eine klare Aufgabe: Die Verweise auf Feste im *Bellum Iudaicum* (= Bell), dem Werk des jüdischen Historikers Flavius Josephus über den Krieg Roms gegen die Judäer 66–74 n. Chr., werden auf ihre Bedeutung für die Aussageintention des Werkes hin untersucht. In dieser Fragestellung steckt bereits ein Programm, insofern sie sich von der Verwendung des Josephus-Oeuvres als „Steinbruch" distanziert, dem ohne Berücksichtigung des jeweiligen Aussagekontextes historische Daten über die Festpraxis oder andere Details jüdischer Geschichte zu entnehmen wären. Dieses Vorgehen ist in den letzten Jahren zu Recht problematisiert worden, indem nachgewiesen wurde, dass die Angaben jeweils der Tendenz der Schriften zuarbeiten und nicht einfach historische Fakten wiedergeben (so bes. verschiedene Arbeiten von S. Mason). Im Falle der Feste erklärt sich damit auch die Abweichung der Darstellung des Josephus von anderen Überlieferungen, namentlich den Bestimmungen im AT. Die hier zu rezensierende Arbeit will vielmehr umgekehrt nachweisen, dass Josephus die jüdischen Feste als einen zusammengehörigen Komplex auffasst (unter dem Stichwort ἑορτή) und von ihrer Begehung jeweils mit ganz bestimmten inhaltlichen Interessen erzählt, die der Erzählabsicht des Werkes zuarbeiten. Es geht namentlich um die großen Wallfahrtsfeste, Passa und Mazzotfest, die Josephus nicht klar trennt, das Laubhütten- und Wochenfest sowie das in Bell als „Fest" bezeichnete Ritual des Holztragens zum Altar.

Die Arbeit setzt mit einer Forschungsgeschichte ein, die auf die Frage der Festerwähnungen im Bell beschränkt ist. Im Sinne der dem Werk selbst geltenden Frage werden dann Einleitungsfragen von Bell behandelt. Wichtig für das weitere Vorgehen ist die Bestimmung der Adressatenschaft und Intention. Nach S.-B. ist das Werk vornehmlich an Nichtjuden gerichtet, die sich über den Verlauf des Krieges informieren wollen, und hat eine apologetische Funktion, will es doch erklären, dass nur ein Teil der Juden für den Untergang Jerusalems und des Tempels verantwortlich war. Indirekt werde deutlich, dass die jüdische Festobservanz keine antirömischen Züge trägt. S.-B. bezieht sich für diese auch von anderen vertretene apologetische Interpretation v. a. auf den Prolog des Werkes (Bell 1,1–30). Die besonders von H. Lindner und S. Krieger entwickelte These, dass Josephus mit dem Werk v. a. innerjüdisch einen Beitrag zur Deutung der Katastrophe im Jahre 70 leisten wolle, wird damit bestritten.

Die folgende Analyse, der Hauptteil des Buches, behandelt die 14 Texte, die Feste namentlich erwähnen, dann Bezüge auf nicht genauer identifizierte Feste sowie summarische Hinweise auf Feste, und zwar nicht dem Ablauf des Werkes folgend, sondern nach Festen sortiert. Dabei wird jeweils genau entfaltet, wie das Fest dargestellt wird und welche Rolle es in der Präsentation der geschichtlichen Ereignisse spielt. Die Lektüre ist ein wenig ermüdend, folgt doch die Darstellung stets der gleichen Struktur (Kontextstellung, syntaktische und semantische Einbindung, Verhältnis zur Intention von Bell, Zusammenfassung). Die Ausführungen beeindrucken aber in ihrer Genauigkeit und Differenziertheit, wenn sie die intratextuelle Funktion der oft nur kurzen Hinweise auf ein Fest herausarbeiten. Auch werden sonstige Traditionen über das jeweilige Fest berücksichtigt, um zu prüfen, ob die Erwähnung des Festes auf dessen theologische Bedeutung Bezug nimmt.

Die weiterführenden Ergebnisse der Studie liegen zunächst in einer Fülle von Detailauslegungen, hier nur exemplarisch anzudeuten. So erkläre etwa der Verweis auf die Festpilger in Bell 6,421ff die hohe Zahl Anwesender bei der Einnahme Jerusalems und zeige, dass hier viele, die sich nicht am Aufstand beteiligt hatten, unschuldig starben (154–172). Wenn Josephus in 6,299 erzählt, dass Priester im Tempel gerade am Wochenfest ein Zeichen von Gottes Auszug aus dem Tempel wahrnehmen, könne er selbst – ohne das allerdings seinen Lesern mitzuteilen – einen Zusammenhang gesehen haben: Gott bekunde so den Bruch des Bundes an dem Fest der Bundeserneuerung und zeige damit, dass er in der Tempelzerstörung nicht unterliege (218–227). Die Festerwähnungen arbeiten nach S.-B alle der Werkintention zu, das jüdische Volk zu verteidigen und die Kriegsschuld einer kleinen Zahl Aufständischer anzulasten.

Die Arbeit besticht durch ihre ausführliche Argumentation sowie übersichtliche Entfaltung. Die Lektüre wird durch viele Zwischenresümees erleichtert (ein Sachregister fehlt allerdings). Andere Deutungen der einzelnen Festbezüge werden nachvollziehbar widerlegt (die Arbeit setzt sich insbes. mit den Thesen F. M. Colauttis, *Passover in the Works of Josephus*, 2002 auseinander), und die Grundthese wird, folgt man dem Duktus der Arbeit, plausibel.

Allerdings bleibt zu fragen, ob man den Festerwähnungen nicht auch noch weitere Bedeutung zuschreiben könnte, wenn man anders als hier ansetzt. Die Herangehensweise ist m. E. methodisch zu einseitig und die Argumentation bzgl. der Frage der Intention zirkulär. Das methodische Vorgehen wird nur eingangs als „synchron" identifiziert, um es von einem in älteren Arbeiten beliebten redaktionskritischen Vorgehen abzugrenzen (18–20). Doch auch wenn man wie hier an der Autorenintention als maßgeblicher Auslegungsinstanz festhält, wäre die Gattung der Geschichtsschreibung zu berücksichtigen: Wie fügt sich der apologetische Gestus insgesamt und die Erwähnung der Feste konkret dieser ein? Die Literatur zur Geschichtsschreibung ist meist ignoriert, das Potenzial eines Vergleichs mit Thukydides nur auf den letzten Seiten angedeutet (402f). Auch narratologische Analysen hätten den Blick weiten können, etwa auf die Funktion der Festbezüge im Erzählgefälle. Ein grundsätzliches Problem ist m. E., dass die Bestimmung der Intention bereits vorab feststeht und ihrerseits von einer einseitigen Identifizierung der Leserschaft als nichtjüdisch abhängt. Hier müsste zumindest zwischen realen, explizit angesprochenen und intendierten Lesern unterschieden werden. Die Analyse hält nur das Explizierte für relevant und leitet die Werkintention allein aus dem Prolog ab.

Doch wenn Josephus die Leser dort z. B. als wahrheitsliebend anspricht, will er ja nicht sein Zielpublikum identifizieren (so 39), als wollte er notorische Lügner oder Judenfeinde von der Lektüre abhalten, sondern soll eine *captatio benevolentiae* die Lesenden geneigt machen. Und auch andere Partien des Werkes können Aufschluss über eine vielfältigere Intention geben. Denn die Frage nach einem Beitrag des Werkes zur jüdischen Selbstdeutung ist auch dann nicht obsolet, wenn Juden nicht explizit adressiert werden und nicht zu den realen Lesern gezählt haben sollten. Die Darstellung der Identität stiftenden Wallfahrtsfeste wäre auch in diesem Kontext interessant, weil diese nach der Tempelzerstörung nicht mehr in derselben Weise begangen werden konnten.

Auch bei der Auslegung der Festbezüge wird die Vorabfestlegung auf eine allein nichtjüdische Leserschaft zur *petitio principii*. So werden gelegentlich mögliche inhaltliche Anspielungen auf die theologische Bedeutung der Feste mit dem Argument hintangestellt, dass die nichtjüdischen Leser diese nicht erkennen könnten (so etwa 225). Operierte die Analyse jedoch mit einem informierten „lector in fabula" bzw. „Modellleser" (Eco), würden auch subtile intertextuelle Anspielungen relevant. Das wird hier weder methodisch noch inhaltlich erwogen. – Bedauern kann man auch, dass die Arbeit ihren Fokus sehr eng hält und Ergebnisse nur auf die Auslegung von Bell hin zeitigt. Allerdings ist die Begrenzung der Gattung Diss. geschuldet und in dieser Hinsicht nur sinnvoll.

Stellt man die methodischen Anfragen zurück, so ist die Arbeit eine in sich stringente, sorgfältig argumentierende Untersuchung, die für die Interpretation der Festbezüge im *Bellum Judaicum* des Josephus und der Intention dieses Werkes bleibend bedeutsam ist.

Hamburg Christine Gerber

Stemberger, Günter: **Einleitung in Talmud und Midrasch**. 9., vollständig neubearbeitete Auflage. – München: C. H. Beck 2011. 416 S., kt € 24,95 ISBN: 978–3-406–62289–2

In den vergangenen Jahren sind mehrere englischsprachige Einleitungen in die rabbinische Literatur erschienen. Die Neuauflage von S.s nahezu klassischer Einleitung ist daher sehr willkommen, zumal das wissenschaftliche Interesse an der klassischen jüdischen Literatur stark zugenommen hat. Die vorliegende Bearbeitung des in der 8. Auflage in mehrere europäische Sprachen übersetzten Standardwerkes beschränkt sich nicht nur auf Ergänzungen und Nachträge zu den wichtigsten Kap.n und Abschnitten, vielmehr sind ganze Passagen neu geschrieben und aktuelle Erkenntnisse und Textfunde in die Darstellung eingearbeitet worden. Bemerkenswert ist etwa die deutliche Erweiterung des Abschnittes über „die Anfänge der rabbinischen Bewegung", in dem sich der grundlegende Forschungswandel der letzten Jahre widerspiegelt: Das rabbinische Judentum ist stärker als bislang auch vor dem Hintergrund des sich entwickelnden Christentums zu verstehen.

Hervorzuheben sind auch die stark erweiterten Abschnitte über die frühen halachischen Midraschim (besonders die Mechiltot und Sifra) sowie zu anderen Midraschim und Aggada-Sammlungen, was das bemerkenswerte Interesse an dieser Literatur reflektiert, aber auch die neuen Entdeckungen auf diesem Teilgebiet. Völlig neu ist etwa der Eintrag zu *Sifre Zutta* (!) zu Deuteronomium (304f), da dieses nur aus Zitaten rekonstruierbare Werk bislang unbekannt geblieben war. Stark erweitert sind auch die Abschnitte zum Talmud Bavli und Yerushalmi; zu beiden Werken sind seit der letzten Auflage zahlreiche wichtige Arbeiten erschienen, die nun kurz erwähnt oder zumindest in den Literaturangaben aufgeführt werden. Auffällig ist die knappe Würdigung der zweisprachigen Ausgabe des Jerusalemer Talmud von J. Guggenheimer, Berlin 2000–2011 (206). Viele der aufgeführten Yerushalmi-Kommentare sind nun auch im World-Wide-Web einsehbar (http://www.yerushalmionline.org/) und zu einzelnen Traktaten beider Talmudim liegen noch eine ganze Reihe weiterer, zum Teil neuerer Kommentare vor. Zu „Druckausgaben" (204) vgl. etwa: *The Jerusalem Talmud Tractate Ma'aserot*. Annotated Critical Edition, hg. v. Yehuda Feliks, Ramat Gan 2005 (hebr.). Zur Sprache des Yerushalmi vgl. Shai Heymans, *Morphology of the Aramaic Dialect in the Palestinian Talmud According to Geniza Manuscripts*, Tel Aviv 2005 (hebr.). In Ergänzung der beigegebenen Liste von „Wiederholungen innerhalb des palästinischen Talmud" (188) sei auf die vollständige Übersicht von Leib Moscowitz verwiesen: http://www.biu.ac.il/js/tl/yerushalmi/records.html.

Wie komplex eine sachlich begründete Eingrenzung des vorgestellten Materials ist, wird an der Yelamdenu-Literatur deutlich. So ist das Fehlen eines Abschnitts zu den formgeschichtlich eng verwandten *She'iltot de-Rav Achai* auffallend. Dieses Werk kann wohl nicht einfach nur als „halakhisches Kompendium" (238) klassifiziert werden und ist auch keine Responsensammlung. Ebenso zeigt sich am Abschnitt zur Hekhalot-Literatur (384–387), dass diese wie andere mittlerweile gut erschlossene spätantike und frühmittelalterliche Literaturen kaum noch angemessen in einer „Einleitung in Talmud und Midrasch" Platz finden.

Einige zusätzliche Literaturhinweise auf Arbeiten mögen unterstreichen, wie dynamisch die Forschung auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur ist. Zu der für das Verständnis des Babylonischen Talmud wichtigen gaonäischen Literatur und den „Responsen" (238) sei zusätzlich auf die neue Edition des *Sefer Halakhot Pesuqot le-Rav Hai Ga'on*, hg. v. S. Sussan, Jerusalem 1998 (unter Berücksichtigung des Geniza-Materials) hingewiesen. Zu den modernen Kommentaren zum Babylonischen Talmud kommen nun die von Shamma Friedman hg., von seinen Schülern verfassten wissenschaftlichen Auslegungen zu einzelnen Sugyot in der Reihe *Talmud ha-Iggud*, Jerusalem 2009ff (www.talmudhaigud.org.il, mit web-gestützten Zeilensynopsen!) hinzu. Zu „Eigentliche Kommentare zu bT nach den Geonim" (240) sei in Ergänzung auf A. Ahrend, *Perush Rashi le-Massekhet Megilla*, Jerusalem 2008 (hebr.) verwiesen. Zu „Die anderen ‚kleinen Traktate'" (255) vgl. die neue kritische Edition des Traktates *Kutim*, hg. v. Yitzhak Goldstein / Tuvia Katzman, Jerusalem 2010. Allgemein zum dritten Teil über Midrasch ist nun die Einleitung von Anat Reizel, *Mavo le-Midrashim*, Alon Shevut 2011 zu berücksichtigen. Zu „Die Mekhilta de Rabbi Simeon ben Joachai" (284ff) vgl.: Liora Elias Bar-Levav, *The Mekhilta de-Rabbi Shimeon ben Yohai on the Nezikin Portion*: Between Redaction and Creativity (mit einem Vorwort von M. Kahana), Jerusalem 2007 (hebr.); zu „Text" (296f): M. Y. Kahana, *Sifre Bemidbar*. Mahadura mevu'eret, 3 Bde. (mit CD), Jerusalem 2011; zu „Bereshit Rabbati" (394) vgl.: Hananel Mack, *The Mystery of Rabbi Moshe Hadarshan*, Jerusalem 2010 (hebr.). Zahlreiche weitere kleinere Midraschim, die zum Teil auf der Basis von unpublizierten Handschriften ediert sind, finden sich in der Sammlung *Yalqut Midrashim*, 4 Bde., Safed 2003.

Weitere Hinweise auf zum Teil wohl zu kurz vor der Drucklegung erschienene Literatur: Für die Mischna (161f) ist zusätzlich zu der im Verlag der Weltreligionen erscheinenden Übersetzung auf die von Michael Krupp und seinen Studierenden seit 2002 im Verlag Lee Achim Ein Karem Jerusalem hg. zweisprachige Ausgabe mit kritischer Textausgabe zu verweisen (48 Lieferungen bis 2012). Zu S. 164: Obadja von Bertinoro sei „1510" gestorben. Heute wird das unbekannte Todesdatum meist auf „vor 1515" eingegrenzt. Zu „Auslegung der Mischna" (163) vgl. noch Shmuel und Ze'ev Safrai, *Mishnat Eretz Yisrael Massekhet Shevi'it*, Tel Aviv 2008 (hebr.). Zu „Kommentare zur Tosefta" (181) vgl. D. David, *Tosefta Shevi'it*, Jerusalem: Yad ha-Rav Herzog, 2007 (hebr.); zu berücksichtigen ist auch Abraham Goldberg, *Tosefta Bava Kamma*. A Structural and Analytic Commentary with a Mishna-Tosefta Synopsis, Jerusalem 2001 (hebr.). Auf S. 186 wird auf die erst in gaonäischer Zeit entstandenen *Ma'asim li-bene Yisra'el*-Texte verwiesen; die verstreut publizierten Fragmente sind in *Toratan shel Geonim*, Bd. 3, Jerusalem 1992, gesammelt; inzwischen neu ediert auch in H. I. Newman, *The Ma'asim of the People of the Land of Israel*, Jerusalem 2011 (hebr.). Zu S. 243: In Ergänzung zu den in *Sare ha-Elef* (1959) aufgeführten Kommentaren vgl. noch S. Emanuel, JSIJ 1 (2002), 129–180. Zu „Midrash Tannaim" (303) vgl. noch M. Kahana, *Ginze Midrash be-sifriyot Leningrad u-Moskva*, Asufot 6 (1992), 41–70. Zu S. 314: M. Krupp, „Die jemenitische Version des ‚Midrasch Echa'", in: FS R. Rendtorff, hg. v. E. Blum, Neukirchen-Vluyn 2000, 479–487. Zu S. 380: *Midrash Ma'ase ha-Tora*, auch *Pirqe* (oder *Pirqa*) *de-Rabbenu ha-Qadosh* oder *Huppat Eliyahu* genannt, ist neu ediert in: *Ginze Yerushalayim*, hg. v. Sh. A. Wertheimer, Bd. 2, Jerusalem 2000, 5–160 (siehe 239). Zu *Yalqut Shim'oni* (389f) ergänze: *Yalqut Shim'oni al nevi'im le-Rabbenu Shim'on ha-Darshan nevi'im aharonim*, hg. v. A. Hyman / Y. Shiloni, Jerusalem 2009. Hier wäre auch ein Hinweis auf die Standardausgabe des *Yalqut*, Warschau 1876/1898 (zahlreiche Nachdrucke) hilfreich. Zu *Leqaḥ Tov* (395): Der *Perush Leqaḥ Tov* zu *Megillat Rut* ist 1887 in Mainz bei Oscar (Ascher) Lehmann erschienen, nicht in Aschaffenburg, der Wirkungsstätte des Hg.s, S. Bamberger.

Das Umschriftsystem ist im Vergleich zu den früheren Auflagen umgestellt worden (289; 410). Erstmals in der Einleitung finden sich auch hebräische Schrifttypen (228). Im Hinblick auf die Konzeption der Einleitung stellt sich die Frage, ob das aufbereitete Wissen nicht enger mit den benachbarten jüdischen Literaturen verknüpft werden müsste; siehe hierzu etwa *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, hg. v. M. Goodman / Ph. Alexander, Oxford 2010.

Vieles für den Umgang mit den traditionellen rabbinischen Texten grundlegende Wissen wird in dieser Einleitung vorausgesetzt und findet sich zugänglicher aufbereitet in den immer noch nützlichen Einleitungen von Moses Mielziner (*Introduction to the Talmud*, 1. Aufl. 1925) oder bei Adin Steinzaltz (*Madrikh le-Talmud*, 1984 u. ö.), darüber hinaus auch auf zahllosen web-Seiten, zum Teil aus orthodoxer Hand. Trotz solcher neuerer Möglichkeiten der Vermittlung von Einleitungswissen stellt die neunte Auflage der Einleitung nach wie vor einen wichtigen Ausgangspunkt für die weitere Forschung dar. Nicht nur, dass hier aus einer Feder die Forschungslage zusammengefasst ist, auch die Desiderate und Lücken treten dem kundigen Leser deutlich vor Augen. Der „neue Stemberger" wird insofern auch weiterhin die Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur fördern und anregen. Zu wünschen ist, dass auch diese Fassung in viele Sprachen, vielleicht auch in das moderne Hebräisch übersetzt werden wird.

Mainz Andreas Lehnardt

The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible, hg. v. Michael Lieb / Emma Mason u.a. – Oxford: Oxford University Press 2011. (XV) 725 S. (Oxford Handbooks in Religion and Theology), geb. £ 85,00 ISBN: 978–0-19–920454–0

Jonathan Roberts beginnt die Einleitung zu diesem umfangreichen Oxford Handbook[1] mit dem Satz: „The reception of the Bible comprises

[1] Jonathan Roberts, Introduction; Rachel Havrelock, Genesis; John F. A. Sawyer, Job; Katherine Dell, Psalms; John F. A. Sawyer, Isaiah; Paul Joyce, Ezekiel; John J. Collins, Daniel; David M. Gunn, Judges; Catrin H. Williams, Gospel of John; Guy J. Williams, Romans; Judith Kovacs, Corinthians; John Riches, Galatians; Christopher Rowland, Revelation; Albert C. Labriola, The Bible and Iconography; David J. Clark, Linguistic and Cultural Influences on Interpretation in Translations of the Bible; Mary Carruthers, Memory, Imagination, and the Interpretation of Scripture in the Middle Ages; Peter Clarke, Bible and Millenarianism; Richard Harries, Non Retaliation and Military Force; Tobias Nicklas, The Bible and Anti-Semitism; Piero Boitani, Dante and the Bible; John Butt, George Friedric Handel and *The Messiah*; Ann Loades, Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*; Atsuhiro Asano, Uchimura and the Bible in Japan; Carol Crown, One Bible, Two Preachers. Patchwork Sermons and Sacred Art in the American South; Michael J. Gilmour, Bob Dylan's Bible; Robin Griffith-Jones, From John's Gospel to Dan Brown. The Magdalene Code; Ismo Dunderberg, Gnostic Interpretations of Genesis; John Hedley Brooke, Samuel Wilberforce, Thomas Huxley, and Genesis; Jay Emerson Johnson, Sodomy and Gendered Love: Reading Genesis 19 in the Anglican Communion; Scott Langston, Exodus in Early Twentieth Century America: Charles Reynolds Brown and Lawrence Langner; Paulo Nogueira, The Use of Exodus by the Africaanas and Liberation Theologians; Emma Mason, Eli-

every single act or word of Interpretation of that book (or books) over the course of three millennia. It includes everything from Jesus reading Isaiah, or Augustine reading Romans, to a Sunday-school nativity play, [...] No one and nothing is excluded." (1) Nun wird man ihm vorderhand, meinend, es handle sich um das bei der Gattung Einleitung nicht seltene Pathos, kaum widersprechen. Erst am Ende der Lektüre wird man gewahr, dass es sich tatsächlich um eine Grundaussage des Buches handelt. Es wird fast durchgängig mit dem Konstrukt der unmittelbaren Begegnung zwischen der Bibel und dem Rezipierenden gearbeitet, als wäre der Akt der Rezeption nicht von zahlreichen Konstanten abhängig, und sei es nur der der Lesefähigkeit und der des Vorhandenseins eines Textes. Weiterhin wird nicht berücksichtigt, dass die Rezeption weitgehend eine partielle ist, die sich auf wenige Texte, Motive oder sogar Worte beschränkt. Die Aufgabe und das Verfahren der Rezeptionsgeschichte werden dementsprechend benannt:

„[T]o get from the plenitude of *reception* to the finitude of *reception history* requires that historians of reception—like any others—envisage parameters: in particular, when reflecting on the history of responses to the Bible, *whose* responses do they deem to be of importance? That is the first, practical, question, and the second, which cannot be disentangled from it, is its theoretical counterpart: how is the choice of material to be justified, and to what end is it being marshalled? These questions are, as it were, the exegetical and hermeneutical faces of reception history, and it is the special character of reception history that they are thought of as interdependent facets of the same whole." (1)

Allerdings findet man auf die gestellten Fragen keine expliziten Antworten, weder in der Einleitung noch an anderer Stelle. Implizit ist aber zu schließen, dass der Satz „No one and nothing is excluded." als methodische und hermeneutische Vorgabe gelten kann: Es gibt weder bei der Auswahl der biblischen Texte noch bei der der Rezipienten bzw. der Rezeption ein Kriterium der Wertigkeit, da dies eine den Texten und der Rezeption nicht gerecht werdende Präjudizierung darstellen würde. Dass damit einer gewissen Beliebigkeit das Wort geredet wird, belegen dann auch die an sich meist durchaus interessanten Beiträge des Bandes, da nicht deutlich wird, aus welchen Gründen man meinte, dass nun gerade zu den ausgewählten Themen eine Rezeptionsgeschichte geschrieben werden müsse. So lässt sich durchaus fragen, warum es zwar einen Beitrag zu Bob Dylan gibt, aber nicht zu einem einzigen Vertreter der Jazz-Musik, oder: warum man einen nun wirklich nicht notwendigen Beitrag zu Dan Brown schreibt, aber keinen zu Philipp Roth. Doch da die Hg. keine Wertigkeit anerkennen, sind solche Fragen nicht zu beantworten und wahrscheinlich auch nicht zu stellen. Durch die Vielfältigkeit soll vielmehr verdeutlicht werden, dass es keine richtige oder falsche Rezeption gibt, sondern eine je in sich berechtigte: „Our challenge, then, in planning and editing this book has been to provide a structure in which the essential movement—the dialogue between the traditional and the novel—can be made visible." (6) Rezeptionsgeschichte wird in diesem Band mithin primär als deskriptive, nicht analytische Methode verstanden. Dass rezipiert wird und was rezipiert wird, also der Akt der Rezeptionsgeschichte, steht mehr im Zentrum als die Frage, unter welchen soziokulturellen Kontexten die Rezeption sich ereignet und wie diese Bedingungen auf die Auswahl der Texte einwirken, also die Methode der Rezeption. Ob der Band nicht eher als ein Beitrag im Bereich des *reader-response criticism* anzusiedeln ist, sei immerhin angefragt. Als Gewährsmann für den gewählten Ansatz wird in der Einleitung Gadamer genannt. Und da Gadamer gewiss keine Methode der Rezeptionsgeschichte begründen wollte, erfolgt die Inanspruchnahme wohl zu Recht: Es geht um eine Wahrnehmung der Rezeption. Aus völlig unverständlichen Gründen werden nun Ulrich Luz und sein großer Matthäuskommentar als das negative Beispiel einer interessengeleiteten Rezeptionsforschung, was hier wohl theologische meint, angeführt:

„Luz's work demonstrates how the concept of 'tradition' can be a way of putting parameters on the multivalency of the biblical text by setting out what is and is not acceptable to the interpreter [...] but the complication is that Luz's parameters are not universals: they are shaped by the very tradition that he then uses them to define. [...] There is a great deal of interpretive work packed into those parameters, and to the degree that Luz treats such concepts as givens—as they may be within his own theological/denominational setting—he is operating a kind of contextual foundationalism." (5)

Ob dieser Vorwurf, so man ihn ernst nehmen will, obwohl er in keiner Weise die Erkenntnisse der Rezeptionsforschung selbst berücksichtigt, diesen Sammelband, der zu ca. 70% angelsächsische Themen behandelt und von überwiegend angelsächsischen Forschern geschrieben wurde, nicht auch trifft, sei gefragt.

Die Beiträge des Bandes sind in zwei Teile geteilt. Der erste enthält die Vorstellung von biblischen Büchern nach den Kriterien der Einleitungswissenschaft, wobei nur die Beiträge von Paul M. Joyce zu Ezechiel und David M. Gunn zu Richter die Rezeptionsgeschichte berücksichtigen. Die Frage, weshalb man meinte, in einem Sammelband, der ausdrücklich keine Parameter der Rezeption benennen will, Informationen, die man sich leicht auch andernorts beschaffen kann, aufnehmen zu müssen, wird in der Einleitung beantwortet: „The chapters in Part I provide a survey of the outline, form, and content of a number of key biblical books which have been influential in the history of interpretation." (6) Diese Begründung ist nun angesichts des Umstandes, dass aus dem Pentateuch nur Genesis behandelt wird und die synoptischen Evangelien keine Erwähnung finden, doch schon fast bizarr. Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, dass diese biblischen Bücher nicht von zentraler Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte sind. Der zweite Teil des Buches versammelt nun ganz verschiedene Beiträge, deren Zusammenstellung sich nicht auf den ersten Blick erschließt. Eine nachträgliche Zuordnung zu verschiedenen Themenfeldern findet sich auf der Homepage des Verlages, wonach man zwischen hermeneutisch-historischen Untersuchungen und Beiträgen zum Alten und Neuen Testament unterscheiden kann. Allerdings ist auch darin keine wirklich systematische oder methodisch begründete Anordnung zu erkennen.

Eine kommunikative Bezugnahme der Beiträge untereinander ist bis auf den gemeinsamen Bezugspunkt Bibel nicht auszumachen. Dabei gilt unbestritten, dass die meisten Artikel informativ und lesenswert sind, insofern man sich für die spezielle Frage interessiert. Dies gilt insbes. für die Beiträge, die sich mit nicht angelsächsischen Themen befassen, da hier Neues vermittelt wird. Damit trägt das Buch als Sammelband zur Illustration der vielfachen Facetten der Rezeption der Bibel bei. Darin besteht sein Gewinn. Wer allerdings erwartet, über die Methode, die Hermeneutik und die Funktion der Rezeptionsgeschichte informiert zu werden, wird von diesem Handbook enttäuscht sein.

Berlin Rainer Kampling

hu's Spiritual Sensation: William Blake's *Illustrations to the Book of Job*; Michael Lieb, Ezekiel 1 and the Nation of Islam; Isabel Wollaston, Post-Holocaust Jewish Interpretations of Job; Kenneth G. C. Newport, Seventh Day Adventists, Daniel, and Revelation; Jo Carruthers, Esther and Hitler: A Second Triumphant Purim; George Pattison, Kierkegaard on the Lilies and the Birds, Matthew 6; Jeremy Holtom, Ghandi's Interpretation of the Sermon on the Mount; Brad Braxton, Preaching, Politics, and Paul in Contemporary African American Christianity; Zoë Bennett, Ruskin, the Bible, and the Death of Rose La Touche; Tim Gorringe, Karl Barth on Romans; Mark Edwards, Augustine and Pelagius on the Epistle to the Romans; Peter Matheson, Luther on Galatians; Gordon Allan, Joanna Southcott, Enacting the Woman Clothed with the Sun; Valentine Cunningham, Bible Reading and/after Theory.

Kirchengeschichte

Amar, Joseph P.: **The Syriac *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian**. – Louvain: Peeters 2011. T: Edition of the Syriac Text. (XXIII) 104 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 629), pb. € 70,00 ISBN: 978–90–429–2331–7; V: English Translation. (XXXIX) 118 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 630), pb. € 65,00 ISBN: 978–90–429–2332–4

In den Jahren von 1955 bis 1991 hat Edmund Beck einen großen Teil der authentischen Werke Ephraems des Syrers (ca. 306–373) kritisch ediert und ins Deutsche übersetzt. Nun hat Joseph P. Amar im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* diese Sammlung ephraemischer Werke um die verschiedenen Varianten der syrischen Lebensbeschreibung des Theologen erweitert – allerdings, wie es der Tradition der CSCO-Redaktion entspricht, mit einer Übertragung nicht ins Deutsche, sondern ins Englische.

Die syrische *Vita* des Ephraem ist in drei Rezensionen erhalten: in der Handschrift *Vaticanus Syriacus* 117 aus dem Jahr 1100 auf den folios 187v–194r, in dem *Codex Parisinus Syriacus* 235 aus dem frühen 13. Jh. auf den folios 125r–142v sowie in dem Manuskript *British Library additional* 9384 aus dem Jahr 1892 auf den folios 149v–155v. Darüber hinaus listet der Hg. in der Einleitung zu dem Band, der die Edition enthält (CSCO, 42), insgesamt sieben weitere syrische redaktionelle Bearbeitungen des Werkes auf (VI). Er führt die Abweichungen und Besonderheiten dieser Versionen auf die jeweiligen Besonderheiten der Klöster und Pfarreien zurück, deren Schreiber die Handschriften kopiert haben (XI). Zum Ende seiner Einleitung fasst A. die komplexe handschriftliche Überlieferung und Bearbeitung des Werkes in einem *Stemma* zusammen (XVI), in dem er eine nach derzeitigem Stand der Forschung nicht mehr erhaltene Fassung aus dem 6. Jh. als gemeinsame Quelle für die unterschiedlichen Rezensionen annimmt.

Da die einzelnen Versionen des Werkes zwar Gemeinsamkeiten aufweisen, jedoch in Einzelheiten entscheidend voneinander abweichen, haben sich die

Hg. der Reihe entschlossen, alle drei Fassungen des Werkes zu bieten, damit die Eigentümlichkeiten (*peculiarities*) erhalten bleiben. Angesichts der schwierigen Überlieferung der *Vita* erscheint dies als ein methodisch angemessener Weg – auch wenn es von dem Leser, der die einzelnen Versionen parallel lesen möchte, ein ständiges Blättern erfordert. Siglen (P, D, V, L oder andere) geben dabei an, aus welcher Überlieferung die jeweilige Textstelle stammt. Ein knapper Apparat weist auf wesentliche Abweichungen einer Bearbeitung oder auf vermutliche Fehler des Kopisten hin. In der Einleitung zu dem Band der Übersetzung (CSCO.S 243) informiert A. darüber hinaus über die Übertragungen der syrischen *Vita* in andere orientalische Sprachen – wie etwa ins Armenische, Georgische oder Arabische (XXV–XXIX) – und bietet eine knappe Zusammenfassung von griechischen wie lateinischen Hinweisen auf das Leben Ephraems (XVI–XXV).

In Bezug auf den historischen Wert der syrischen *Vita* für die Rekonstruktion des Lebens des „echten" Ephraem legt der Hg. dar, dass diese eher ein Bild von dem Syrer zeichnet, das sich mönchische Kreise im 6. Jh. von ihm machten – in einer Zeit also, in der syrische Christen, die im Imperium Romanum lebten, einen Prozess der Angleichung an das durchmachten, was A. „Byzantine imperial Christianity" nennt (CSCO.243, IX). Daher hätten, so meint der Bearbeiter, die Verfasser der syrischen *Vita* Ephraem als einen klassischen Mönch nach dem (ost-)römischen reichskirchlichen Ideal gezeichnet (XIV), obwohl es seit den Editionen von Edmund Beck allgemein akzeptiert sei, dass Ephraem selbst eher ein Leben als *ihidoyo* nach dem Ideal des syrischen „Proto-Monasticism" geführt habe (XI). Daher habe sich der „echte" Ephraem bspw. nicht aus der Welt zurückgezogen, wie es die *Vita* glauben machen wolle, sondern selbst in der Stadt gelebt und sich aktiv in die Gemeinde und Ortskirche eingemischt (XI). Auch wenn die syrische *Vita* aus diesem Grunde mehr über die Lebenswirklichkeiten ihrer Autoren aus dem 6. Jh. als über den „echten" Ephraem aussage, sei der Text „fascinating and remarkable", da er uns über diesen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des syrischen Christentums in Kenntnis setze (XIV).

In diesen Kontext gehört es nach Meinung des Bearbeiters auch, dass Kap. 26 der syrischen *Vita* ausführt, dass sich Basilius von Caesarea auf Ephraem den Syrer als Autorität für die dogmatische Aussage berufen habe, dass der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn ein göttliches Wesen teile (VII). Als Vorlage für diese Aussage verweist A. auf den griechischen Kirchenhistoriker Sozomenos, der in seiner wohl zwischen den Jahren 443 und 450 entstandenen Kirchengeschichte Ephraem mit einem unbekannten Mann aus Mesopotamien identifiziere, mit dem sich Basilius ausgetauscht habe (VIII). Obwohl der Bearbeiter ausführt, dass die jüngere Forschung (Rousseau, Mathews, Van Rompay) herausgearbeitet habe, dass eine solche Identifikation – bspw. aufgrund einer abweichenden Auslegung von Gen 1,2 durch den Mann aus Mesopotamien und den „echten" Ephraem – unhistorisch sei (VIII–IX), ist es doch bemerkenswert, dass die syrische *Vita* Ephraem als Vertreter der reichskirchlichen Lehre vom Hervorgehen des Hl. Geistes darstellt; denn verschiedene Hinweise in syrischen Texten aus dem 4. und 5. Jh. – wie etwa die syrische Übersetzung des Werkes *De Spiritu Sancto* des Basilius von Caesarea (ed. D.G.K. Taylor, CSCO. 228–229) oder der Bericht über den Austausch des Theodor von Mopsuestia mit Pneumatomachen in Anazarbus (PO 9/5, 637–667) – geben Anlass zu der Vermutung, dass die Diskussion über die Herkunft und Rolle des Hl. Geistes im Schöpfungswerk in mesopotamischen Kreisen am Ende des 4. und Anfang des 5. Jh.s intensiv geführt worden ist. Insofern würde sich die syrische *Vita* gut in diesen Kontext eines Themas einfügen, das für die syrischen Christen offenbar von einer sehr hohen Bedeutung gewesen ist.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass die kritische Edition und Übersetzung der syrischen *Vita* – oder vielleicht besser: der syrischen *Vita*-Tradition – in eine moderne Sprache erfreulicherweise einen weiteren wichtigen Text der syrischen Literatur im Zusammenhang mit Ephraem erschließt. Es ist daher ein wenig bedauerlich, dass die Übertragung den übersetzten Text nicht eingehender kommentiert, da sich manche Stellen aus diesem Grunde einem weniger fachkundigen Publikum wohl nur schwer erschließen werden.

Bamberg Christian Lange

Joseph, Zeki: **Mor Gabriel aus Beth Qustan**. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert. – Hildesheim / Zürich / New York 2010. 148 S. (Theologische Texte und Studien, 15), pb. € 29,80 ISBN: 978–3-487–14476–4

Der Ruhe und Beschaulichkeit gewidmete Klöster geraten für gewöhnlich nur selten in die Schlagzeilen. Eine Ausnahme hiervon bildet das berühmte Mor Gabriel-Kloster in Südostanatolien, dessen ausgedehnte Ländereien schon seit geraumer Zeit zum Zankapfel zwischen der türkischen Regierung, den umliegenden Dörfern und den Mönchen geworden sind. Als der Oberste Gerichtshof im Januar 2011 zugunsten des Türkischen Schatzamtes entschied, war die Empörung in Deutschland groß, und verschiedene Unterstützergruppen des Klosters äußerten sich besorgt über die Religionsfreiheit für Christen in der Türkei (KNA 27.01.2011). Doch wer war eigentlich dieser Mor Gabriel, um dessen sterbliche Überreste und bauliche Hinterlassenschaften der Rechtsstreit jetzt so heftig tobt? Zeki Joseph aus dem Freundeskreis des Tur-Abdin ist mit der Unterstützung vermögender Verwandter aus Beth Qustan dieser Frage in der vorliegenden historischen Untersuchung nachgegangen. Kernstück des eher bescheidenen Opus bildet eine deutsche Übersetzung der Gabriel-Vita (26–60), basierend auf einem Londoner Manuskript (BL Add. 17,265, fol. 74a–105) unter Hinzuziehung einer Pariser (syr. 421, P. 36–60) und einer Istanbuler (Meryem Ana 7, B. 99a–113a) Handschrift. Ein schweres Manko besteht darin, dass der Vf. auf die Kollationierung des syrischen Textes verzichtet, ja nicht einmal ein Faksimile der Haupthandschrift bietet, sodass die deutsche Übersetzung vom Leser nicht kontrolliert werden kann; dies gilt v.a. für schwer verständliche Ausdrücke wie „Bischof des priesterlichen Klosters" (26) oder „Buch der Suggestionen an den berichtenden Engel" (71), vermutlich ein Anglizismus, der im Deutschen keinen rechten Sinn ergibt, um nur einige wenige Beispiele für die kryptische Sprache des Autors zu nennen. Dabei ist er sich der komplexen Überlieferungsgeschichte der Gabriel-Vita durchaus bewusst (11–22) und illustriert diese anhand zum Teil selbstgemachter Fotos, doch fehlen ihm Kraft und Kompetenz zur Rekonstruktion eines syrischen Urtextes.

Vorangestellt ist eine äußerst knappe historische Einführung (3–9) mit den wenigen versprengten historischen Notizen zum Ursprung des Gabriel-Klosters. Dieses geht nach Barhebraeus, *h. e.* I,119f, auf eine fromme Stiftung des Kaisers Arcadius aus dem Jahre 399 zurück. Nach dem Verlust der Grenzfeste Nisibis waren die römischen Ostkaiser bemüht, das nördliche Zweistromland gegen die Perser zu sichern. In diesem neuen *limes*-System spielten strategisch günstig gelegene Klöster wie jenes, das von dem Archimandriten Samuel und seinem Schüler Simeon auf einer Anhöhe befestigt wurde, eine entscheidende Rolle. Doch scheint erst während des 6. Jh.s unter Justinian I. und Justin II. im Zuge der heftigen christologischen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf sich die dissidenten syrischen Mönche vermehrt an der Peripherie des Byzantinischen Reiches niederließen, der Tur-Abdin, der „Berg der (Gottes-)Knechte", in größerem Umfang besiedelt worden zu sein. Im 7. Jh. tritt uns schließlich in der Kirchenchronik des Barhebraeus jener berühmte Archimandrit Mor Gabriel entgegen, der dem Kloster seinen Namen geben sollte. Von ihm ist lediglich bekannt, dass er 654, als die Araber ihre ersten Feldzüge nach Armenien unternahmen und die syrischen Provinzen aus dem Byzantinischen Reich herauslösten, die Verhandlungen mit den neuen Herren im Zweistromland führte. Die bald nach seinem Tode einsetzende Verklärung bedurfte eines attraktiven Legendenkranzes, der mit der Vita des Mor Gabriel in hinreichendem Maße geboten wird. Eine großherzige Spende des Kaisers Anastasius bildete demnach im Jahre 512 (Kap. 2) den Grundstock für eine Erweiterung des unter Arcadius begonnenen Komplexes. Die intransigente Kirchenpolitik der rechtgläubigen Kaiser Justin I. und Justinian I. und des antiochenischen Patriarchen Ephraem trieb Scharen von dissidenten Mönchen in den Osten an die persische Grenze (Kap. 3/4). Während des Byzantinisch-Persischen Krieges kam es 579/80 zu ausgedehnten Plünderungen des Klosters (Kap. 5), von denen sich die Gemeinschaft Anfang des 6. Jh.s allmählich erholte. Dies war die Zeit des Mor Gabriel, der jetzt vom Erzähler eingeführt wird (Proömium in Kap. 6). Die Vita von der Geburt des Heiligen bis zu seinem Tode (Kap. 7–22) bietet selbst das gängige hagiographische Material mit den üblichen Wunderberichten, darunter mehrere spektakuläre Totenerweckungen, die wohl als separate Traditionen im Umlauf waren und vom Erzähler nachträglich eingefügt wurden. Ein weiteres Nachtragskapitel (Kap. 27) behandelt die Exhumierung des unverwesten Leichnams anlässlich einer verheerenden Pestepidemie, die 130 Jahre nach dem Tode des Heiligen den Konvent befiel und mehrere Dutzend Mönche dahinraffte. Man beschloss deshalb, die rechte Segenshand vom Rumpf des im Chorraum wieder inthronisierten Bischofs abzutrennen und in einem Reliquiar feierlich auszustellen, woraufhin die Seuche eingedämmt wurde. Der Reliquienkult belebte fortan das Wallfahrtswesen und bildete neben dem Obst- und Weinanbau eine der wichtigsten ökonomischen Stützen des Klosters bis in die Neuzeit (107–135). Darüber hinaus bietet der Vf. eine verdienstvolle historische Analyse der Gabriel-Vita (61–105), die er mit zahlreichen eigenen Schwarzweißfotos illustriert. Literarisches Vorbild war Johannes von Ephesus und seine Lebensgeschichten der orientalischen Heiligen. Auch scheint es komplexe literarische Beziehungen zur Qartmin-Trilogie, d.h. zu anderen Regionalheiligen des Tur-Abdin, gegeben zu haben. Ferner sind als Quellen die kleineren syrischen Chroniken zu nennen, die bis in die Abbasidenzeit hinaufreichen. Der Vertrag mit dem „rechtgeleiteten" Kalifen Omar (77–84) ist sehr leicht als *pia fraus* zu entlarven, sicherte er doch den bedrängten Mönchen gegenüber den muslimischen Begehrlichkeiten einen wenn auch recht bescheidenen Schutz.

Zum Schluss bleibt dem Kloster Mor Gabriel und der bedrängten christlichen Minderheit des Tur-Abdin im Sinne einer größeren Aufmerksamkeit in der westlichen Welt eine weite Verbreitung dieses Bändchens nur zu wünschen, das von Anfang an für ein größeres Lesepublikum und nicht nur für die wenigen Syrologen konzipiert war. Auch wenn noch viele philologische Desiderate hinsichtlich einer kritischen Edition der Gabriel-Vita unerfüllt bleiben, so darf man doch zur ersten Information über das Kloster und seine bewegte Geschichte auf Zeki Josephs Buch zurückgreifen.

Bamberg Peter Bruns

Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Öffentliche Internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009), hg. v. Edeltraud Klueting / Harm Klueting. – Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 2010. 376 S. (Libelli Rhenani, 37), kt € 25,00 ISBN: 978–3–939160–30–4

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die im April 2009 unter der Leitung von Edeltraud Klueting und Harm Klueting in der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln stattfand. „Zielsetzung der Tagung war es, Frauen in der Kirche des Mittelalters und der Neuzeit und insbesondere Nonnen, Tertiarinnen, Kanonissen und Beginen, als Denkerinnen, Intellektuelle, Lehrerinnen, Autorinnen oder Künstlerinnen vorzustellen, die geistigen Leistungen frommer Frauen in Erinnerung zu rufen und durch ausgewählte Forschungsbeiträge zu untersuchen." (13) Damit ist gleichzeitig auch die Konzeption des Tagungsbandes beschrieben – eine Einleitung fehlt.

Inhaltlich wird das umfangreiche Ziel nochmals ausgeweitet, indem der erste Beitrag die Spätantike behandelt: *Georg Jenal*, Bildung und Wissen frommer Frauen in der Spätantike, 23–42. Hier werden zunächst herausragende Frauengestalten wie Marcella, Paula (seniora), Melania iuniora, Proba, Juliana und Demetrias vorgestellt, dann zwei Briefe des Hieronymus (epistola 107 und 22) und schließlich „Bildung und Wissen in Frauengemeinschaften der Spätantike" (39) am Beispiel des Frauenklosters in Hippo und der Frauengemeinschaft in Arles. Die Quellenlage lässt leider keine detaillierten Kenntnisse über Unterricht, Wissen und Bildung innerhalb der beiden Gemeinschaften zu. So wird zwar als Ergebnis festgehalten, dass das vorhandene Lesen- und Schreibenkönnen „keinen anderen Zielen als innerklösterlichen, asketischen und liturgischen Belangen dienten" (41), aber auch dies bleibt durch die Überlieferungslage unsicher. Es ist kaum zu sagen, was Frauen in der Spätantike gelesen haben, ganz abgesehen vom intellektuellen mündlichen Austausch. Der nächste Beitrag von *George Hardin Brown* beleuchtet Äbtissinnen im 4. Jh. im Mittelmeerraum (hier u.a. wieder Melanie) und solche aus Northumbria im 8. Jh. Eine Gemeinsamkeit besteht nach B. darin, dass es jeweils Doppelklöster, also Klöster von Männern und Frauen, gegeben habe, denen Frauen vorstanden. Es folgt ein Beitrag von *Heinz Finger* über „Spuren von Griechischkenntnissen in Frauenklöstern und Kanonissenstiften des frühen Mittelalters" (60–82). Im Unterschied zu den Mönchsklöstern finden sich in den Frauengemeinschaften des Frühmittelalters griechische Texte nur für den Liturgiegebrauch und z.B. keine Hagiographien oder Mariologien. Insgesamt sind die Zeugnisse für Griechischkenntnisse nach F. „recht dürftig" (81). Sie blieben auf eine kleine Elite beschränkt, die aber nicht hinter der intellektuellen Elite des Klerus zurückstand. Beim Lateinischen sieht es zwar besser aus, aber das war nicht die Fragestellung.

Insgesamt finden sich 15 Beiträge in dem Tagungsband, auf die hier nicht alle eingegangen werden kann. Manche behandeln einzelne Frauengestalten wie Hrotsvit (Roswitha) von Gandersheim aus dem 10. Jh. von *Phyllis Brown* (vgl. 83–110), Hildegard von Bingen (1098–1179) von *Michael Embach* (vgl.128–150), Hadewijch aus dem 13. Jh. von *Elisabeth Hense* (vgl. 193–216) und Edith Stein (1891–1942) von *Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz* (vgl. 329–347). Hier haben wir es v.a. mit mittelalterlichen Mystikerinnen zu tun, letztere wird als Philosophin und Karmelitin gewürdigt. Erhellend ist der Beitrag von Embach über die Frage nach dem Bildungshorizont der Hildegard von Bingen, da hier die schwierige Quellenlage und der Maßstab von „Gelehrsamkeit" problematisiert werden. Deutlich wird dennoch: Nach zeitgenössischen Maßstäben einer Dom- oder Klosterschule kann sie nicht als Gelehrte gelten (vgl. 141). Das fügt sich gut in ein bekanntes Hildegard-Bild ein, denn bereits George Duby hatte in den 1970er Jahren zu Hildegard bemerkt: „Als die Äbtissin Hildegard von Bingen ihr Traktat Von den göttlichen Werken verfasste, bezog sie ihre Anregungen aus einem allegorischen Gedicht, das ein Lehrer aus Chartres kurz zuvor geschrieben hatte; doch in ihrem Geist verwandelte sich der Stoff, den sie aus ihm schöpfte, in eine Folge wirrer Visionen, geschwängert von der phantasmagorischen Atmosphäre des Beatuskommentars." (G. Duby, *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt a. M. ^{7}2011, 221). E. weist überzeugend verbreitete Klischees (z.B. größte Ärztin des Mittelalters) zurück, wie sie v.a. außerhalb der Wissenschaft existieren.

Die übrigen Beiträge lassen sich kaum in thematische Gruppen zusammenfassen. *Helmar Härtel* beleuchtet „fromme Frauen als Buchschreiberinnen und Buchmalerinnen im Sachsen des 12. und 13. Jh.s im Spiegel kultureller Schöpfungen" (151–192). *Edeltraud Klueting* stellt „fromme Frauen als Chronistinnen und Historikerinnen" (217–230) vor. Sie hält fest, dass die Texte frommer Frauen „nicht zu den ‚gelehrten' Schriftzeugnissen gehören, sondern dem pragmatischen Schriftgut zuzurechnen sind" (230). Hier stellt sich die Frage, ob die untersuchten Klosterhistoriographien nicht auch eine Form von „Gelehrsamkeit" abbilden können. Hier wüsste man auch gern mehr über die Entstehungszusammenhänge der einzelnen Schriften.

Ein konzeptionelles Problem des Sammelbandes liegt in der Fragestellung der Tagung „Fromme Frauen als gelehrte Frauen", denn hier würde man eine Reflexion über den Begriff der „Gelehrsamkeit" von der Spätantike bis zur Neuzeit erwarten. Dies fehlt leider. So werden Frauen – näherhin fromme Frauen – einerseits dafür gewürdigt, auch intellektuell fähig/produktiv gewesen zu sein, um andererseits immer wieder festzustellen, dass es sich um Ausnahmen handelte und dass Männer (ob in Klöstern oder als einzelne Gelehrte) in ihrer geistigen Produktivität doch meist überlegen waren. Vor dem Hintergrund des immer wieder latent vorhandenen Vergleichs mit gelehrten Männern entsteht der ernüchternde Eindruck: Fromme Frauen waren selten gelehrte Frauen. So stellt sich die Frage, ob das Kriterium der „Gelehrsamkeit" dafür geeignet ist, die vielfältigen Leistungen frommer Frauen angemessen zu würdigen, und ob der Blick nicht stärker auf die jeweiligen Rahmenbedingungen für geistige Produktivität sowie auf das Selbstverständnis der Frauen zu richten wäre.

Paderborn Nicole Priesching

Thier, Andreas: **Hierarchie und Autonomie**. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2011. (XVIII) 573 S. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 257 – Recht im ersten Jahrtausend, 1), kt € 94,00 ISBN: 978–3–465–04113–9

Hierarchische Ordnung und institutionelle Autonomie sind die zwei konzeptionellen Brennpunkte, um die Andreas Thier in seiner 2001/2002 an der Univ. München angenommenen Habil.schrift die semantischen Linien der antiken und mittelalterlichen Regelungstraditionen der Bischofsbestellung zeichnet. Die Entstehung und Entwicklung des Normwissens über die Besetzung der Bischofsstühle werden vom Anfang der Kirche bis zum Ende des Investiturstreits verfolgt. Deshalb wurde das Buch in die neue im Rahmen der „Studien zur europäischen Rechtsgeschichte" eröffnete Unterreihe „Recht im ersten Jahrtausend" aufgenommen.

Problemgeschichtlich stellt T. nochmals die Grundfrage nach der amtskirchlichen Identität angesichts der Bischofsbestellung. Insbes. werden die vielfältigen und plastischen Regelungstraditionen ausführlich untersucht, die als konzeptionelle Leitbilder der Normgebung bis zum *Decretum Gratiani* wirkten. T. leistet so einen wertvollen Beitrag, um im Längsschnitt die Entwicklung zu erhellen, die bislang nur vereinzelt und v.a. für eine spätere Periode erforscht wurde.

Um eine solche komplexe Analyse der Traditionen zu führen, hat T. jedoch kein vorbildhaftes theoretisches Modell der kulturellen Dynamik zur Verfügung. Er beruft sich nur auf einige wichtige methodologische Grundlagen der geisteswissenschaftlichen Ansätze des ‚kulturellen Gedächtnisses' und der ‚pragmatischen Schriftlichkeit'. Aber reflexiv basiert er eher auf der besten rechtsgeschichtlichen Untersuchungspraxis der letzten Jahrzehnte, um die stetige Umgestaltung der Regelungstraditionen genau zu beschreiben. Unter diesen Voraussetzungen erforscht T. auf lange Dauer einige semantische Felder durch die intertextuelle Analyse von Satz- und Wortblöcken.

Die umfangreiche Studie, die dank der fünf Register (Textstellen, Handschriften, Textsammlungen, Personen, Sachen) leicht nachgeschlagen werden kann, ist in zwei Teilen strukturiert. Der erste größere Abschnitt widmet sich der Entstehung von Regelungstexten zur Bischofsbestellung und beschreibt diachronisch die Entwicklung der entsprechenden Traditionen im Prozess der Normbildung vom 1. Jh. bis zum Wormser Konkordat. Nach der Hauptthese von T. wurde dieser komplexe Prozess stark von der Ekklesiologie Cyprians und von den Dekretalen des 5. Jhs. geprägt. Aber diese Texte, die vom römischen Amtsrecht beeinflusst wurden, sind nur instabile und wirkmächtige Kristallisationspunkte in einem magmatischen Strom der Normsetzung und -anwendung der spätantiken und frühmittelalterlichen kirchlichen Organisation. In diesem langsam fließenden Strom wurden die wichtigsten Instanzen einer solchen Organisation umgestaltet, die nach den verschiedenen historischen Kontexten in eine unterschiedliche normative Ausgestaltung der Bischofsbestellung eingebettet wurden: Gemeinde, Klerus, Konprovinzialbischöfe, Metropoliten und Primaten, Papst sowie kaiserliche bzw. königliche Spitze.

Der erste wichtige Schritt dieser Entwicklung im 1. und 2. Jh. ist die Behauptung des Monepiskopats, d.h. die Betonung der Dominanz und der Zentralität des Bischofs innerhalb der Gemeinde. Darauf beruht offensichtlich die Relevanz seiner Nachfolgebestimmung, deren wichtigste Elemente sich schon in der ekklesiologischen Konzeption Cyprians finden: das regelhaft geordnete Verfahren, die Prüfung der Dignität der Kandidaten, die hierarchische Stufenordnung der Beteiligten, die Mitwirkung der Gemeinde und des Klerus, die Autonomie der Wähler.

Das regelhafte Verfahren, in dem verschiedene Instanzen zusammenwirken, wird auch die Legitimationsgrundlage der Bischofsposition, die als Fundament der gesamten Amtskirche galt. Die Relevanz dieser Konzeption spiegelt sich im Designationsverbot wider, das gegen die Gefahr einer Dynastienbildung in die kirchliche Tradition eingebettet wurde. In der Spätantike setzte sich also das Wahlverfahren durch, das trotz der alternativen Prinzipien der Einstimmigkeit oder der qualifizierten Minderheit v.a. nach der Mehrheitsregel bestimmt wurde.

Aber eben zwischen dem 5. und dem Anfang des 7. Jh.s treten Päpste und Kaiser als Konzilien flankierende Instanzen der Normbildung der Bischofsbestellung stark auf. Diese potentiell die Hegemonie beanspruchenden Pole eröffneten neue institutionelle Experimentierfelder, unter denen der Einbruch des Monarchischen in die kirchliche Regelungstradition einen entscheidenden Impuls bekam. In fränkischer Zeit wirkten trotz des Erodierens einiger Traditionsschichten der kirchlichen Normativität die spätantiken Regeltraditionen fort, die v.a. durch Konzilien, Kanonsammlungen, herrscherliche Normen und Formulare die Eingliederung der Bischöfe in die königliche Herrschaftsordnung förderten. Die karolingische Zeit festigte diese Tendenz zur Eingliederung des *Palatium* in die kirchliche Wahlverfassung, wurden doch schließlich sogar Privilegien der *libera electio* an einige Bischofsstühle verliehen. Aber das vielfältige alternative Potential der spätantiken Regelungen zeigte sich schon in den Beschlüssen der Konzilien von Langres und Savonnière (859), die sich gegen die laikale Beteiligung richteten, und in den neuen Normen Hinkmars von Reims.

Ein solches Innovationspotential der spätantiken Traditionen offenbarte sich v.a. mit den ekklesiologischen Neuorientierungen der sog. Kirchenreform von der Mitte des 11. Jhs. Während die ottonisch-frühsalische Herrschaft auf der einen Seite die Verflechtung von königlicher Herrschaft und Bischofsverfassung intensivierte, wurde auf der anderen Seite das von Heinrich III. eingesetzte Reformpapsttum zum Zentrum eines Netzwerks erneuerter Wissensproduktion. Das dialektische Spannungsfeld zwischen Tradition und Innovation wird schon in den 1050er Jahren offensichtlich: in den Konzilsbeschlüssen Leos IX., in der Konzeption Kardinal Humberts von Silvacandida und auch in dem Papstwahldekret, dessen Ausformung T. auch genau auf seine spätantiken Wurzeln zurückführt. Das normbildende Potential der Regelungstraditionen der Bischofsbestellung wird während des Investiturstreits noch deutlicher. Gregor VII. formte nämlich das überkommene Normwissen der Bischofsbestellung nach theologischen und ekklesiologischen Konzeptionen um, die auf der Überwachung der Wahl, der Überordnung des apostolischen Stuhls und der eventuellen Devolution der Wahlbefugnis eine „päpstliche Hierarchie" gründeten.

Der zweite, kürzere Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit dem besonderen Prozess der Normbildung, der mit der Rezeption von Regelungstexten entstand. Insbes. hatten die Kanonsammlungen als Speicher des Gedächtnisses kirchlicher Rechtskultur nicht nur die Funktion der Aufbewahrung, sondern eine dynamische Funktion, die eng mit der pragmatischen Dimension der Schriftlichkeit und der Synodalversammlungen verbunden war. T. analysiert anhand einiger Fallbeispiele die Prozesse der Textgestaltung, der Textzuordnung und -anordung, die sich eben seit der Mitte des 11. Jh.s intensivierten, als der Rückgriff auf die plastische spätantike Tradition v.a. während des Investiturstreits zur rechtlichen Legitimation vorbildloser Regelungskonzeptionen diente.

Diese kanonistische Legitimation neuer ekklesiologischer Leitbilder der Bischofsbestellung hat aus einer rechtsgeschichtlichen Perspektive eine wichtige Bedeutung für die moderne Rechtsordnung und für die politische Theorie. Die Aktualität dieser Problemstellung wird besonders deutlich, wenn die rechthistorische Analyse – wie in dieser Studie ausdrücklich gemeint – die Strukturen und Gedanken des modernen Wahlrechtes klären kann. Aber was insbes. auffällt, ist die Beleuchtung der Vielfältigkeit und Plastizität der kirchlichen Tradition, deren reiche Dynamik die Basis des Innovationspotentials ist.

In Zeiten großen Reformbedarfs, wie ihn das jüngste Memorandum der kath. Theologen anzeigt, kann die geschichtswissenschaftliche Einbettung dieser komplexen Regelungstraditionen in ihren Entstehungszusammenhängen zur Lösung der Probleme beitragen. Strukturen der Beteiligung, Leben und Verantwortung der Gemeinde sowie Rechtskultur sind einige der wichtigsten Schwerpunkte in T.s Arbeit. Seine Untersuchung kann nicht nur für die anderen kirchlichen Ämter und die Laienteilnahme weitergeführt werden, sondern sollte auch auf die effektiv normbildende, mit den herrschaftlichen sozialen Strukturen wechselwirkende Machtpraxis ausgedehnt werden. Allein in Bezug auf diesen zweiten, von T. nur gestreiften Aspekt lassen sich die einzigen ungenauen Begrifflichkeiten (wie z.B. ‚Feudalisierung des Episkopats') einer insgesamt exzellenten Studie bemerken.

Bonn Eugenio Riversi

Faggioli, Massimo: **Vatican II**. The Battle for Meaning. – Mahwah, New Jersey: Paulist Press International 2012. (VIII) 199 S., pb. $ 14,95 ISBN: 978-0-8091-4750-2

„Wer hat Angst vor dem Zweiten Vatikanum?", so lautete vor wenigen Jahren ein Buchtitel (*Chi ha paura del Vaticano II?*, hg. v. Alberto Melloni / Giuseppe Ruggieri, Rom 2009). Wer sich unter den neuesten Publikationen zum Thema umsieht, dem kann es zusätzlich angst und bang werden, denn die Sprache hat mittlerweile das Martialische erreicht: War das Konzil nach einer eher narrativen Darstellung aus französischer Feder selbst eine „Schlacht" (Christine Pedotti, *La bataille du Vatican 1959–1965*, Paris 2012), so betrachtet das hier anzuzeigende englischsprachige Buch die weitergehende Deutung des Konzils als eine solche.

Zunächst einige Hinweise zum Autor: Massimo Faggioli gehörte lange Jahre zur Kerngruppe italienischer Konzilsforscher des *Istituto per le scienze religiose* (heute: *Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII*), das in Bologna unter der Leitung des mittlerweile verewigten Giuseppe Alberigo neben vielem anderen die bislang einzige umfassende mehrbändige Geschichte des II. Vatikanums organisierte und im Zusammenwirken mit einem internationalen Autorenteam erarbeitete. F. selbst machte sich auf diesem Feld durch ein wichtiges Buch zum Thema des Bischofsamtes verdient (*Il vescovo e il concilio*, Bologna 2005), zudem durch eine Reihe äußerst hilf- und materialreicher Forschungsberichte im Bologneser Journal *Cristianesimo nella Storia*. Seit wenigen Jahren lehrt F. nun an der Theol. Fak. der Univ. of St. Thomas in St. Paul, Minnesota. Dass er jenseits des Atlantiks bereits gut angekommen ist, darauf verweist nicht zuletzt das schier endlose *name dropping* zu Beginn des Buches („Acknowledgments", VI–VIII) samt Bemerkungen wie solchen, dass der Autor das Glück hatte, während mehrerer Sushi-Essen mit einem Kollegen über das II. Vaticanum zu debattieren. Zudem wird man durch die Unsitte, die Fußnoten (statt am unteren Seitenrand) nach Ende des Textes abzudrucken, tendenziell von deren Wahrnehmung abgehalten, was bei ihrem Umfang und Gehalt (145–185) wirklich schade wäre.

Wenn man lediglich den Obertitel des 144 Textseiten umfassenden Werkes betrachtet, würde man wohl auf eine falsche Fährte gelenkt. Denn vom II. Vatikanum selbst handelt es im strengen Sinn nur auf wenigen Seiten, und auch hier nur in dem Sinn, dass eruiert werden soll, was das Konzil von sich selbst sagt oder besser: über sich selbst zu erkennen gibt (3–6).

Auch dies ist aber keineswegs als eine knappe Zusammenfassung des Konzilsgeschehens gemeint, sondern als Blick auf einen ersten Abschnitt (1960–1965) einer damit inaugurierten Wirkungsgeschichte, die nun in vier weitere Perioden eingeteilt wird: es folgen die Phasen der Anerkennung, Rezeption und/oder Verweigerung gegenüber diesem Konzil (1965–1980), der Feier und Verstärkung (1980–1990), der Historisierung (1990–2000) sowie diejenige einer erneuten Auseinandersetzung. Weitere Kap. des Werkes nähern sich aus unterschiedlichen Perspektiven in etwa, wenn auch nicht in unmittelbarer Entsprechung, diesen Phasen, bevor dann ein letztes Kap. die übergreifenden Aspekte („macro-issues") der Debatte um das Konzil zusammenfasst.

Wir haben es somit nicht so sehr mit einem Buch über das Konzil zu tun, auch nicht im strikten Wortsinn mit einer Untersuchung zur Konzilsrezeption, sondern mit einer Übersicht über die Auseinandersetzungen, die das Konzil (über sich) selbst angestoßen oder wenigstens faktisch in seinem Nachgang gezeitigt hat. Wer ersteres sucht, wird bis auf Weiteres zu Werken wie demjenigen von John W. O'Malley (*What happened at Vatican II?*, Cambridge, MA 2008) greifen; wer sich zum zweiten Thema orientieren will, ist etwa auf die Publikationen von Gilles Routhier verwiesen (bes. ders., *Vatican II.* Herméneutique et réception, Montreal 2006); wer sich mit der zuletzt genannten Fragestellung befassen will, hat zu F.s Buch derzeit kaum eine Alternative.

Im Gegensatz etwa zum Tridentinum, dessen Auslegung (wenn auch gewiss nicht dessen Rezeption) weitgehend päpstlich monopolisiert war, war das II. Vatikanum von Anbeginn an ein *concilium cum glossa*. Hatten bereits auf dem Konzil selbst Berichterstatter sehr verschiedener Art die Wahrnehmung dieser Kirchenversammlung mitbestimmt, so verstärkte sich dies noch nach deren Abschluss: Konzilstheologen verfassten akademische Kommentare, Konzilsväter versuchten die Ergebnisse konziliarer Erneuerung in ihren Diözesen zu implementieren (sowohl als einzelne wie in synodalen Gruppen), der harte Kern der sog. Konzilsminderheit begann mit seinem Kampf gegen das Konzil, und am anderen Ende des Spektrums erhofften diejenigen, denen das Konzil erst als ein dürftiger Anfang erschien, bereits ein III. Vatikanum. Paul VI. schien zwischen energischer Durchsetzung konziliarer Ergebnisse und besorgter Bremsung mancher auf und seit dem Konzil entstandener Tendenzen zu schwanken. Während der Pontifikate der Päpste, die das II. Vatikanum selbst als Konzilsväter oder -theologen erlebt und mitgeprägt hatten, entfaltete sich ein offizieller (oder wenigstens offiziöser) Diskurs über die Deutung des Konzils, so v.a. seit der von Johannes Paul II. einberufenen Jubiläumssynode von 1985, verstärkt aber seit der von Kardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation, später dann als Papst Benedikt XVI. vorangetriebenen Diskussion darüber, worum es dem Konzil „eigentlich" gegangen war – eine Debatte, die teils auf akademische Diskurse reagierte, teils erneut solche auslöste. All dies führte zu denjenigen konfligierenden Interpretationen, die F. – frei nach Huntington – als „clash of narratives" (91) deutet und anhand der zweifellos einschlägigsten thematischen Auseinandersetzungen (Ekklesiologie, Liturgie) näher erläutert.

In diese vorwiegend am Diskussionsverlauf orientierte Darstellung eingefügt finden sich zwei eher exkursartige Kap. Das erste hat Konzilsdeutungen zum Thema, die „jenseits von Rom" entstanden oder zu lokalisieren sind, wozu F. Interpretationen aus dem Bereich der Ökumene ebenso zählt wie solche mit feministischem, befreiungstheologischem, kulturell außer-europäischem oder überhaupt nicht-„westlichem" Hintergrund. Ob für all diese die Gesamtcharakteristik „beyond Rome" eine hilfreiche Kategorisierung darstellt, steht dahin.

Das zweite dieser Kap. erhellt den innerkatholischen und v.a. innertheologischen Hintergrund von Rezeptionsweisen des Konzils, die auf der Kirchenversammlung selbst zwar schon präsent waren, unter dem gemeinsamen Mantel der Konzilsmehrheit jedoch nicht so sichtbar wurden. Nachkonziliar geschah dies dann umso deutlicher. Im Anschluss an Vorgängerarbeiten von Joseph Komonchak und Ormond Rush beschreibt F. diese anhand traditioneller Begriffe als „neo-augustinische" bzw. „‚progressiv' neo-thomistische" Schulbildungen, wobei er ersterer die Namen von Ratzinger, de Lubac, Daniélou, von Balthasar und Bouyer zuordnet, letzterer diejenigen von Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner und Lonergan. Das Hauptthema, das unter dieser Perspektive zum Tragen kommt, ist das des Verhältnisses von „Kirche und Welt".

Einige wenige kritische Anmerkungen seien erlaubt: Die Rolle Pius XII. im Hinblick auf die das Konzil vorbereitenden und ermöglichenden ‚Bewegungen' (biblisch, liturgisch, patristisch, ökumenisch) lediglich als eine solche der Verurteilung zu beschreiben (vgl. 4), ist – zumindest – nur die halbe Wahrheit. Leider geht F. in den Passagen, die sich nicht-katholischen Interpretationen zuwenden, so gut wie überhaupt nicht auf neuere, nicht (mehr) von Konzilsbeobachtern geprägte Positionen ein (etwa diejenige von Eilert Herms im Verbund mit nicht von ungefähr gewählten römischen Gesprächspartnern); ebenso wenig kommt die Rolle und Deutung des Konzils in den diversen seither geführten ökumenischen Dialogen unter römisch-katholischer Beteiligung hinreichend zum Tragen. Bedauerlicherweise hat F. im Zusammenhang seines Augustinismus/Thomismus-Kap.s – außer an einer recht versteckten Stelle des Anmerkungsapparates (vgl. 165 Anm. 38) – nicht auf die zwar kontrovers diskutierten, aber überaus anregenden Überlegungen von Fergus Kerr zurückgegriffen, die dieser in seinem großartigen Buch *Twentieth-Century Catholic Theologians:* From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism (Malden, MA 2007) vorgelegt hat.

All dies sollte F.s Darstellung dennoch nicht daran hindern, zu einem äußerst brauchbaren Überblick für all diejenigen zu werden, die die nachkonziliaren Debatten um das II. Vatikanum nicht mehr aus eigenem Miterleben kennen – und dies gilt auf jeden Fall für die heutige Studierendengeneration. Ihr wird jedenfalls eine zuverlässige Landkarte gezeichnet, auf der man all die bisherigen „Feldlager" erkennen kann: derer, die das Konzil als Anfang begreifen, gegenüber denjenigen, die es als Endpunkt verstehen; solcher, die es primär als Text, und anderer, die es v.a. als Ereignis wahrnehmen, sowie dritter, die es gerade aus seinen Texten heraus als „Sprachereignis" deuten; derer, die es als Zuflucht suchen, und solcher, die es als abschreckendes Beispiel fliehen; der einen, denen es einen Bruch mit geliebten oder verachteten Traditionen bedeutete, und der anderen, für die es v.a. Erneuerung der wahren Überlieferung der Kirche brachte; solcher, die die Kirche (und damit die Konstitution „Lumen Gentium") im Mittelpunkt des Geschehens wie der Beschlüsse zu finden meinen, wie derer, die das Wort Gottes (und daher die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum") als Schlüssel zu allem Übrigen erfassen, u.v.a.m.

F. weist nicht in allem den Weg; er macht allerdings bei vielen der scheinbar kontradiktorischen Interpretationsansätze deutlich, dass die allzu klar gezeichneten „fault lines" (ein Lieblingsausdruck des Autors, der sich zwar geologischer Herkunft verdankt, im herrschenden kriegssprachlichen Umfeld aber wohl am besten mit „Demarkationslinien" übersetzt werden müsste) sich nicht als wechselseitig unüberschreitbar erweisen müssten.

Dem Buch ist dankenswerterweise eine ausführliche, wenn auch nicht vollständige Bibliographie beigegeben (187–199); der Leser vermisst hingegen ein Register. Hingewiesen sei noch darauf, dass eine vergleichbare, jedoch etwas anders angelegte, kürzere Version dieser Untersuchungen in der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" in deutscher Übersetzung zugänglich ist (Massimo Faggioli, „Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil – Ein Überblick. Erster Teil: 1962–1965", in: ThQ 192, 2012/2, 169–192; zweiter Teil: 1985–2012, in: ThQ 192, 2012/3, 281–304).

Mainz Leonhard Hell

Lukas, Michael: **Josef Homeyer (1929–2010)**. Priester – Bischof – Europäer, hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim. – Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 256 S. (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim, 5), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7954–2610–1

Das Werk von Dr. Michael Lukas, Leiter der Pressestelle im Bistum Hildesheim, ist die erste Biographie Josef Homeyers, der im Jahr 2010 als 69. Bischof des Bistums Hildesheim verstorben ist. In acht Abschnitten geht der Autor dem Leben des Bischofs nach. Im Anhang finden sich eine umfangreiche Fotosammlung und eine Sammlung von Ansprachen und Predigten H.s. Der Autor bezeichnet sein Werk als einen „Anfang bei dem Versuch, das Leben von Josef Homeyer niederzuschreiben" (11). Die Biographie legt Originaltexte und Predigten des Bischofs sowie viele Gespräche mit seinen Mitarbeitern und Freunden zugrunde.

Im ersten Kap. über die Kindheit und Jugend beschreibt L. H.s familiäre Herkunft im norddeutschen Raum. Geboren 1929 als Sohn eines Landwirtes in Harsewinkel im Münsterland, verlebte der junge Josef in den Dreißigern angesichts des Nationalsozialismus trotzdem „eine glückliche Kindheit zwischen Kühen und Kirche" (17). Der Kriegsausbruch 1939 beeinträchtigte aber das Leben der Familie in den kommenden Jahren. Dem jungen Josef kamen Zweifel über den Sinn des Krieges, der Feindschaft der Völker untereinander und die schweigende Rolle der Kirche in diesen Jahren. Seine Eltern und seine zwei Brüder erlebten das Kriegsende 1945 unversehrt. Sein Priesterwunsch reifte in den ersten Nachkriegsjahren, da in der Lektüre des Evangeliums die Person Christi ihn „betroffen machte" (21). Das zweite Kap. geht auf seine Studienzeit ein, die 1950 an der Theol. Fak. Münster begann. Nach einem Semester wechselte er nach Innsbruck zu den Jesuiten, wo er „Weltkirche" (23) erlebte und viele Freundschaften schloss. Einprägend blieb ihm eine Motorradwallfahrt in das Hl. Land 1953, ein Jahr später wurde H. zum Doktor der Philosophie promoviert. Das dritte Kap. handelt über seine Zeit als Kaplan. Diese begann mit seiner Priesterweihe im Februar 1958 im Dom zu Münster. Im vierten Kap. geht der Autor auf H.s Zeit als Leiter der Referats Landseelsorge 1961 im Bistum Münster ein und im fünften Kap. auf seine Zeit als Schulreferent im Bistum Münster. In dieser Position trat H. mit ganzem Einsatz für die Förderung der katholischen Schulen ein (44). Auch auf anderen Feldern kirchlicher Bildungspolitik übte er Einfluss aus und erwarb sich einen Namen unter den deutschen Bischöfen. 1971 wurde er zum Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz ernannt und gleichfalls zum Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik. Diese Zeit bearbeitet L. im sechsten Kap. Dabei fiel H. die eminente Aufgabe zu, die DBK am Regierungssitz Bonn zusammenzuführen. H. setzte sich auch für das Verhältnis zu Polen ein, ganz besonders auf seiner Reise nach Krakau 1973. Mehrmals unternahm er in den Siebzigern auch Reisen zu den Glaubensbrüdern in der DDR, wusste aber „Politik und Kirche immer auseinanderzuhalten" (68). Das siebte Kap. behandelt die Zeit H.s als 69. Bischof von Hildesheim. Im August 1983 wurde er vom Hl. Stuhl offiziell zum Bischof von Hildesheim ernannt, das zu dieser Zeit die flächenmäßig größte Diözese der Bundesrepublik war, aber eine tiefe Diaspora mit vielen Gegensätzen aufwies, die von Cuxhaven im Norden bis Hannoversch Münden in der Mitte der Bundesrepublik reichte. Wichtige Aufgaben in den nächsten Jahren waren z.B. die Gründung des „Forschungsinstituts für Philosophie" in Hannover oder die Partnerschaft mit Bolivien. Der Mauerfall 1989 kam für den Bischof überraschend, war für ihn doch zu diesem Zeitpunkt „keine unmittelbare Lösung der Deutschen Frage" (93) denkbar. L. beschreibt auch den Alltag H.s und die menschliche Seite im Kreise seines Stabes und seiner Mitarbeiter. L. schildert die Rolle H.s in der Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung, die den Bischof fast dazu gebracht hätte, „den Gehorsam gegenüber Rom zu verweigern" (114), und sein unnachgiebiges Engagement als „Jugendbischof" (117). Dass H. als Bischof auch die europäische Perspektive der Kirche im europäischen Integrationsprozess förderte, führt L. in der Tätigkeit H.s als Präsident der ComEce, dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in Brüssel, aus. Eine große Herausforderung für den alternden Kirchenhirten wurde Anfang der 2000er Jahre das Projekt „Eckpunkte 2020", das er aufgrund sinkender finanzieller Einnahmen und steigender Kirchenaustritte in seinem Bistum kurz vor seiner Emeritierung durchsetzte (durchsetzen musste). Der Autor widmet sich im vorletzten Kap. der Emeritierung und dem Tod des Bischofs und berichtet über die restlichen Jahre H.s am Hildesheimer Domhof. Bischof H. starb am 30. März 2010 als 69. Bischof von Hildesheim. Wie der Autor urteilt, endete erst mit ihm für das Bistum Hildesheim die Nachkriegszeit (148). In seiner Schlussbetrachtung kommt L. zu dem Urteil, dass Bischof H. ein streitbarer Mann war, aber er war ein Mann mit festen Prinzipien, ein „Menschenfreund" (150) und ein „Mann, der Gott suchte" (151).

Diese erste Biographie über Josef Homeyer schildert einen bedeutsamen Mann der neuesten deutschen Kirchengeschichte als Priester der kath. Kirche und als Bischof von Hildesheim, der auf der höchsten kirchlichen Ebene, aber auch in den Beziehungen der kath. Kirche zu den deutschen Nachbarländern bis hin zur Europäischen Union seit den 1970er Jahren viele Jahrzehnte lang eine wichtige Rolle gespielt hat. L.s Werk liest sich aufgrund seiner Sprache und seines Ausdrucks sowie durch den Reichtum an Information sehr schnell und zügig durch. Das Werk bietet neben der bedeutenden Person H.s einen guten weiteren Einblick in den deutschen Katholizismus der Nachkriegsjahrzehnte und neue Erkenntnisse der deutschen und europäischen Kirchengeschichte nach der politischen Wende 1989/1990. Dem Autor gelingt es an vielen Stellen, das Handeln H.s weit über sein Heimatbistum Münster und später Hildesheim hinaus in einen gesamtdeutschen und auch europäischen Kontext einzubetten, was die Lektüre des Werkes zusätzlich bereichert. Als ein erstes Werk über Josef Homeyer ist es für die Kirchenhistoriker, für seine Gläubigen im Bistum Hildesheim und für alle Fans der Kirchengeschichte ein Muss!

Es liegt auf der Hand, dass aufgrund der kurzen Bearbeitungszeit und der vielen noch unbekannten und unerforschten Quellen aus seiner langen Amtszeit als Bischof von Hildesheim die erste Biographie über H. von L. zum größten Teil in innerkirchlicher Perspektive geschrieben wurde, d.h. aufgrund von Gesprächen und Interviews mit seinen kirchlichen Mitarbeitern und Freunden, aus kirchlichen Presseberichten, kirchlichen Anzeigern sowie aus Erinnerungen, Texten und Predigten von H. selbst. Eine in historischer Perspektive differenzierte Darstellung H.s bleibt in den nächsten Jahrzehnten durch ein ausgiebiges Quellenstudium in Archiven und Bibliotheken noch vielen anderen Historikern vorbehalten; auf sie darf man bereits jetzt gespannt sein.

Hildesheim Maik Schmerbauch

Theologiegeschichte

Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold. – Fribourg/Stuttgart: Academic Press / Kohlhammer 2011. 415 S., kt € 79,90 ISBN: 978–3–17–021826–0

Das Gewissen als moralische Instanz ist seit einigen Jahren wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung geworden. Erinnert sei nur an das 2003 erschienene Werk „*Wie gewiss ist das Gewissen?* Eine ethische Orientierung" aus der Feder des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff, der unter demselben Obertitel einen lesenswerten einführenden Beitrag zu diesem hochinteressanten Sammelband beigesteuert hat (13–27). Das Buch dokumentiert die Vorträge eines Symposiums mit dem Titel „Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte", das im Oktober 2008 unter der Leitung der Hg. an der Univ. Fribourg (Schweiz) stattfand. Fünf Beiträge handeln über die Antike, acht über das Mittelalter oder die Frühe Neuzeit und sieben über die Moderne, wobei jedem der insgesamt 21 Aufsätze eine deutsche Zusammenfassung und ein englisches „Abstract" beigegeben sind.

Einige der Autoren stellen sich der Problematik anhand von Sachthemen, so in der Alten Kirche *Karl Matthias Schmidt* (Grenzen des Gehorsams – Aufforderungen zur Bekenntnistreue im Neuen Testament) und *Theofried Baumeister* (Gott oder die Götter? Das Martyrium als Gewissensfrage im frühen Christentum), im zweiten Block *Roberto Lambertini* (Die Kontroverse um den *usus pauper* – Eine Gewissensfrage?) und *Mariano Delgado* („Mit welchem Recht ...?" Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert) sowie in der Moderne *Gilberto da Silva* (Lutherisches Bekenntnis gegen den Preußenkönig – der Kampf gegen die Union) und *Otto Weiß* (Modernismus und Antimodernismus als Gewissensfrage); die meisten jedoch wenden sich unmittelbar Einzelpersönlichkeiten zu (*Armin Kohnle*: Martin Luther; *Stefania Salvadori*: Sebastian Castellio; *Christiane Tietz*: Dietrich Bonhoeffer; *Karl Heinz Neufeld*: Alfred Delp; *David Neuhold*: Franz Jägerstätter; *Christian Dietrich*: Oskar Brüsewitz) oder – zum Teil sehr berühmten – „Konfliktpaaren" wie Sokrates und Anytos (*Jean-Claude Wolf*), Origenes und Kelsos (*Gregor Emmenegger-Sieber*), Ambrosius und Theodosius (*Volker Leppin*), Durandus von Saint Pourçain und Hervaeus Natalis (*Patrizia Conforti*), Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham (*Volker Leppin*), Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon (*Henning P. Jürgens*), Thomas Morus und Heinrich VIII. (*Rudolf B. Hein*) sowie John Henry Newman und Ignaz von Döllinger (*Franz Xaver Bischof*).

Der erste Beitrag im Hauptteil des durch ein Bibelstellen- und ein Personenregister erschlossenen Bandes setzt bereits weit vor Christi Geburt an: beim Konflikt des Philosophen Sokrates (470–399 v. Chr.) „mit der Athener Demokratie, weil ihm in der Christentumsgeschichte für das Verhältnis von Gewissen und Politik eine paradigmatische Rolle zukommt" (9). Der Autor schlägt dabei einen Bogen über Hegel und Kant zu den Überlegungen von Hannah Arendt (1906–1975) über das Böse und die „Banalität des Bösen", in denen sie das moralische Gewissen und die verschiedenen Varianten des irrenden Gewissens mit einem inneren sokratischen Dialog in Zusammenhang brachte. Während es nach den Prinzipien des Sokrates besser ist, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, und besser, mit sich selbst übereinzustimmen als mit dem Rest der Welt, zogen es die meisten Führer und Täter des Nationalsozialismus vor, Unrecht zu tun und andere leiden zu lassen sowie sich über den inneren Widerspruch hinwegzutäuschen. Sie haben den inneren Dialog des Gewissens erstickt und verfügten über kein funktionierendes Gewissen. Adolf Eichmann (1906–1962) etwa, der – übrigens aus einem überzeugt protestantischen Elternhaus stammende – Organisator der sog. „Endlösung der Judenfrage", war nach Wolf weder gegenüber sich selbst noch gegenüber anderen aufrichtig. Er entschied sich dafür, „seine Rolle als mächtiger Bürokrat der Tötungsindustrie zu übernehmen" (47f). Dabei leugnete er, sich dafür entschieden zu haben, und stilisierte sich zum kleinen Rädchen im großen Räderwerk.

Insgesamt haben die Hg. im Vorwort (10) nicht zu viel versprochen, wenn sie behaupten, dass die in diesem Band vorgestellten Gewissenszwiespalte „repräsentativ für die thematische und formelle Vielfalt solcher Konflikte" seien: „Sie kreisen um Fragen des Glaubens und der Wahrheit, des Umgangs mit anderen und der Toleranz, des Krieges und des Friedens, der Grenzen der Macht, wenn man die Politik an Moral und Religion bindet, des Christentums und des Zeitgeistes, der Zivilcourage und des Widerstandes. Dabei zeigt sich, dass die grundlegende Prägung von Freiheit und Verantwortung, die dem Christentum eigen ist, in allen Gewissenskonflikten am Werk war."

Osnabrück Manfred Eder

Kisić, Rade: **Patria Caelestis**. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 293 S. (Studien zu Antike und Christentum, 61), geh. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150600–0

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Diss., mit der der Vf., betreut von Alfons Fürst, an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster promoviert wurde.

Der Vf. hängt seine Fragestellung an einem Satz Gregors auf: *Via quippe est uita praesens, qua ad patriam tendimus* (Greg. M., Moral. XXIII,24,26), der seiner Meinung nach drei für G. zentrale Elemente enthält – *via* bzw. *vita praesens*, *tendere*, *patria* –, denen der Vf. in der Folge im Gesamtwerk G.s nachgeht, um darzustellen, dass und wie G. den Menschen als nach der himmlischen Heimat strebend versteht und damit auch in einem permanenten Spannungsverhältnis zwischen seinem irdischen Leben und der jenseitigen, ersehnten *vita aeterna*. Des Vf.s explizites methodisches Anliegen ist es, diese eschatologische Perspektive nicht nur theologisch-spirituell nachzuzeichnen, sondern auch das irdische Leben der zweiten Hälfte des 6. Jh.s und damit den historischen Kontext G.s miteinzubeziehen, da G. dadurch „mitgeformt" (2) war.

In diesem Sinne bietet K. in Kap. I. eine Gesamtschau sowohl der politischen Geschichte als auch der Sozialgeschichte, abgerundet durch ein zwar kurzes, aber durch eigene Quellenforschungen gut belegtes Unterkap. (47–52) über G.s soziale Aktivitäten. In den Kap.n II (*Senectus mundi*), III (Loslösung und Diesseitsorientierung), IV (*Caeleste desiderium*), V (Annäherung an die *patria caelestis*), VI (*Patria caelestis*) begibt er sich in G.s Lehre, wobei er recht eigentlich einen Gesamtabriss der Theologie G.s bietet. Es fragt sich überhaupt, ob der Vf. mit seiner Fragestellung einen prägnanten Aspekt der Theologie G.s aufgreift und nicht vielmehr seine Theologie insgesamt; denn wie sollte eine christlich-biblische Theologie der Spätantike bzw. des Frühmittelalters anders sein als eschatologisch? Dass dies ein allgemeines Merkmal der Theologie jener Zeit ist, drückt der Vf. sogar selbst und gleich in seinem allerersten Abschnitt aus, indem er G.s eschatologische Theologie als „Teil des patristischen Gedankenguts" (1) bezeichnet. Da nun aber Ausführungen über die Theologie G.s alles andere als häufig sind, sind die Analysen des Vf.s partiell dennoch wertvoll. Obschon auch er die gängige Einschätzung teilt, G. sei „kein großer systematischer Denker und christlicher Wissenschaftler" (2) gewesen, widmet er sich z.B. der Christologie G.s ausführlich (Kap. V), was in sich lobenswert ist. Dasselbe, nämlich dass Abschnitte gekonnt und wertvoll sind, ohne dass ihre Relevanz für die ohnehin nicht überzeugende Fragestellung ganz deutlich wird, gilt auch für das erwähnte erste Kap. über die Zeitgeschichte: Historische Abrisse zu G. sind in der deutschen Literatur recht selten, weitaus seltener jedenfalls als in der englischen und italienischen Literatur, wobei der Vf. die italienische G.-Forschung konsequent ignoriert hat, was ein empfindliches Manko dieses Buches darstellt. Obschon er demgegenüber die englische Forschung rezipiert, ist ihm hier ein wichtiger Artikel von Robert Markus, der u.a. Verweise auf die mehrheitlich italienische Forschung zu G.s Eschatologie enthält, entgangen.[1] Andere allgemeinere Darstellungen der Lehre G.s sind demgegenüber, noch ungeachtet ihrer potentiellen Irrelevanz für die Thematik, unnötig, da schon vielfach dargestellt, insbes. G.s Verständnis der Heiligen Schrift (185–196).

Der Vf. zeichnet in seiner Studie insgesamt ein traditionelles Porträt von G. und dessen Theologie, nur punktuell präsentiert er prägnante Gedanken, z.B. G.s Vorstellung des Dynamismus auch in der himmlischen Seinsweise (251). Dem Anspruch, eine präzise Fragestellung schlüssig abzuhandeln, genügt das Buch nicht, da zum ei-

[1] Robert A. Markus: "Gregory and Bede: The Making of the Western Apokalyptic Tradition", in: Convegno internazionale Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Atti dei Convegni Lincei 209), Rom 2004, 247–255, v.a. 248, Anm. 5.

nen, wie erwähnt, die eschatologische Perspektive ein allzu allgemeines Thema darstellt und es überdies zum anderen problematisch ist, G.s Denken und Schrifttum auf Biegen und Brechen vereinheitlichen zu wollen („*summa theologiae*", „mit einem einzigen Begriff", 117) und auf eine angebliche Hauptperspektive einzuengen. Dass der Vf. dies versucht, zeigt sich in Sätzen wie: „Die gesamte Lehre des Papstes darf als ein Hinweis auf die himmlische Heimat betrachtet werden." (239) Oder: „Die eschatologische Perspektive stellte den einzigen Maßstab dar, an dem sich Gregor orientierte." (70) Allein die doch recht patchworkartige Darstellung des Denkens und Wirkens G.s in diesem Buch oder Sätze wie „Gregors Ansichten über die eben gestellten Fragen wirken oft nicht konsistent. Die fehlende systematische Ausführung seiner Lehre, die uneinheitliche Terminologie sowie die von der Absicht der Predigt stark bedingte Begrifflichkeit verkompliziert die Frage nach dem Rückkehr-Gedanken im Erlösungsgeschehen zusätzlich." (144) sprechen gegen eine solch konsequente oder gar exklusive Perspektive. Nun ist der Vf. mit den kritisierten Verirrungen nicht alleine: Man denke an Stephan Kesslers Buch über G.s Ezechiel-Homilien, in dem man nur wenig über die Ezechiel-Homilien lesen kann, das aber nichtsdestotrotz eine lesenswerte Abhandlung über G. darstellt[2], oder in jüngerer Zeit an Sophia Boesch Gajanos Aufsatzband über G., in dem sie in der Thematik der Heiligkeit – ähnlich der Eschatologie im vorliegenden Buch – den roten Faden im Denken G.s entdeckt zu haben meint[3]. Es gehört wohl zum Charisma G.s, seine Leser und Leserinnen noch heute genau dort zu berühren, wo deren ureigene Interessen liegen, und in der Folge Studien anzuregen, die beanspruchen, die Grundstruktur von G.s Denken bloßzulegen, die jedoch im Grunde eine subjektive Auswahl von Themen und Gedanken bieten. In diesem Sinne reiht sich Rade Kisićs Buch in eine problematische Tradition der G.-Forschung ein, der allerdings gleichzeitig ein großes und sensibles Interesse der Verfasser an G. eigen ist. Letzteres sei positiv gewürdigt.

Das Buch weist einige formale Ungereimtheiten auf: Gleich eingangs findet man ein Abkürzungsverzeichnis von Werken, für die standardmäßige Abkürzungen in den traditionellen patristischen Hilfsmitteln existieren (z. B. Thesaurus Linguae Latinae), auf die daher pauschal hätte verwiesen werden können. Weiter erscheint das Verständnis von „Hilfsmitteln" (z. B. TRE) fragwürdig. Etwas befremdlich ist auch das Quellenverzeichnis, das einen eigenen Teil „Übersetzungen" enthält, der auch zweisprachige Präsentationen von Werken bietet, die jedoch bei den Originalquellen nicht aufgeführt sind (Irenaeus, Adversus haereses; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum). Nicht immer hat sich der Vf. um die neuesten Editionen bemüht, so zitiert und bibliographiert er etwa Leos Sermones aus der Patrologia Latina, ebenso die Gregor-Vita des Paulus Diaconus, obschon sie seit 2002 in einer kritischen Edition vorliegt.[4] Bei der Lektüre des Buches wird einmal mehr klar, wie dringend nötig eine vollständige deutsche Übersetzung von G.s Moralia ist; denn obschon der Vf. sich mit dem Gesamtwerk G.s beschäftigt, fällt doch auf, dass die große Mehrheit seiner G.-Zitate aus in Deutsch vorliegenden G.-Werken stammt, insbes. den Evangelien-Homilien sowie den Ezechiel-Homilien.[5]

Hamburg Barbara Müller

Radulfus Ardens: Speculum universale. Libri I–V, hg. v. Claudia Heimann / Stephan Ernst. – Turnhout: Brepols 2011. (CXXXIII) 484 S. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis, 241), geb. € 310,00 ISBN: 978–2–503–53664–4

Noch immer gibt es wichtige Texte aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die der wissenschaftlichen Öffentlichkeit nur begrenzt zur Verfügung stehen, insofern sie weder in gedruckter noch in kritisch edierter Form vorliegen, sondern allenfalls in Handschriften studiert werden können. Um so mehr ist zu begrüßen, dass dank DFG-Förderung in Würzburg die kritische Edition einer Schrift in Angriff genommen werden konnte, die für die frühmittelalterliche Ethik zentral ist: Das Ende des 12. Jh.s verfasste *Speculum universale* des Radulfus Ardens. Von dem insgesamt 14 Bücher enthaltenden Werk (mit Ausnahme des sechsten Buches, das zwar angekündigt, aber nie geschrieben worden ist, weil der Verfasser vermutlich durch den Tod daran gehindert wurde) sind nun die ersten fünf Bücher erschienen. Diese Zäsur ist auch sachlich begründet, denn die Bücher I–V beinhalten die allgemeine Ethik des R., während die folgenden Bücher eher speziellen ethischen Fragen, etwa einzelnen Tugenden, gewidmet sind. Was diese Schrift lesenswert macht, ist zum einen der Anspruch des R., eine allgemeine systematische und wissenschaftstheoretisch begründete Ethik konzipieren zu wollen, und zum anderen seine Absicht, diese Systematik in einer Tugendethik zu verorten – zwei keinesfalls selbstverständliche Umstände, zumal in Anbetracht der Tatsache, dass in der Forschung sowohl der wissenschaftstheoretische Status der Ethik als auch ihre tugendethische Ausprägung gemeinhin mit der erst zu Beginn des 13. Jh.s stattfindenden Rezeption der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles verknüpft werden.

Der vorliegende Band beginnt mit einem Vorwort, das insofern Beachtung verdient, als es mit der Rezeption des *Speculum universale* im 20./21. Jh. verknüpft ist; der Vf. Johannes Gründel zählt nämlich zu den Ersten und zu den Wenigen, die sich intensiv mit dieser Schrift beschäftigt haben. Die kritische Edition, die er seinerzeit plante, hat er nie realisieren können. Seine noch heute lesenswerte Studie *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden* (Münster 1976) gilt jedoch zu Recht als Standardwerk der R.-Forschung. Wenn in der auf das Vorwort folgenden inhaltlichen „Hinführung" (VII–XX) fast ausschließlich auf Gründels Arbeiten verwiesen wird, so ist das kein Zeichen mangelnder Aktualität in Bezug auf die Forschungsliteratur, sondern schlichtweg dem Umstand geschuldet, dass das *Speculum universale* bis jetzt keine Drucklegung und deshalb nur wenig Beachtung in der Forschung erfahren hat.

Die „Hinführung" umreißt in fünf Punkten die wichtigsten Aussagen des Textes. Sie macht dabei nicht nur auf den theologiegeschichtlichen Kontext und auf inhaltliche Themen aufmerksam, sondern behandelt auch die Struktur der fünf Bücher sowie die Methoden, derer sich R. bedient. Eine philosophisch-theologisch interessierte Leserschaft wird sich vielleicht die eine oder andere Vertiefung wünschen, doch sollte nicht übersehen werden, dass es sich bei dem vorliegenden Band nicht um eine kommentierte Textausgabe, sondern um eine kritische Textedition handelt, in der das texteditorische Interesse ganz im Vordergrund steht. Um so erfreulicher ist es, dass die beiden Editoren, Stephan Ernst und Claudia Heimann, nicht – wie oft in solchen Fällen üblich – darauf verzichten, den Text auch inhaltlich zu erhellen.

Unbestreitbar nehmen die texteditorischen Beschreibungen der Handschriften und ihrer Überlieferung mit Abstand den größten Raum der Einleitung ein (XXXVIII–CVIII). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass das *Speculum universale* mit über zehn vorzugsweise aus Frankreich stammenden Hss. gemessen an anderen Texten des 12. Jh.s relativ viele Textzeugen aufweist. Einen Hinweis verdienen auch die vielen Baumdiagramme (*arbores*; eine Übersicht bietet CIV–CVI), die das definitorische und begrifflich differenzierende Vorgehen widerspiegeln, dessen sich – so R. – Wissenschaft zu bedienen hat, wenn sie die unendliche Vielfalt der Dinge zu begreifen beabsichtigt (vgl. I, 1).

Dem texteditorischen Teil ist eine Biographie vorgeschaltet (XXI–XXXVII), die sich sorgfältig und wohltuend zurückhaltend mit den wenigen Daten auseinandersetzt, die wir von Radulfus Ardens haben. Weder seine Lebensdaten noch seine berufliche Funktion sind verlässlich rekonstruierbar; die Editoren gehen davon aus, dass R. um 1180/90 gestorben ist und das *Speculum universale* gegen Ende seines Lebens verfasst hat. Eine Bibliographie und Indices runden den Band ab.

Die Textedition erfüllt höchste Ansprüche. Gemäß den Richtlinien der Reihe *Corpus Christianorum* ist der Quellenapparat nur auf den Nachweis wörtlicher Zitate beschränkt. Auch die nicht unumstrittene lateinische Schreibweise, die nicht zwischen „u" und „v" unterscheidet, darf nicht den Editoren zur Last gelegt werden. (Dies gilt zuletzt auch für den Preis, der eine private Anschaffung leider fast unmöglich machen dürfte.)

Was das *Speculum universale* inhaltlich so interessant macht, sind zum einen die Bemühungen des R., sich in systematischer und wissenschaftlicher Weise dem Thema der Ethik zu nähern. Den Beginn dieser Bemühungen bilden grundlegende Fragen: Was ist überhaupt Wissenschaft? Was ist Ethik und woher stammt ihr Begriff? Wie unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften? Lässt sie sich in Bereiche unterteilen? (Buch I) Die Herangehensweise folgt dabei einer streng deduktiv-analysierenden Methodik, die sich bereits in den vielen kleingliedrigen Kapiteleinteilungen niederschlägt: Jedes Buch enthält im Durchschnitt 55 meist in Fragen formulierte Kap., die den Anspruch erheben, vollständiges und umfassendes Wissen zu liefern, in dem alle Aspekte berücksichtigt werden. Zum anderen konzipiert R. seine Ethik als Tugendethik: Gutes und schlechtes Handeln, mit dem die Ethik sich befasst, basiert auf den Tugenden bzw. Lastern, also denjenigen Dispositionen, die der unter zahlreichen guten und

[2] Stephan Ch. Kessler: *Gregor der Große als Exeget*. Eine theologische Interpretation seiner Ezechielhomilien, Innsbrucker Theologische Studien 43, Innsbruck 1995.

[3] Sophia Boesch Gajano: *Grégoire le Grand, Hagiographe*. Les „Dialogues", Paris 2008, v. a. 23–55.

[4] Paulus Diaconus, Vita sancti Gregorii magni, hg. v. Sabina Tuzzo, Centro di Cultura Medievale 11, Pisa 2002.

[5] Gregor der Große, Evangelienhomilien, übersetzt v. Michael Fiedrowicz, Fontes christiani 28,I/II, Freiburg i. Br. 1997–1998; Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel, übersetzt v. Georg Bürke, Christliche Meister 21, Einsiedeln 1983.

schlechten Einflüssen stehende Mensch ausbildet; Einflüsse, deren Ursprung nicht nur im Menschen selbst liegt – etwa Geist oder Affekt –, sondern an denen auch die Mitmenschen und schließlich Gott selbst beteiligt sind (Buch III und IV). Dies impliziert die Frage, wie der Mensch Tugenden und Laster ausbildet, nämlich aufgrund eines willentlichen Befürwortens oder Ablehnens guter und schlechter Gedanken, auf deren Basis dann etwas als Handlung in die Tat umgesetzt wird (Buch V). Besondere Beachtung verdient dabei R.' Konzeption der Nichtbeachtung oder Indifferenz (*nonvoluntas sive contemptus*; V, 25), die neben der Befürwortung (*voluntas*) und der Ablehnung (*noluntas*) als dritte Möglichkeit des Willens fungiert. Aus ihr folgen sogar *virtutes contemptivae*, zwischen Demut und Stolz, zwischen Selbst- und Weltverachtung changierende Tugenden der willentlichen Selbstbeherrschung, denen jedoch erst Buch XII ausführlich gewidmet ist. Allein dies ist schon Grund genug zu hoffen, dass die kritische Edition der acht weiteren Bücher des *Speculum universale* schnell folgen möge, obwohl bereits die vorliegenden Bücher als Zeugnis einer voraristotelischen Tugendethik der Forschung entscheidende Einsichten liefern werden.

München Isabelle Mandrella

Steiger, Johann Anselm: **Jonas Propheta**. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts „Tuba Poenitentiae Prophetica" (1625). – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011. 412 S. (Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abteilung II. Varia, 5), Ln. € 498,00 ISBN: 978–3–7728–2536–1

Der vorliegende Band umfasst zu zwei Dritteln eine Jona-Mongraphie (9–230, 367–397) und zu einem Drittel einen Editionsteil (231–366). Der Studienteil entfaltet sein Thema in acht Kap.n, die ausgehend von Martin Luther und Johannes Calvin nacheinander die homiletischen Jona-Auslegungen Georg Edelmanns (1593), Johannes Caesars (1600), Georg Rosts (1624), Johann Matthäus Meyfarts (1625), Salomon Glassius' (1648), Johann Balthasar Schupps (ca. 1669), August Pfeiffers (1683) und Johann Friedrich Mayers (1693) abhandeln. Nach Caesar wird – den chronologischen Aufbau der Monographie durchbrechend – ein Exkurs zu zwei poetischen Jona-Adaptionen von Simon Dach (ca. 1648) und Georg Philipp Harsdörffer (1652) eingeschaltet. Den Band schließen ein Bibelstellen- und ein Personenregister ab.

Insbes. an den Jona-Studien ist aus drei Gründen erhebliche Kritik zu üben.

Erstens: Formal betrachtet bekommt der Leser über weite Strecken keinen originalen Forschungsbeitrag geboten, sondern eine Textkompilation bereits erschienener oder gleichzeitig publizierter Aufsätze des Vf.s, und zwar – dies erscheint befremdlich bis skandalös – ohne dass im vorliegenden Band oder in den fraglichen Aufsätzen an auch nur einer einzigen Stelle auf die Textübereinstimmungen verwiesen würde. Das Problematische an derartigen Selbstplagiaten ist, dass sie, auch wenn sie letztlich nicht justiziabel sind, das Vertrauen in die Qualität einer wissenschaftlichen Arbeit erheblich untergraben; deshalb widersprechen sie den gängigen Regeln für eine gute wissenschaftliche Praxis .

So wurden im vorliegenden Fall für die Ausführungen zu Luther und Calvin (Kap. II) im Kern mindestens drei vom Autor zuvor an anderer Stelle oder ungefähr zeitgleich zur Jona-Monographie veröffentlichte Beiträge ineinander gearbeitet. Für die Ausführungen zu Luther dürften die zwei folgenden Beiträge die Hauptvorlage abgegeben haben: J. A. S.: „Der Prophet Jona bei M. Luther und dem Hamburger Hauptpastor J. B. Schupp", in: *Schütz-Jahrbuch*, 30 (2008), 7–31 (hier bes. 7–18); ders.: „Jonas Hölle. Ein auslegungsgeschichtlicher Beitrag zu Luthers Interpretation des Alten Testaments", in: *Innovation durch Wissenstransfer in der Frühen Neuzeit*. Kultur- und geistesgeschichtliche Studien zu Austauschprozessen in Mitteleuropa, hg. v. J. A. Steiger u.a., Amsterdam / New York 2010 (Chloe. Beihefte zum Daphnis, 41), 55–77. Und in den Passagen zu Calvin plagiiert der Vf. Teile des folgenden Aufsatzes: J. A. S.: „Martin Luther und Johannes Calvin über Jona. Zur reformatorischen Interpretation des Alten Testaments und deren medialer Konkretion", in: *Johannes Calvin* – Streiflichter auf den Menschen und Theologen, hg. v. S. Grosse / A. Sierszyn, Berlin 2011, 59–78. Die Ausführungen in Kap. III scheinen zwar erstmals publiziert zu sein, nicht aber der Exkurs zu Dach und Harsdörffer, der in folgendem Aufsatz seine ungenannte Textvorlage hat: J. A. S.: „Der Dichter als Bußprediger. S. Dachs *Kürbs=Hütte* und G. P. Harsdörffers Jona-Gedicht", in: *Realität als Herausforderung*. Literatur in ihren konkreten historischen Kontexten, hg. v. R. Bogner u.a., Berlin / New York 2011, 249–261. Die vergleichsweise kurzen Ausführungen zu Meyfarts *Tuba Poenitentiae Prophetica* scheinen dann wiederum extra für den Band geschrieben worden zu sein, anders als der daran anschließende Beitrag zu Glassius, der die gekürzte Fassung einer parallel zur Jona-Monographie erschienenen Studie darstellt: J. A. S.: „Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus*. Dargestellt anhand seiner Predigten über die Jona-Erzählung", in: *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*. Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium, hg. v. Ch. Bultmann / L. Danneberg, Berlin / New York 2011, 383–411 (hier bes. 393–407). Mit den Darlegungen zu Schupp plagiiert S. erneut Ausführungen seines bereits oben erwähnten Aufsatzes in: *Schütz-Jahrbuch* 30 (2008), bes. 18–27. Und die Darlegungen zu Pfeiffer konnte man auch schon im Zusammenhang des folgenden Beitrages lesen: J. A. S.: „Christus pictor. Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild […]", in: *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, hg. v. J. A. Steiger / U. Heinen, Berlin / New York 2010, 93–128 (hier bes. 119–127). Das letzte Kap. zu J. F. Mayer scheint wiederum für den Band geschrieben worden zu sein, nicht aber die Ausführungen auf S. 205f, die in folgendem Text ihre Parallele haben: J. A. S.: „Gottes ‚Bilderbücher'. Die Auslegung der Jona-Erzählung bei Luther und im Luthertum der Barockzeit", in: *Der problematische Prophet*. Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst, hg. v. J. A. Steiger u.a., Berlin / New York 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 118), 53–87 (hier bes. 68–70). Ob mit den genannten Aufsätzen alle Vorlagen für den Text der Jona-Monographie benannt sind, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Zweitens: Neben die formalen Defizite treten inhaltliche. So bringt die Vorbemerkung (9–11) nicht einmal ansatzweise Aufschluss über die Forschungsperspektive bzw. das methodische Instrumentarium der Einzeluntersuchungen. Zwar wird mit denkbar knappen Worten Gerhard Ebelings Programm der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift mit einer mediengeschichtlichen Perspektive in Zusammenhang gebracht; was sich dahinter aber konkret verbirgt, sprich: welcher konzeptuelle Zugriff für die Studie damit generiert wird, bleibt gänzlich im Dunkeln. Auch später findet sich kein einziger (Literatur-)Hinweis, was S. mit seinen wiederholten Bezugnahmen auf „Mediengeschichte" eigentlich verbindet. Die von ihm primär ausgewerteten Quellengruppen gehören jedenfalls zum gängigen Repertoire der Kirchengeschichtsschreibung, und die konventionelle auslegungsgeschichtliche Beschäftigung mit ihnen kreiert per se keine Mediengeschichte des biblischen Jona-Buches. Aus diesem Grund bleibt der im Untertitel der Publikation avisierte mediengeschichtliche Zugriff ein nur auf den ersten Blick wohlklingendes, beim genaueren Hinsehen aber inhaltsleeres Etikett.

Problematisch ist auch, dass in der Untersuchung weder die Auswahl der Texte und ihrer Autoren noch der Textgattungen begründet werden.

Einerseits fehlen unter den homiletischen Titeln wichtige Texte, wie z.B. die Jona-Predigten Georg Strigenitz' (1595); an seiner Stelle kommen Autoren der zweiten und dritten Reihe in den Blick. Warum? Andererseits werden für die nachlutherische Zeit keinerlei bibelwissenschaftliche Kommentare oder theologische Dissertationen analysiert, von katechetischen Texten, Tagebüchern, Briefen und anderen frömmigkeitsgeschichtlichen Zeugnissen ganz zu schweigen; lediglich auf künstlerische Verarbeitungen des Jona-Motivs wird gelegentlich geschaut. Stattdessen wird die Untersuchung ab Kap. III auf ausschließlich homiletische Texte eingeschränkt. Warum? Korrekt hätte der Untertitel des Bandes m. E. lauten müssen: „Zur Auslegungsgeschichte des Buches Jona bei Martin Luther, Johannes Calvin und in lutherischen Predigten bis 1700."

Einen weiterführenden Beitrag zur protestantischen Predigtgeschichte liefern die Einzeluntersuchungen trotzdem nicht. Fast gar nicht wird auf die zeitgenössischen Konstitutionsbedingungen der homiletischen Texte geschaut. Die untersuchten Predigten werden nicht als wirklich gehaltene Predigten, sondern nahezu ausschließlich als dogmatisch-theologische und literarische Texte wahrgenommen, wobei letzterer Aspekt auf die Frage nach ihrer „rhetorischen Machart" (Kapitelüberschrift S. 193) verengt wird. Hätte aber genau dieses Vorgehen nicht auch irgendwo reflektiert werden müssen? Die in der Tat predigtgeschichtlich relevante Frage nach den Techniken der „Verlebendigung und Vergleichzeitigung" (193) der biblischen Botschaft in der lutherisch-orthodoxen Predigt lässt sich m. E. keinesfalls dadurch beantworten, dass man stereotyp danach fragt, mit Hilfe welcher rhetorischer Figuren bestimmte theologisch-dogmatische Aussagen realisiert werden. Die wesentlich komplexeren zeitgenössischen Bedingungen, religiöse Wirklichkeiten im Medium der Predigt sichtbar, erlebbar, wahrnehmbar zu machen, mithin medial zu repräsentieren, hätten – wie bereits gesagt – methodisch reflektiert und v.a. sachlich weiter gefasst werden müssen.

Damit nicht genug: Ebenso unterbleibt die Begründung für die zeitliche Abgrenzung des Untersuchungszeitraums. Im Untertitel des Bandes wird die „Barockzeit" als solcher markiert. Diese endet im Verständnis des Vf.s offenbar an der Schwelle zum 18. Jh.

Eine von S. miterarbeitete Arbeitsbibliographie von insbes. frühneuzeitlichen Jona-Quellen (in: *Der problematische Prophet* [s. o.], 461–488) notiert hingegen zahlreiche Titel, die über diese Schwelle hinausgehen. An chronologisch vorletzter Stelle erscheint hier ein Band mit Jona-Predigten aus der Feder Johann Kaspar Lavaters (1773). Wenn sich der Vf. in seiner Untersuchung schon auf homiletische Quellen beschränken wollte, so hätte m. E. gerade dieser Predigtband die naheliegende Möglichkeit geboten, den kirchen- und theologie-

geschichtlich interessanten Bruch des 18. Jh.s mit der von Luther ausgehenden Auslegungstradition an einem prominenten Beispiel näher in den Blick zu nehmen und historisch zu analysieren. Statt diesbzgl. oder ähnlich gelagerter Ausführungen finden sich pauschal verurteilende Bemerkungen über eine „rationalistische" Bibelhermeneutik (149–151) im Gefolge Schleiermachers und Diltheys.

Auf der Basis eines unterschwelligen theologischen Gegenwartsinteresses regt der Vf. auch mehrfach eine Revitalisierung der typischen (typologischen) und allegorischen Bibelauslegung (mystischen Hermeneutik) an, womit er – seiner Profession nach Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchen- und Dogmengeschichte – auf Problemlagen in der Bibelexegese, der Systematischen und der Praktischen Theologie zielt, nicht aber auf Fragen der Kirchengeschichtswissenschaft. Für die genannten anderen theologischen Disziplinen mag S.s unhistorisches Plädoyer gleichwohl von herausforderndem Interesse sein. Allerdings leidet die Prägnanz seiner Argumentation erheblich darunter, dass die ausführliche theoretisch-methodische Grundlegung, in der der Vf. u.a. auf Johann Georg Hamanns Bibelinterpretation rekurriert (siehe J. A. S.: „Salomon Glassius' Hermeneutik" [s. o.], 383–392), in der Jona-Monographie weggelassen wurde. Nicht nur in diesem Fall ist der Leser mit den Originalarbeiten also besser bedient. Denn in diesen gelangt die systematisch- und/oder praktisch-theologische Perspektivierung der leitenden Forschungsinteressen klarer zur Darstellung als in den vorliegenden Selbstplagiaten, die nur in sekundärer oder tertiärer Absicht kirchen- und theologiehistorisch relevante Fragestellungen verfolgen.

Drittens: Ein Ärgernis der besonderen Art besteht darin, dass die dergestalt mangelhafte Monographie in der renommierten Reihe eines renommierten Verlages erschienen ist. Für diese Entscheidung zeichnet der Vf. der Studien verantwortlich. Denn als alleiniger Reihenhg. hat er seine Selbstplagiate hier ohne Prüfung durch eine zweite oder dritte Instanz unterbringen können. Dazu kommt: Weil für die vorliegende Publikation keine Druckkostenzuschüsse eingeworben werden konnten oder wollten, summiert sich die Kostenkalkulation des Verlages auf den für eine Studie mit Editionsanhang fast schon astronomischen Preis von € 498,–, bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung auf immer noch € 472,–. Vermutlich haben nicht wenige Bibliotheken vom Angebot des Preisnachlasses Gebrauch gemacht und sich vor Jahren zur Gesamtabnahme der Reihe verpflichtet. In diesem Fall haben sie im Vertrauen auf die Gewährleistung üblicher Qualitätsstandards dem Verlag einen Vertrauensvorschuss entgegengebracht – und sind darin nun getäuscht worden. Sowohl das Verhalten des Reihenhg.s, der bei der Manuskriptannahme in einem nicht offengelegten Interessenkonflikt agierte, als auch das des Verlages, der als finanzieller Profiteur der Publikation anzusehen ist, sind m. E. nicht in Ordnung.

Fazit: Das Jona-Buch S.s muss in summa der genannten drei Gründe als wissenschaftlich überflüssiges Machwerk bezeichnet werden. Wirklich ärgerlich ist, dass mutmaßlich zahlreiche Bibliotheken gezwungen waren, dem Verlag dafür viel Geld in die Kasse zu legen, Geld, das ihnen bei der Beschaffung wirklich wichtiger Literatur nun fehlt. Von Seiten des Verlages scheint mir eine Reaktion auf diesen unfairen Handel angebracht zu sein; man sollte dort erwägen, den Titel aus dem Verlagsprogramm zu nehmen und zukünftig nicht mehr zu bewerben. Und vom Vf. darf man erwarten, dass er die Praxis der systematischen Selbstplagiierung, die im Übrigen weit über seine Jona-Monographie hinausreicht, einstellt.

Leipzig Andres Straßberger

Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. Giancarlo Caronello. – Berlin: Duncker & Humblot 2012. (XXVIII) 652 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–428–13766–4

Dem „Outsider" Erik Peterson (1890–1960), wie Karl Barth ihn genannt hat (vgl. 18f, 81), wird seit gut zwei Jahrzehnten eine erhöhte Aufmerksamkeit unter evangelischen und katholischen Theologen in Deutschland und Italien zuteil. Signifikanter Ausdruck dafür ist die Tagung, die anlässlich seines 50. Todestages am 26. Oktober 2010 in Rom stattgefunden hat. Sie war hochkarätig besetzt und erfreute sich kirchlicherseits höchster Beachtung. Papst Benedikt XVI. gewährte den Konferenzteilnehmern eine Audienz und ging in seiner Ansprache (abgedruckt XXV–XXVIII) auch auf die Bedeutung ein, die P. für seine eigene theologische Entwicklung hatte: P.s „Theologische Traktate" (erschienen 1951) habe er „mit wachsender Begier gelesen" und sich „wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte" (XXVII). Ihn faszinierte die Verbindung von historisch-philologischer Erforschung von Texten mit der „Selbstüberschreitung des Buchstabens", die in Kontakt „mit dem lebendigen Gott" führt. „So habe ich an ihm wesentlich und tiefer gelernt, was eigentlich Theologie ist." (ebd.) Kardinal *Raffaele Farina* SDB, der damalige Kurator der Vatikanischen Apostolischen Bibliothek, war Schirmherr der Veranstaltung und steuert zu dem Band einen Beitrag zu P.s Beziehung zur *Vaticana* bei (3–19). Kardinal *Karl Lehmann* eröffnete das Symposion mit einer kleinen Einführung in Leben und Werk P.s und seine Bedeutung „für die Kirche von morgen" (21–33). Das Geleitwort zum Tagungsband stammt von *Christoph Markschies* (XI–XVII). Dem Organisator der Tagung und Hg. des Bandes, *Giancarlo Caronello*, gebührt mehr als der übliche Dank für eine gelungene Tagung und einen hochinteressanten Tagungsband.

Der Inhalt des Bandes ist – nach einem einführenden Teil zu Erik Peterson, ein Outsider? (1–50) – zu fünf thematischen Gruppen geordnet: Theologie, Dogma und Kirche (51–181), Theologie, Schrift und Tradition (183–296), Frühkirche, Judentum und Gnosis (297–435), Liturgische Theologie und Liturgiegeschichte (437–554), Zur Frage der politischen Theologie (555–632). Die insgesamt 30 Beiträge liefern ausgesprochen interessante Einblicke in das komplexe Denken P.s. Sie können hier natürlich nicht im Detail besprochen werden, ein paar Hinweise auf einige ausgewählte Aufsätze mögen daher für das Ganze stehen:

Barbara Nichtweiß, die mit ihrer monumentalen Monographie über P. von 1992 die P.-Renaissance der letzten beiden Jahrzehnte maßgeblich beeinflusste, führt in „Vier Miniaturen" in das Denken P.s ein (53–86). Auf der Basis der nunmehr publizierten Manuskripte im Nachlass P.s ist der Aufsatz ein wirklich schöner Versuch, zum theologischen Gehalt in P.s Texten vorzudringen, und er zeigt die Tiefsinnigkeit dieses Gelehrten. Zwei Aspekte seien hervorgehoben: Im Anschluss an die *Regula Benedicti* galt P. die Gabe der Unterscheidung (*discretio*, durchaus mit dem Beiklang von ‚Diskretion') als „die wichtigste geistige Funktion", wie er 1954 in sein Tagebuch notierte. „Kaum etwas konnte Peterson mehr aufbringen, als wenn er bei theologischen Erörterungen seiner Kollegen den Eindruck hatte, dass dort mit unterschiedlichen Gegebenheiten, Sachverhalten, Begriffen und Kategorien wie mit ‚chemischen Substanzen' umgegangen wird, die man beliebig miteinander kombinieren und synthetisieren kann." (71) Ständig insistierte P. daher auf einer genauen Analyse und Unterscheidung der verwendeten Kategorien und Begriffe. In seinen eigenen Arbeiten hat er dieses Verfahren mit Nachdruck umgesetzt, seine Schriften enthalten bisweilen „ganze Kaskaden von Unterscheidungsversuchen" (ebd.). Eng damit zusammen hängen P.s „jahrelange Bemühungen, die Bedeutung der Sprache für die Theologie zu verstehen" (77). Seine Einsicht, dass „alle Gegenstände der Erkenntnis [...] sprachlich vermittelt begegnen" (78), schlug sich in den zahlreichen „begriffsgeschichtlichen Untersuchungen seiner eigenen historischen Arbeiten" (ebd.) nieder. Theologie wird dadurch „nicht einfacher, sondern schwieriger" (77). Nichtweiß regt zu Recht an, dass die theologische Sprachkritik im Werk P.s ein lohnendes Sujet für eine Arbeit über sein theologisches Denken sein könnte (78).

Thomas Söding beschreibt in seinem Beitrag P. als „Ausnahme-Exegeten" (185–210), was im Sinne von Nonkonformismus gemeint ist (vgl. 190). Er zeigt die große Spannweite von P.s exegetischer Arbeitsweise, in der Exegese mit Religionsgeschichte, Patristik und Dogmatik kombiniert ist, was nicht zuletzt für die gegenwärtige Situation der Exegese und ihren Bezug zur Theologie insgesamt von Bedeutung ist. – Für den Historiker des Frühchristentums ertragreich sind die Beiträge im Abschnitt über Frühkirche, Judentum und Gnosis: „Richtungweisend" (325) wie so viele Arbeiten P.s waren seine Forschungen zum Judenchristentum, wie *Jörg Frey* in einem Beitrag dazu zeigt (299–327). P. hat dem Judenchristentum „sehr viel mehr Bedeutung und Einfluss auf die Tradition und das Leben der Kirche zugestanden als seine liberal-protestantischen und vorkonziliar-katholischen Zeitgenossen, die aus je unterschiedlichen Gründen zum Jüdischen in Distanz verharrten" (324). Das gilt für „seine Hinweise auf den nachhaltigen jüdischen Einfluss auf die frühchristliche Liturgie, die (zumindest partiell) jüdischen Wurzeln der christlichen Askese und die theologische Bedeutung der realistischen jüdischen Eschatologie" (324f). Trotz seiner Hochschätzung des Judenchristentums zeigt sich hier allerdings auch eine Grenze seines Arbeitens: P. verfolgte in dem „Anliegen, den *einen* Ausgangspunkt der Kirche, ja das *eine* Zentrum fest zu benennen" (318), nämlich Jerusalem, klar ein ekklesiologisch-dogmatisches Interesse. Gegen die Annahme einer „Diversität der Ursprünge" (ebd.), v.a. aber gegen das von Paulus vermittelte Bild der Urkirche folgte er damit eindeutig der Perspektive der lukanischen Darstellung. Dabei hatte P. auch eine kirchenpolitische Abzweckung im Auge: „Es geht um die Antithese zu der den liberalen Protestantismus bestimmenden, von Rudolph Sohm programmatisch formulierten Ablehnung der Legitimität des Kirchenrechts und gegen die verbreitete, in der Regel von Paulus her begründete Annahme eines gänzlich charismatischen Charakters der frühen christlichen Gemeinden." (319) In diesem Kontext kam P. auch zu Aussagen über das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum – das Judenchristentum als vergangenes Phänomen einer bestimmten Epoche der Heilsgeschichte, nämlich der ersten Jahrzehnte des Christentums bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, ein Phänomen, das danach für P. keine legitime Möglichkeit von Christentum mehr ist (322) –, die damals zwar die Bedeutung der judenchristlichen Anfänge des Christentums und ihrer Einflüsse auf die weitere Geschichte der Kirche ins Be-

wusstsein hoben, letztlich aber „historisch wie auch ‚israeltheologisch' defizient" bleiben, weil sie der Wirklichkeit judenchristlichen Lebens in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirchengeschichte nicht gerecht werden (323). Diesem schwierigen Thema sind weitere Beiträge von *Gerard Rouwhorst*, *Guiseppe Visonà* und *Andrea Nicolotti* gewidmet (475–554). – Für die Origenesforschung relevant ist der Beitrag von *Adele Monaci Castagno* zu einem unveröffentlichten Text P.s über Origenes (401–416), nämlich die Einleitung zu seiner nicht erschienenen Übersetzung der *Exhortatio ad martyrium* (aus dem Nachlass abgedruckt 413–415). Origenes wird darin als Asket und Mystiker vorgestellt (412), und das (in einer Vorlesung) zwei Jahre vor dem Buch von Walther Völker über das Vollkommenheitsideal des Origenes von 1931, das eine Wende in der bis dahin rein systematisch ausgerichteten Origenesdeutung markiert. P. sprach „bewundernd von der ‚unglaublichen Feinheit' der Exegese des Origenes" und lud seine Studenten dazu ein, die „Scholien zu den Psalmen" zu lesen, „um die mystische Glut und die innere Ergriffenheit von Origenes zu verspüren" (404). – Aus dem Abschnitt über die Politische Theologie sei auf den Aufsatz von *Michele Nicoletti* hingewiesen (557–580), der überzeugend herausarbeitet, dass sowohl P. als auch Carl Schmitt einer extremen Position zuneigten (579: „Modellen, die ein gewisses theokratisches Risiko mit sich bringen"), die mit der Grundidee des liberalen, säkularen Staates nichts anfangen konnte. Wie katastrophal P. in dieser Hinsicht freilich auch missdeutet werden kann, führt *Christoph Schmidt* anhand der Verzeichnung seiner Position durch Giorgio Agamben vor Augen (609–632). Agamben unterstellt P., „dass er in Wahrheit ein politischer Eschatologe des nationalsozialistischen Dritten Reiches und der Judenvernichtung in Auschwitz ist" (618), was Schmidt als eine auf absurde Weise konstruierte, „böswillige Unterstellung" kritisiert, „die sich offenbar dem klassisch-modernen ‚antikatholischen Affekt' verdankt" (630).

Aus diesen wenigen Streiflichtern mag die Reichhaltigkeit dieses Bandes aufleuchten, dessen vielfältigen Beiträgen viele Leserinnen und Leser zu wünschen sind!

Münster Alfons Fürst

Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile, hg. v. Joseph Famerée. – Paris: Cerf 2012. 320 S. (Unam Sanctam. Nouvelle série), kt € 25,00 ISBN: 978–2–204–09700–0

Einer anspruchsvollen und vielversprechenden Aufgabe haben sich die Autorinnen und Autoren dieses Bandes unterzogen, indem sie die zuerst von dem US-amerikanischen Jesuiten John W. O'Malley verwendete Kategorie des „Stils" als Eigenart des II. Vatikanums und Zugang zu diesem bedenken. Dass dies auf einer Tagung des erprobten internationalen Forscherteams der Universitäten Leuven, Louvain-la-Neuve, Québec, Institut Catholique de Paris sowie Centre Sèvres Paris erfolgte, schreibt die einzelnen Beiträge in einen größeren dialogischen Zusammenhang ein, was auch diverse kohärenzstiftende gegenseitige Bezugnahmen in den durchaus verschieden gelagerten Zugängen zum Thema bezeugen.

In drei Teilen widmen sich die Beiträge dem „Stil" in ethischer, ekklesiologischer und fundamentaltheologischer Akzentuierung. *Guy Jobin* (Québec) unterzieht die Überlegungen O'Malleys einer kritischen Würdigung. Mit ihrem von der Rhetorik herkommenden Zugriff könnten diese falsche Alternativen wie diejenige zwischen Buchstabe und Geist des Konzils überwinden (15), wobei es nicht nur einen einzigen Stil des Konzils gebe. Der „hybride Stil" (25) von GS etwa konnte nach dem Konzil in ganz unterschiedlicher Weise fortgeführt werden, wie J. anhand eines gemeinsamen Wortes der kanadischen Bischöfe zu einem Gesetzgebungsprozess einerseits und der „Note der Glaubenskongregation zu einigen Fragen über das Verhalten von Katholiken in der Politik" (2003) andererseits zeigt, wobei letztere zu jenem Vokabular und literarischen Genre zurückkehre, von denen sich GS abgewandt habe (31). J. verweist freilich auf die Grundsatzfrage, welche Art von Veränderungen der Stil des Konzils nach dessen Ende zwangsläufig erfahren musste, kann doch „nur das II. Vatikanum wie das II. Vatikanum sprechen" (34). In der Frage nach einem Stil christlicher Ethik stellt *Éric Gaziaux* (Louvain-la-Neuve) das Fehlen eines explizit moraltheologischen Textes des Konzils fest, während in dessen Rezeption gleichwohl gerade moraltheologische Fragen umstritten waren (38). Nachdem er mit Christoph Theobald in einer fehlenden Verbindung zwischen DV und GS eine Schwierigkeit ausgemacht hat, unterzieht er nachkonziliare moraltheologische Diskussionen einer Relecture mit dem Ziel ebenjener Verbindung von Offenbarung und Ethik, die er vom Stil des Konzils her als zentral ansieht. *Walter Leschs* (Louvain-la-Neuve) erfrischender Beitrag über einen „profanen Stil für eine christliche Ethik" lotet die Schwierigkeiten und Chancen des Kirche-Welt-Verhältnisses aus, wobei er dies vor dem Horizont des Atheismus und der Heilsfrage tut, was allein schon seinen Beitrag lesens- und bedenkenswert macht. *Dominique Barnérias* (Paris/Sartrouville) eröffnet die Reihe der ekklesiologischen Beiträge mit der Frage nach der „Pfarrei als Stil", wobei er auf die Ergebnisse seiner unlängst veröffentlichten, äußerst anregenden Diss. zurückgreifen kann, die vor dem Hintergrund der zahlreichen nach dem Konzil in Frankreich abgehaltenen Diözesansynoden die nach wie vor kaum verzichtbare Rolle der Pfarrei reflektiert. Den von ihm dabei ausgemachten „neuen pfarreilichen Stil" weist er als eine Rezeption und Aneignung des II. Vatikanums aus (93), wobei dabei den Pfarreien gerade angesichts jener, die „nicht da" (92) sind, die Rolle eines kirchlichen „Laboratoriums" (ebd.) zukomme. Der Ekklesiologe *Laurent Villemin* (Institut Catholique de Paris) untersucht die Eignung des Begriffes des „Stiles" für seine Disziplin mittels eines Vergleichs der Fundamentaltheologie Christoph Theobalds mit der Ansprache Papst Benedikts XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005. Er folgert u.a., dass eine „kanonische" wie eine „historisch-kritische" Lektüre des Konzils ihre Berechtigung haben, die Frage nach ihrer wechselseitigen Verschränkung aber letztlich über die Ekklesiologie hinaus in die Frage nach der Offenbarung und der Wahrheit hineinführe (106). *Gilles Routhier* (Québec) entfaltet von den bischöflichen Anliegen und Eingaben während des II. Vatikanums her einen veritablen Bischofsspiegel, wenn er für den „évêque de Vatican II" folgende Charakteristika ausmacht: Verkündigung des Evangeliums, Ernstnehmen des Adressaten, Dialog und Eingehen auf die Fragen der Zeit, kollegialer und synodaler Leitungsstil sowie einfacher Lebensstil (hier 120f). Im Vergleich dazu macht er in verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten wie auch in der exemplarisch herangezogenen Bischofssynode von 2001 Veränderungen aus. *Joseph Famerée* (Louvain-la-Neuve) hat seit seiner Diss. über Yves Congar mehrfach unter Beweis gestellt, wie lohnend die Relecture scheinbar bekannter Texte sein kann. Seine Analyse der Texte des II. Vatikanums, die dessen ekklesiologischen Stil zum Ausdruck bringen, ist in sich ebenso aufschlussreich wie im Vergleich mit den Dokumenten der Glaubenskongregation „Communionis notio" und „Dominus Iesus". Wenn er in diesen einen Bruch mit dem Stil des II. Vatikanums ausmacht (148), so kann man zwar die Frage stellen, inwiefern ein solcher zumindest partiell durch die Verschiedenartigkeit der Aufgaben zu erklären ist, denen sich die jeweiligen Texte stellen. Insofern dieser Bruch nach F. aber auch grundlegende ekklesiologische Errungenschaften des Konzils betrifft, habe es „etwas Pikantes" (ebd.), wenn sich der einstige Präfekt der Glaubenskongregation nach seiner Wahl zum Papst in seiner bereits von Villemin analysierten Rede vom 22. Dezember 2005 gegen eine Hermeneutik des Bruchs wende. Mit dem Beitrag von *Peter De Mey* (Leuven) kommen nichtkatholische Stimmen in den Blick, wobei der hier leitende Begriff „ökumenischer Stil" vom Bischof von Brügge, Emiel-Jozef de Smedt, bereits in die konziliare Debatte eingebracht wurde (149 Anm. 3). Dieser Stil bestand, wie De Mey anhand unveröffentlichten archivarischen Materials eindrücklich zeigt, nicht zuletzt darin, die nichtkatholischen Beobachter überhaupt erst einmal zu Wort kommen zu lassen und sodann auf ihre Intentionen und Anregungen auch zu hören. *Arnaud Join-Lambert* (Louvain-la-Neuve) analysiert mit den von den zahlreichen nachkonziliaren französischen Diözesansynoden verabschiedeten Dokumenten ein recht heterogenes Textcorpus an der Schnittstelle von Konzilsrezeption und kirchlichem Leben vor Ort. Insofern die diesbzgl. Bestimmungen des CIC von 1917 nach dem Konzil nicht mehr einfach greifen konnten bzw. sich die Frage nach dem Zusammenspiel theologischer und spiritueller, pastoraler und kirchenrechtlicher Aspekte neu stellte, erklärt sich eine relative Neuartigkeit dieser Diözesansynoden und des dahinterstehenden, freilich vielgestaltigen „ekklesiologischen Stils" (207ff), der übrigens stark vom jeweiligen Bischof abhänge (221). *François Nault* (Québec) gelingt mit seinem Beitrag „Comment améliorer un document raté?" einmal mehr eine originelle Verschränkung literaturwissenschaftlicher (Pierre Bayard) und theologischer (Paul Beauchamp) Perspektiven. Ausgehend von der Kritik Beauchamps aus dem Jahre 1987 am „Stil" der Konzilsdokumente geht er am Beispiel von DV u.a. der unausgesprochenen (und darum problematischen) Neuheit des Stils der Konzilsdokumente (245) nach, aber auch der Angst als Dimension der Konzils- und auch der Bibelauslegung (246). Der Beitrag von *Olivier Riaudel* (Louvain-la-Neuve) schließt sich mit der Vermutung an, dass DV der Frage nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt habe, wie sich das Wort Gottes zum Buchstaben der Bibel verhalte (248, 261), was konstruktiv-kritische Anfragen nicht nur an die Offenbarungskonstitution, sondern an das christliche Offenbarungsverständnis überhaupt mit sich bringt. Erhellend ist dabei u.a., wie er zugleich von Hegel und Derrida her Chancen und Grenzen des Verständnisses der „Selbstoffenbarung" (257ff) auslotet. Auch in *Christoph Theobalds* Beitrag nimmt DV eine Schlüsselrolle ein. Der deutsch-französische, am Pariser Centre Sèvres lehrende Vf. einer fundamentaltheologischen Grundlegung des „christianisme comme style" vergleicht die Stil-Definition O'Malleys mit der These Peter Hünermanns, wonach die Texte des Konzils im Sinne einer Verfassung zu verstehen seien, und schlägt angesichts seiner Kritikpunkte an beiden Modellen sowie mit Blick auf Implikationen einiger das Konzil rezipierender Texte die von ihm bereits andernorts entfaltete „Pastoralität" als Verständnis- und Deutungskategorie des Konzils und seines Anspruchs an die gegenwärtige Kirche und Theologie vor. Die abschließenden Überlegungen von *Benoît Bourgine* (Louvain-la-Neuve) fassen in großer Dichte einerseits zentrale Aspekte der Beiträge zusammen und weiten mit einer Analyse von DiH andererseits den Blick noch einmal.

Mit der Kategorie des Stils liegt ein perspektiveneröffnendes Verständnis- und Auslegungsinstrument vor, das dem II. Vatikanum in hohem Maße entsprechen kann. Es gilt hier freilich wie bei allen Kategorien dieser Art, dass eine – gerade auch im Blick auf eine Vermittlung des Konzils jenseits der Kreise von Spezialisten – notwendige Synthetisierung nicht gegen eine Differenzierung ausgespielt werden darf, die angesichts der Vielfalt an Implikationen ebenso notwendig ist. Inhaltlich zeigt sich in den Beiträgen z.T. implizit, oft aber auch explizit, dass sich Kirche und Theologie nach dem II. Vatikanum weniger denn je in erster Linie sich selbst widmen dürfen, sondern – in der Sache entsprechenden „Stilen" – dem Verständnis der Offen-

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2011/2012

Beilage zum

109. Jahrgang 2013

Dissertationen im akademischen Jahr 2011/2012 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Enxing, Julia: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (Klaus Müller / Andreas Uwe Müller)

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Eine biographisch-vergleichende Studie zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Erhard – Joseph Schnitzer (Hubert Wolf / Klaus Müller)

Suermann, Thomas: Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen, betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen (Udo Schmälzle / Thomas Schüller)

Dissertationen im akademischen Jahr 2011/2012

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Helms, Dominik: Konfliktfelder der Diaspora und der Löwengrube. Zur Eigenart der Erzählung von Daniel in der Löwengrube in der hebräischen Bibel und der Septuaginta (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Inst. f. Kath. Theol. der Fak. Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Machingura, Francis: An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe (Joachim Kügler / Ursula Rapp [Feldkirch])

Mwandayi, Canisius: Death and After-Life Rituals in the Eyes of the Shona. Dialogue with Shona Customs in the Quest for Authentic Inculturation (Joachim Kügler / Thomas Bargatzky [Bayreuth])

Owono, Jacques Fulbert: Une étude exegético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun (Joachim Kügler / Elisio Macamo [Bayreuth])

Vengeyi, Obvious: Aluta Continua. Biblical Hermeneutics of Liberation. Engaging Slavery Texts in the Bible in the Struggle against Exploitation of Domestic Workers in Zimbabwe (Joachim Kügler / Susanne Talabardon)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Kratzert, Lucius: Theologie im Kontext. Zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt)

Müller-Schmid, Peter: Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie (Reinhold Bernhardt / Georg Pfleiderer)

Sankieme Lusanga, Ange: De la migration dans l'Union Européenne et en Suisse. Perspectives éthiques et juridiques basées sur les valeurs de la justice (Christoph Stückelberger / Georg Pfleiderer)

Sarnecki, Miriam Kerstin: Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens – ein Pionierprojekt postkolonialer Akkulturation. Die Situation des liberalen deutschen Judentums in der ausgehenden Weimarer Republik (eine Analyse der C.V.-Zeitung) (Alfred Bodenheimer / Erik Petry)

Freiherr von Ungern-Sternberg, Wolfgang Rudolf Alexander Leo: Horizonte von Heil und Heilung mit dem Beispiel der Beelzebul-Kontroverse (Ekkehard W. Stegemann / Peter Wick [Bochum])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Hasselhorn, Benjamin: Politische Theologie Wilhelms II. (Notger Slenczka / Dorothea Wendebourg)

Rosenfeld, Elisabeth: Johannes Bugenhagen und die Ausbildung des evangelischen kirchlichen Amtes sowie der Form seiner Übertragung in den von ihm reformierten Städten und Territorien (Dorothea Wendebourg / Christoph Markschies)

Roy, Lena-Katharina: Demenz – eine praktisch-theologische Herausforderung. Perspektiven für die Konzeption eines theologischen Demenzparadigmas und poimenische Konsequenzen (Rolf Schieder / Wilhelm Gräb)

Schönwitz, Jürgen: Religion – Identität – Bildung. Untersuchungen zur Theorie und Praxis einer religiösen Selbstbildung (Wilhelm Gräb / Rolf Schieder)

Charbonnier, Lars: Praktische Theologie und die Erforschung religiöser Kommunikation. Eine empirisch-qualitative Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter (Wilhelm Gräb / Rolf Schieder)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Knoepffler, Nikolaus Johannes: „Ehrfurcht vor der menschlichen Würde". Die Frage nach dem Beginn der menschlichen Person und eine Bewertung damit verbundener bioethischer Konfliktfälle im Dialog mit der Instruktion der Glaubenskongregation „Dignitas Personae" (Angela Berlis / Wolfgang Lienemann / Hartmut Kreß [Bonn] / Andreas Krebs)

Tschanz, Karin: Hoffnungsorientierte systemische Seelsorgepraxis. Die Erschliessung zentraler Ansätze der Familientherapie Virginia Satirs für die systemische Seelsorge (Christoph Morgenthaler / Maurice Baumann / Ralph Kunz [Zürich])

Fak. f. Geschichtswissenschaft, Philosophie u. Theol. der Univ. Bielefeld, Abt. Theol.

Apel, Matthias: Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu (Willibald Bösen / Detlev Dormeyer [Dortmund])

Kim, Man Joon: Die Einflüsse des Schamanismus und Qi-Konzepts auf das Verständnis über die Wirkung des Heiligen Geistes in der koreanischen Kirche bzw. Theologie: Die ganzheitliche Pneumatologie als neue Perspektive für das koreanische Christentum (Heinrich Schäfer / Heinz Streib)

Litz, Julia: Das Evangelium Jesu Christi als Maxime – religiöse und kirchliche Motive im Frühstwerk Heinrich Bölls (Willibald Bösen / Norbert Mette [Dortmund])

Sunwoo, Chun: Ethik im Galaterbrief. Ein Beitrag zur „impliziten Ethik" des Paulus (Ulrich Zimmermann / Thomas Witulski)

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Ezea, Matthew: The ILO's concept of „Decent Work" in the Light of the Social Teachings of the Church and its Relevance to Nigeria. (Joachim Wiemeyer / Christof Breitsameter)

Nüllmann, Heiko: Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog (Markus Knapp / Christian Tapp)

Hegger, Susanne: Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar (Markus Knapp / Hermann Pottmeyer)

Ev.-Theol. Fak.

Bataringaya, Pascal: Konfliktbewältigung im afrikanischen Kontext: Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers (Traugott Jähnichen / Heinrich Bedford-Strohm)

Choi, Young Jae: Die Reflexion der Seligkeit. Der Psalmenkommentar des Paracelsus (Ute Gause / Katharina Greschat)

Ernsting, Heike: Salbungsgottesdienst in der Volkskirche. Praktisch-theologische Perspektiven (Isolde Karle / Franz-Heinrich Beyer / Günter Thomas)

Huppert, Ruth: Israel steht auf. Eine Studie zu Bedeutung und Funktion von Ez 37,1–14 im Buch Ezechiel (Jürgen Ebach / Beate Ego)

Jung, Matthias: Entgrenzung und Begrenzung von Arbeit (Traugott Jähnichen / Günter Thomas)

Lee, Il-Rye: Der Streit um das Gottesbild der leidenden Israeliten. Monotheismus und Theodizeefrage in ausgewählten Klagepsalmen des Einzelnen (Klara Butting / Beate Ego)

Lee, Don-Young: Der dreieinige Gott und seine Gesellschaft (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Dockter, Hanno: Klerikerkritik im antiken Christentum (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Fernandes, Salvador: God is my Rock. An Exegetico-Theological Analysis of the Rock-Metaphor in the Psalter (Ulrich Berges / Frank-Lothar Hossfeld)

Geng, Franz: Eine kontextuelle Erlösungslehre für das heutige China (Hans Waldenfels / Claude Ozankom)

Matuschek, Dominik: Konkrete Dogmatik – Die Mariologie Karl Rahners (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches – Konzept und Vorbilder (Georg Schöllgen / Albert Gerhards)

Okoh, Michael: Fostering Christian Faith in Schools and Christian Communities through Igbo Traditional Values (Reinhold Boschki / Claude Ozankom)

Poirel, Ralph: Die Idee des lebendigen Gottes – Franz Xaver Dieringers (1811–1876) christozentrische Offenbarungstheologie (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Zhao, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.) (Gisela Muschiol / Martin Üffing SVD [St. Augustin])

Ev.-Theol. Fak.

Grub, Udo: Evangelische Spuren im katholischen Gotteslob (Michael Meyer-Blanck / Albert Gerhards)

Ko, Yousik: Übertragung und Gegenübertragung bei Joachim Scharfenberg. Zur Rezeption einer Psychoanalysekonzeption in der Seelsorgetheorie des 20. Jahrhunderts (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

Heinemann, Stefan: Interkulturalität. Überlegungen zu einer aktuellen Herausforderung kirchlichen und diakonischen Handelns (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Sem. f. Ev. Theol. u. Religionspädagogik der Fak. f. Geistes- und Erziehungswiss. der TU Braunschweig

Tesch, Katja: „Lasse die Rede der Weisen nicht unberücksichtigt" (Sir 8,8a). Konzepte weisheitlichen Lehrens im Sirachbuch und ihre Relevanz für heutiges Lernen im Religionsunterricht (Jürgen Wehnert / Gottfried Orth)

Fak. f. Humanwiss. und Theol. der TU Dortmund

Doért, Friedel: Carl Sonnenschein – Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist in einer kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation (Norbert Mette / Wilhelm Damberg)

Förg, Florian: Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (Thomas Pola / Rainer Riesner)

Graf, Ekkehard: Durch Leiden geprägt – Die gegenwärtigen Leidenserfahrungen der indischen Nathanja-Kirche mit einem Blick auf die paulinischen Gemeinden (Rainer Riesner / Thomas Pola)

Hermann, Hans-Jürgen: Das Kursbuch Religion im Kontext öffentlicher und fachlicher Diskurse zwischen 1970 und 2010 (Gerhard Büttner / Michael Basse)

Rehfeld, Emmanuel: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir". Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Apostels Paulus – ein Versuch (Rainer Riesner / Ernstpeter Maurer)

Schnepper, Arndt Elmar: Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen (Gerhard Büttner / Rainer Riesner)

Thomsen, Arne: Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrrevier. Entwicklungen und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg (Norbert Mette / Wilhelm Damberg)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Kathstede, Georg: Liturgia caelestis. Trosterfahrung durch himmlische Liturgie. Eine exegetische Untersuchung der himmlischen Liturgie in der Offenbarung des Johannes unter besonderer Berücksichtigung der Lieder (Markus Tiwald / Hubertus Lutterbach)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Blumberg, Anselm: Das spiritale signaculum im Spiegel der Werke des Ambrosius von Mailand (Johannes Hofmann / Jürgen Bärsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Hermann, Markus-Liborius: „Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs. Schriftauslegung in Spannungsfeldern (Claus-Peter März / Nobert Clemens Baumgart)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Dietz, Martin Timóteo: De libertate et servitute spiritus: Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat (Wolfgang Schoberth / Berndt Hamm)

Luther, Susanne: Sprachethik im Neuen Testament. Analyse eines frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief (Oda Wischmeyer / Lukas Bormann / Loren Theo Stuckenbruck [Princeton])

Pavlović, Irena: Religion, Gewalt und Medien: (De-)eskalierende Kriegskommunikation der Kirchenpresse der Serbisch-Orthodoxen Kirche in den postjugoslawischen Kriegen (1991/92–95) (Johanna Haberer / Thomas Bremer [Münster] / Hacik Rafi Gazer)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

Du, Jingnong: Suizidalität und Depressivität von Frauen in China. Feldforschung und Entwurf einer interdisziplinär verantworteten Seelsorge (Klaus Kießling / Michael Sievernich SJ)

Hark, Norbert: Auf das Wort hören und danach handeln. Hermeneutische Maßstäbe für eine exegetisch verantwortete Pastoraltheologie (Klaus Kießling / Medard Kehl SJ)

Ortmans, Birgitta: Sportexerzitien und/oder Wellness? (Klaus Kießling / Michael Sievernich SJ)

Pirker, Viera: Identität als Leitbegriff zeitsensibler Pastoralpsychologie (Klaus Kießling / Bernhard Emunds)

Rapu, Samuel: Alleviating Poverty in Nigeria through the Improvement of the Labour Conditions in the Informal Economy. A Social-ethical Enquiry (Bernhard Emunds / Josef Schuster SJ)

Schmerbauch, Maik: Die Seelsorge für die deutschen Katholiken in der polnischen Diözese Kattowitz und die Bedeutung des deutschen Diözesanblattes „Der Sonntagsbote" in den Jahren 1925–1939/41 (Rainer Berndt SJ / Claus Arnold [Goethe-Universität, Frankfurt])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.
FB Kath. Theol.

Essono, Aloyse Kisito Patrice: L'oeuvre des Pallottins allemands au Cameroun 1890–1916. Comment les missionaires annoncent l'Évangile (Claus Arnold / Matthias Kloft)

Glaser-Kissenberth, Christina: Theologische Hermeneutik als Therapeutik. Eugen Drewermanns religiös-christliche ‚Utopie' (Siegfried Wiedenhofer / Wolfgang Gantke)

Stens, Oliver: Der vertonte Tod. Eine praktisch-theologische Untersuchung der Kantaten Johann Sebastian Bachs zum Thema Tod und Sterben (Thomas Schreijäck / Leo Karrer [Fribourg])

Tucho, Nega Chekwaka: The Role of Religious Epistemology in Inter-Religious Dialogue (Thomas M. Schmidt / Siegfried Wiedenhofer)

FB Ev. Theol.

Meyer, Peter: Das erfahrene Wort: Predigt als Sprachgeschehen gelebt-religiöser Praxis. Empirisch-theologische Beiträge zur Sprach- und Religionsanalyse auf Basis komparativer Feldforschung in Deutschland und in den USA (Hans-Günther Heimbrock / Christoph Müller [Bern])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Andruschack, Sonja: Blaue Engel im Unternehmergewand? Eine empirische Untersuchung zu den Motiven freiwilliger Umweltschutzmaßnahmen auf der Grundlage einer umweltethischen Reflektion (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Baltes, Dominik: Gesundheit ohne Heil? Zum neueren Gesundheitsdiskurs in den Humanwissenschaften, der Philosophie und der Theologie (Eberhard Schockenhoff / Klaus Baumann)

Harerimana, Grégoire: Pastoral in der sich wandelnden Gesellschaft Afrikas. Neuevangelisierung als tragende Kraft der Entwicklung in Burundi (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Feger, Ulrich: Moral de actitudes. Theologische Ethik für Arm und Reich. Eine autonom fundierte Befreiungsethik von Marciano Vidal (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Karl, Siegfried: ratio und affectus. Zum Verhältnis von Vernunft und Affekt in den Orationes sive Mediationes und im Proslogion Anselms von Canterbury (1033/4–1109) (Markus Enders / Peter Walter)

Malyga, Maciej: Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delps (Magnus Striet / Peter Walter)

Nebel, Daniela: Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie (Magnus Striet / Bernhard Casper)

Nimenya, Eugéne: Die politische Dimension des Heils. Kirchlicher Einsatz für den Menschen in der politischen Gemeinschaft, unter besonderer Berücksichtigung von Burundi (Peter Walter / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Nworie, Polycarp Chibueze: The Response of the Igbo Man to the Eucharistic Injunction, 'Do this in Memory of me', a relevant Gospel to the Post Modern Era of Individualism (Helmut Hoping / Peter Walter)

Weber, Stephan: Warum greift der gute Gott nicht ein? Die Allmacht Gottes in zeitgenössischen theologischen Ansätzen und das Problem des malum naturale (Helmut Hoping / Peter Walter)

Inst. f. Ev. u. Kath. Theol. der Pädagogischen Hochschule Freiburg

Müller, Peter: Elementarreligiöse Bildung und Erziehung am Bayrischen Untermain (Bernd Feininger / Herrmann Josef Riedl)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Buchegger, Jürg: Johan Bouman – Grammatik einer theologischen Existenz coram Islamo (Barbara Hallensleben / Felix Körner [Rom])

Ebneter, Thomas: Eschatologie im Horizont zeitgenössischer Geschichtsphilosophie (Barbara Hallensleben / Carmelo Dotolo [Rom])

Schwyter, Christoph: Die theologische Grundlegung der sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche im europäischen Einigungsprozess seit 1989 auf der Basis offizieller Publikationen (Barbara Hallensleben / Georgij Roj [Minsk/Weißrussland])

Slaters, Jennifer: Christian Identity Characteristics in Paul's Letter to the Members of the Jesus-Movement in Galatia: A Galatian Contribution towards Shaping a Diastratically Variated South African Society (Benedict Vivano / François-Xavier Amherdt)

Souate Bolly, Pierre: La femme Bu Treta (Mère-vie), agent d'humanisation dans l'Eglise et la société. Le cas de la femme Guro d'Oume (Côte d'Ivoire) (François-Xavier Amherdt / Jean-Sinsin Bayo [Abidjan/Elfenbeinküste])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Dietzel, Stefan: Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus. Die „Christliche Ethik" im Kontext ihrer Zeit (Thomas Kaufmann / Reiner Anselm)

Jain, Eva: Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann / Annette Steudel)

Samuel, Harald: Von Priestern zum Patriarchen: Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Levi und den Leviten in der Literatur des Zweiten Tempels (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Kogler, Nina: Geschlechter-Geschichte der Katholischen Aktion im Austrofaschismus. Diskurse – Strukturen – Relationen (Michaela Sohn-Kronthaler / Anita Prettenthaler-Ziegerhofer)

Wrann, Gerhild Genoveva: Megaphon-Uni. Bildung für Menschen in sozial schwierigen Lebenslagen (Leopold Neuhold / Wolfgang Weirer)

Hasenhütl, Franz: Die Domkapitel in Österreich nach dem CIC/1983. Statutenreform und aktuelle Rechtsgestalt (Johann Hirnsperger / Bernhard Körner)

Harb, Gertraud: Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Q 17,20–37 (Christoph Heil / Gerd Häfner [München])

Fodor, Janos: Modernes Management als Grundlage der erfolgreichen Diakonietätigkeit. Konzepte und Entwicklungsschritte für den Aufbau der Notfallseelsorge in Ungarn (Rainer Bucher / Leopold Neuhold)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Ligniez, Annina: Das Wittenbergische Zion. Die Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten (Jörg Ulrich / Anne M. Steinmeier)

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Berndt, Lennart: St. Nikolai als lebendiger liturgischer Raum. Eine Untersuchung der Wechselbeziehungen von Kirchenbau und liturgisch-kybernetischen Konzeptionen in der Kieler Nikolaikirche zwischen den Jahren 1945 und 2006 (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann)

Meyer, Ralf: Apostaten der Natur. Die Differenzanthropologie Helmuth Plessners als Herausforderung für die theologische Rede vom Menschen (Michael Moxter / Hartmut Rosenau [Kiel])

Spory, Anke: Familie im Wandel. Kulturwissenschaftliche, soziologische und theologische Reflexionen zu einer Lebensform (Michael Moxter / Jörg Dierken [Halle])

Ev. Theol. an der Phil. Fak. der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Univ. Hannover

Seidler, Rebecca: Erziehung im Elementarbereich aus der Perspektive des progressiven Judentums. Ein Beitrag zur interkulturellen und interreligiösen Erziehung (Ursula Rudnick / Friedrich Johannsen)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Ahn, Heechul: Kontingenz versus Determinismus? Zur Bestimmung und Funktion des Kontingenzbegriffs in der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Friederike Nüssel / Michael Welker)

Bräker, Jürg: Das kommende Reich Gottes – Kirche als transformative Existenz. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Kirche, Sakrament und Welt bei Alexander Schmemann (Michael Welker / Michael Plathow)

Ferdinand, Manfred: Lebenswelten – Lebensschnüre. Konzeptionen von Zeit und Raum junger Menschen einer Straßenszene in Medellín. Ein partizipatives Forschungsprojekt (Heinz Schmidt / Fritz Lienhard)

Focken, Friedrich-Emanuel: Die Aufhebung des zyklischen Geschichtsbildes. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Geschichtsverständnis des Richterbuchs (Jan Christian Gertz / Manfred Oeming)

Hauger, Martin: „... wenn das Wort Gottes unseren Seelen Flügel gibt ..." Gerhard von Rads Predigten aus den zwanziger Jahren im Horizont des Nürnberger „Freien Protestantismus", der Jugendbewegung und der frühen dialektischen Theologie – eine predigtgeschichtliche Untersuchung (Helmut Schwier / Christoph Strohm)

Kim, Taeyeon: Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zum frühen Ku Hung-ming (1883–1896) (Michael Bergunder / Christoph Strohm)

Langpape, Wolfram Heinrich: Hierarchie der Wahrheiten als ökumenisches Modell. Potentiale interkonfessioneller Verständigung ausgehend von den trinitarischen Dogmatiken Edmund Schlinks und Dumitru Staniloaes (Michael Welker / Michael Plathow)

Mützlitz, Nina-Dorothee: Gottes Wort als Wirklichkeit. Die Paulusrezeption des jungen Karl Barth (Michael Welker / Gregor Etzelmüller)

Noordveld, Diederik: Der Mensch in der Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Rosenhagen, Ulrich: Brudermord, Freiheitsdrang, Weltenrichter. Religiöse Kommunikation und öffentliche Theologie in der amerikanischen Revolutionsepoche (Klaus Tanner / Michael Welker)

Schaede, Ina: Bildung und Würde – Zu begründeten Entscheidungen befähigen. Zur religionspädagogischen Reflexion grundlegender Würdebestimmungen im interdisziplinären Kontext (Ingrid Schobert / Michael Welker)

Schneider, Anna: Eine katholische Kirche. Ekklesiologische Konzepte der Kirche von England im 19. Jahrhundert (Friederike Nüssel / Michael Plathow)

Suarsana, Yan: Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti revival" (Christoph Strohm / Michael Bergunder)

Theobald, Florian Benjamin: Der Teufel im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte im Judentum und Urchristentum (Gerd Theißen / Peter Busch)

Wagner-Peterson, Boris: Doctrina schola vitae. Zacharias Ursinus (1534–1583) als Schriftausleger (Christoph Strohm / Johannes Ehmann)

Yoon, Sung-Min: Die Botschaft „Jesus ist Sieger!" Auf dem Weg von Blumhardt Vater zu Blumhardt Sohn (Helmut Schwier / Wolfgang Drechsel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Anbergen, Matthias: Die deutschsprachige Metropolenseelsorge. Eine pastoralrechtliche Profilierung deutschsprachiger Metropolgemeinden (Wilhelm Rees / Wilhelm Guggenberger)

Garcia Gonzalez, Roberto: Kommunikative Interaktion des menschlichen Bewusstseins. Dialogischer Beitrag zu einer „weichen" naturalistischen, universalpragmatischen Deutung des Bewusstseins in Anlehnung an den nach-

metaphysischen Ansatz von Jürgen Habermas (Christian Kanzian / Hans Kraml)

Heinzmann, Pius: Adolf Grünbaums Kritik an der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Darstellung und Erläuterung des Werkes „Die Grundlagen der Psychoanalyse: Eine philosophische Kritik" von Adolf Grünbaum in Zusammenhang mit der neueren Forschung auf dem Gebiet der von Grünbaum kritisierten psychoanalytischen Lehre Freuds (Winfried Löffler / Hans Goller)

Juen, Maria Anna: Die ersten Minuten des Unterrichts. Skizzen einer Kairologie des Anfangs aus kommunikativ-theologischer Perspektive (Matthias Scharer / Roman Siebenrock)

Kierzkowski, Mateusz: Wesen und Deutung der Arbeit in der Soziallehre von Johannes Paul II. – im Vergleich mit den kosmopolitischen Arbeitsvisionen von Ulrich Beck und in Bezug auf die Situation des polnischen Arbeitsmarkts (Wolfgang Palaver / Wilhelm Guggenberger)

Kpalap, Linus: Lonergans transzendentale Methode als Grundlage einer dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Morzyski, Wojciech: „Seele". Joseph Ratzingers Konzeption im Gespräch mit dem dramatischen Entwurf von Raymund Schwager (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Mzena, Basil Dominicus: That you also may believe that Jesus is the Christ. An Exegetical and Theological Comparison of Jesus' Encounters with Nicodemus by Night (3,1–21) and the Samaritan Woman by Day (4,4–42) (Martin Hasitschka / Boris Repschinski)

Öhler, Ulrike: „Ich bin für mein Leben stärker geworden durch die schlimmen Erfahrungen." Sinnfindung und Reifung durch Leid. Positive Auswirkungen traumatischer Gewalt-Erfahrungen von Frauen. Eine induktiv-partizipativ theologische Sozialstudie (Roman Siebenrock / Franz Weber)

Ottappally, Mathai: The Khasis Meghalaya – Personal, Family, and Social Life in Peace and Justice: A Contribution of Moral Theology (Stephan Leher / Franz Weber)

Pichler, Günter: Die spekulative Rechtstheorie von G. W. F. Hegel in Konfrontation mit der reinen Rechtslehre von Hans Kelsen (Siegfried Battisti / Hans Kraml)

Schmitt, Artur: Für eine Vielfalt der Charismen. Die Ministérios não ordenados der brasilianischen Kirche als Anregung für eine Neuordnung der Dienstämter in den Gemeinden der Diözese Bozen-Brixen (Franz Weber / Martin Hasitschka)

Weiffen, Ilsemarie: Beziehung verändert. Spiritualität der Ordensgemeinschaft des Sacre-Coeur und frauenspezifische Pastoral – Chancen und Herausforderungen (Franz Weber / Stephan Leher)

Weseslindtner, Katharina: „Dabru Emet": Jüdisch-christlicher Dialog in der Analyse (Andreas Vonach / Józef Niewiadomski)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Frommann, Nicole: Das Verletzte stärken – Seelsorge für Menschen mit erworbenen Hirnschädigungen und für Menschen im Wachkoma (Corinna Dahlgrün / Klaus Rothermund)

Heller, Thomas: Studienerfolg im Theologiestudium. Exemplarische Befunde einer deutschlandweiten Panelstudie zur Identifizierung und Quantifizierung persönlicher Bedingungsfaktoren des Studienerfolgs bis zum fünften Semester bei Studierenden der Evangelischen Theologie (Pfarr-/Lehramtsstudiengänge) (Michael Wermke / Martin Leiner)

Inst. f. Kath. Theol. der Fak. I der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe

Rütten, Bastian: „Da wohnt ein Sehnen tief in uns ...." – Das neue geistliche Lied als Medium der Katechese (Sabine Pemsel-Maier / Katja Boehme [Heidelberg])

FB 02 Geistes- und Kulturwissenschaften der Univ. Kassel

Thöne, Yvonne Sophie: Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied (Ilse Müllner / Christl Maier [Marburg])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Minsu, Oh: Sprachliche Gestaltung und Semantik – Untersuchungen zu den biblischen Büchern Proverbien und Kohelet (Rüdiger Bartelmus / Marcus Saur)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Koblenz-Landau

Schoppmann, Bernd: Bonhoeffers unbekannte Schüler. Vikare in Finkenwalde – Pfarrer der Rheinischen Kirche (Thomas M. Schneider / Jürgen Boomgaarden)

Philosophische Fak. der Univ. zu Köln

Inst. f. Kath. Theol.

Reilich, Martin Georg: Grenzfall Mensch. Biblische Impulse für eine Theologie der Berührung (Andreas Michel / Hans-Joachim Höhn)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Engelmann, Michaela: Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zu den Pastoralbriefen (Jens Herzer / Marco Frenschkowski)

Heike-Gmelin, Axel: Die Haltung der evangelischen Landeskirchen zur Einführung der Kremation im 19. Jahrhundert (Klaus Fitschen / Alexander Deeg)

Mette, Kathrin: Selbstbestimmung und Abhängigkeit: Studien zu Genese, Gehalt und Systematik der bewusstseins- und kulturtheoretischen Dimension von Falk Wagners Religionstheorie im Frühwerk (Gunda Schneider / Jörg Dierken [Halle])

Schmutzler, Nikola: Evangelisch-sozial als Lebensaufgabe: Das Leben und Wirken von Pf. Johannes Herz (1877–1960) (Klaus Fitschen / Armin Kohnle)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Adam Schwartz, Michèle: Pfarrei und Kirchgemeinde. Verhältnisbestimmung für die deutschsprachige Schweiz unter spezifischer Berücksichtigung historischer Aspekte (Adrian Loretan / Markus Ries)

Furer, Karin: „Teaching about religion" – Religionskunde im Vergleich. Rechtsvergleichende und verhandlungstheoretische Betrachtung von integrierter Religionskunde in Frankreich und Religionskunde als gesondertem Fach im Kanton Zürich (Adrian Loretan / Francis Messner [Straßburg])

Vonarburg, Matthias: Advocatus corporis – Thomas, der Naturalist? Zur Seelenlehre des Aquinaten wie sie in der Summe wider die Heiden vorliegt mitsamt einem kleinen Beitrag zu einem neuen Verständnis dessen, was der klassische Begriff der Geistseele aus philosophischer Perspektive bezeichnen könnte (Rafael Ferber / Wolfgang Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Ewerszumrode, Frank: Mysterium Christi spiritualis praesentiae – Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (Leonhard Hell / Johannes Meier)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Brand, Gabriel: Leben in Differenz. Moral – Religion – Kultur (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Ella, George M.: The Practical Divinity of Universal Learning: John Durie's Educational Pansophism (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Kopjar, Karsten: Kommunikation des Evangeliums für die Web-2.0-Generation. Virtuelle Realität als Reale Virtualität (Horst Schwebel / Thomas Erne)

Lückel, Ulf: Adel und Frömmigkeit. Die Wittgensteiner Grafen und der Pietismus in ihren Territorien (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

MacDonald, Gerald Theodore: Johann Georg Walchs Darstellung und Beurteilung des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Oertelt, Friederike: Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis II (Angela Standhartinger / Friedrich Avemarie)

Wannous, Ramy Abd: Darlegung des Rechten Glaubens (und die Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer). Ein theologisch-polemisches Werk des mittelalterlichen christlich-arabischen Theologen 'Abdallah Ibn al-Fadl al-Antaki (Wolfgang Hage / Karl Pinggéra)

Werner, Roland: Das Christentum in Nubien. Geschichte und Gestalt einer frühen afrikanischen Kirche (Wolfgang Hage / Karl Pinggéra)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Asaah Awinongya, Moses: The Understanding of Family in Ghana as a Challenge for a Contextual Ecclesiology (Peter Neuner / Stephan Leimgruber)

Henning, Jens: Kenotisches Gottsein? Eine christologische Anfrage (Bertram Stubenrauch / Gerd Häfner)

Heo, Kyu: Christus vincit. Das Christus-Krieger-Motiv in der Johannes-Offenbarung (Knut Backhaus / Gerd Häfner)

Kingata, Yves: Das Päpstliche Gesandtschaftswesen und die Nuntiatur in der Demokratischen Republik Kongo (Helmuth Pree / Elmar Güthoff)

Komba, Xaver: Die Selbsterhaltung der afrikanischen Kirche. Eine sozio-theologische Analyse der heutigen „Kleinen christlichen Gemeinschaften" (Beispiel Tansania) (Andreas Wollbold / Markus Vogt)

Mavungu-ma-Nlandu, Floribert: L'École catholique en RDC dans la dynamique de la Convention scolaire de 1977 en processus de révision. Perspectives pastorales pour un projet de développement intégral (Andreas Wollbold / Stephan Leimgruber)

Onwubiko, Augustine Ben: Person and Human Dignity. A Dialogue with the Igbo (African) Culture (Bertram Stubenrauch / Armin Kreiner)

Reisinger, Philipp: Jurisdiktionsprimat und bischöfliche Kollegialität in perichoretischer Zusammenschau. Ein spekulativer, theologischer Entwurf zum Subjekt der höchsten Autorität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der kanonischen Gesetzgebung im CIC/1983 und CCEO (Bertram Stubenrauch / Stephan Haering OSB)

Steinmeier, Johannes: Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand (Bertram Stubenrauch / Stephan Leimgruber)

Vadackumkara Saviour, Thomas: Socio-critical Sayings of Amos. A Contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics (Hermann-Josef Stipp / Markus Vogt)

Ev.-Theol. Fak.

Roth, Elisabeth: Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden – Seelsorge im Jugendstrafvollzug (Ulrich Schwab / Christian Albrecht)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Barthel, Stephanie: Kommunikation in einer Münsteraner Kirchengemeinde. Eine empirische Untersuchung (Christian Grethlein / Marcell Saß)

Beckmann, Christoph T.: Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Berkemann, Karin: Nachkriegskirchen in Frankfurt am Main 1945–76: Eine Gattungstopographie (Klaus Raschzok / Benedikt Kranemann [Erfurt] / Gerd Weiß [Frankfurt am Main])

Dittmer, Marion: Reich Gottes. Ein prinzipientheologischer und kulturhermeneutischer Begriff in der deutschen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Markus Buntfuß / Jörg Lauster [Marburg]

Schenk, Susanne: Ama et habe. Heilsperspektiven in Anselms Korrespondenz mit Frauen (Gury Schneider-Ludorff / Volker Leppin [Tübingen])

Zillich-Limmer, Simone: Gottesbild, Menschenbild und Weltbild systemischer Modelle und deren Auswirkungen auf die theologische Grundlegung einer seelsorgerlichen Konzeption (Joachim Track / Hans Günter Ulrich [Erlangen-Nürnberg] / Klaus Raschzok)

FB IV der Carl-von-Ossietzky-Univ. Oldenburg

Meyer, Berend: Das apodiktische Recht als Verfassung. Ein Vergleich des apodiktischen Rechts, insbesondere des Dekalogs, mit modernem Verfassungsdenken (Friedemann Golka † / Wolfgang Weiß)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Osnabrück

Kim, Sung Ho: Frieden stiften als Aufgabe der Kirche. Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie und Friedensethik und ihre Wirkungsgeschichte in Süd-Korea (Reinhold Mokrosch / Arnulf von Scheliha)

Inst. f. Ev. Theol. der Fak. f. Kulturwiss. der Univ. Paderborn

Berger-Zell, Carmen: Trauerleibsorge. Ein Resonanzphänomen (Harald Schroeter-Wittke / Uta Pohl-Patalong [Kiel])

Department f. Kath. Theol. der Univ. Passau

Freundorfer, Christian: Das Augustinerchorherrenstift St. Nikola vor Passau – seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Barockzeit unter besonderer Berücksichtigung der Amtszeit von Propst Joseph Anton Griesmüller (1712–1741) (Anton Landersdorfer / Monika Nickel)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

Wildgruber, Regina: Vom Ende her. Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch (Christoph Dohmen / Georg Steins [Osnabrück])

Inst. für Ev. Theol.

Schmiedel, Kirsten Michaela: „Schritte über Grenzen". Die Bedeutung Werner Heisenbergs für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie (Matthias Heesch / Hans Schwarz)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Bonet, André: Kultbezüge im Danielbuch: Exegetische Untersuchungen zur Kultkonzeption des apokalyptischen Trägerkreises des Danielbuches (Martin Rösel / Stefan Bayerle [Greifswald])

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches und deren Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie (Philipp Stoellger / Günter Bader [Gomadingen])

Marks, Matthias: Menschwerden aus Passion. Rezeptionsästhetische Studien über das Religiöse in der Malerei von Rudolf Hausner (1914–95) als Beitrag Praktischer Theologie zum interdisziplinären Bilddiskurs (Thomas Klie / Philipp Stoellger)

Skottki, Kristin: Kulturkontakte zwischen Christen und Muslimen auf dem Ersten Kreuzzug in historischer und historiographiegeschichtlicher Perspektive: Auf den Spuren eines Erkenntnisweges (Heinrich Holze / Felicitas Schmieder [Hagen] / Michael Borgolte [Berlin])

Phil. Fak. der Univ. d. Saarlandes

Tophofen, Sonja: Franz Xaver Kraus (1840–1901): Ein Leben zwischen Wissenschaft und Kirchlichem Lehramt (Karl-Heinz Ohlig / Gabriele Clemens)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Gruber, Judith: Theologie Interkulturell. Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn (Gregor Maria Hoff / Hans-Joachim Sander)

Kimaro, Zakayo: The Essence of the Rising of Religious Intolerance among Muslims and Christians in the Islands of Zanzibar. Its Pastoral Challenges and Curative Approach for the Catholic Church in Zanzibar (Georg Ritzer / Franz Gmainer-Pranzl)

Kröpfl, Robert: Oskar Söhngen (1900–1983): Studien zu seiner Theologie der Musik unter besonderer Berücksichtigung seiner Biographie (Rudolf Pacik / Josip Gregur)

Nwogu, Anthony Kwakporo: The Eucharist and Oriko. A Study in Conflict Resolution (Hans-Joachim Sander / Gregor Maria Hoff)

Sitar, Gerfried: Das Stift St. Paul unter der Herrschaft der Nationalsozialisten und der Wiederaufbau nach 1945. Mit einer Transkription der Tagebücher von P. Thiemo Raschl (STA St. Paul, P 567) und P. Hartwig Labi (STA St. Paul, P 563) (Dietmar Winkler / Rudolf Pacik)

Siya, Thaddeus: The Holy Spirit. Principle of the mission and unity of the church in the light of Vatican II with review of ecumenical efforts for visible unity of church in Tanzania (Josef Außermair / Michael Ernst)

Suchentrunk, Karl: Panis vitae aeternae. Bilder und Texte der Eucharistie im Johannesevangelium und deren Vorbilder im Alten Testament mit ihrer Rezeption bei ausgewählten frühen Kirchenvätern (Michael Ernst / Augustinus Kurt Franz OCist)

Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin

Wasilewski, Edward: Eschatologischer Sinn der Trauerpredigten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Analyse auf der Grundlage der homiletischen Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" (Eckhard Jaschinski SVD / Joachim Piepke SVD)

FB1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Lüer, Jörg: Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit". Zur friedensethischen Praxis und Reflexion der katholischen Kirche in Deutschland nach dem weltpolitischen Umbruch 1989/90. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax als Beispiel organisationalen und inhaltlichen Lernens (Heinz-Günther Stobbe / Andreas Hoffmann)

Voigtländer, Johannes: Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre (Georg Plasger / Peter Opitz [Zürich])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Dovonou, Anatole Zoé: Démystifier l'ethnie en faveur de la personne humaine. Une analyse éthique de la crise de croissance et d'ordonnancement de la société en Afrique subsaharienne à partir de la Doctrine Sociale de l'Eglise (Wolfgang Ockenfels OP/ Heribert Wahl)

Görgen, Christine: Pathodizee statt Theodizee. Mensch, Gott und Leid im Denken Viktor E. Frankls (Werner Schüßler / Heribert Wahl)

Maurer, Michaela: „Daß ich der Noth der Armen mich willig mög erbarmen". Armut und Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung des späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Bernhard Schneider / Wolfgang Ockenfels OP)

Nowak, Przemysław: Die ekklesiale Dimension der Buße. Bernhard Poschmann (1878–1955) und sein Beitrag zur Erforschung der Dogmengeschichte des Buß-Sakramentes (Rudolf Voderholzer / Walter A. Euler)

Schweitzer, Tina Maria: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?" Autobiographisches Schreiben im 20. und 21. Jahrhundert. Analyse autobiographischer Zeugnisse prominenter Personen in Bezug auf Glaube und Gottesvorstellung (Joachim Theis / Wolfgang Lentzen-Deis)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Beck, Roman: Transparenz in der biomedizinischen Forschung (Dietmar Mieth / Matthias Möhring-Hesse)

Fehige, Joerg H. Y.: Das Offenbarungsparadox. Auf dem Weg zum Dialog zwischen Christen und Juden (Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel)

Guggemoos, Claudia: MystagogIn sein. Empirische Analysen von Gesprächen mit PastoralreferentInnen der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Erzdiözese Freiburg (Albert Biesinger / Bernd Jochen Hilberath)

Handschuh, Christian Thomas: „Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum". Katholische Volksaufklärung in Württemberg (Andreas Holzem / Albert Bisinger)

Heisig, Tobias: (K)eine Option für die Reichen? Leistungsmilieus als theologischer Ort (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Junk, Karsten: Der menschliche Geist und sein Gottesverständnis bei Augustinus und Meister Eckhart. Eine vergleichende Studie zu beiden Ansätzen und der Weiterführung Augustinus' durch Eckhart (Johannes Brachtendorf / Michael Eckert)

Mbimbi Mbamba, José-Claude: La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie. Contribution à la critique de la religiosité africaine (Peter Hünermann / Johannes Brachtendorf)

Meier, Thomas Markus: Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach dem Zufall. Ein theologischer Zugang (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

Müller, Markus: Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken. Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster i. W. 1922–1980 (Andreas Holzem / Albert Biesinger / Claus Arnold [Frankfurt a. M.])

Neudecker, Gerhard: Ius sequitur vitam – Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems (Richard Puza / Bernd Jochen Hilberath)

Odoeme, Paul: Human Rights and the Mission of the Church in Nigeria (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Peetz, Katarina: Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (Lucia Scherzberg [Saarbrücken] / Bernd Jochen Hilberath)

Pflaum, Michael: Die aktive und die kontemplative Seite der Freiheit (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Polat, Selma: Der Islam im Werk von Barbara Frischmuth. Ein Beitrag zum Interreligiösen Lernen (Karl-Josef Kuschel / Albert Biesinger)

Rehberg-Schroth, Kerstin: Geprägt fürs Leben – ein Segen sollst du sein! Auf der Suche nach einer verbindenden Theologie von Firmung und Konfirmation unter sakramententheologischer Perspektive (Bernd Jochen Hilberath / Albert Biesinger)

Steiof, Dorothee: Gottes Gewicht. Ein praktisch-theologisches Gespräch zwischen Erfahrungsräumen des Alten Testaments und dem Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl aus doxologischer Perspektive (Ottmar Fuchs / Walter Groß)

Wagener, Hermann-Josef: Die religiöse Entwicklung und das Gebetsverständnis junger Menschen – Eine empirische Studie über die Applikation der drei religiösen Formenkreise (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Ev.-Theol. Fak.

Kobler, Beate Andrea: Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes im 16. Jahrhundert (Ulrich Köpf / Volker Henning Drecoll)

Kommer, Dorothee Ulrike: Frauen verfassen reformatorische Flugschriften. Studien zu von Frauen verfassten Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1534/1557) und der in ihnen vertretenen Sicht von Geistlichkeit (Ulrich Köpf / Reinhold Rieger)

Krimmer, Evelyn: Evangelischer Religionsunterricht und reflektierte Toleranz – Aufgaben und Möglichkeiten religiöser Bildung im Pluralismus (Friedrich Schweitzer / Christoph Schwöbel)

Lorbeer, Lukas: Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts (Volker Henning Drecoll / Volker Leppin)

Park, Sung-Ho: Stellvertretung Christi im Gericht. Zum Verhältnis der Stellvertretung Christi im Gericht zu seinem Sühnetod am Kreuz bei Paulus (Hermann Lichtenberger / Hans-Joachim Eckstein)

Yamayoshi, Tomohisa: Von der Auslösung zur Erlösung. Studien zur Wurzel PDY im Alten Orient und im Alten Testament (Bernd Janowski / Heinz-Dieter Neef)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Höbsch, Werner: Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland (Günter Riße / Paul Rheinbay SAC)

Sauer, Katharina: Dives in misericordia. Barmherzigkeit Gottes, ein Schlüsselbegriff in der Theologie und im Leben Papst Johannes Pauls II. (George Augustin SAC / Joachim Schmiedl ISch)

Fak. I der Pädagogischen Hochschule Weingarten

Renner, Alexandra: Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik (Lothar Kuld / Astrid Dinter / Clauß Peter Sajak [Münster])

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Gassner, Franz: Gerecht Konsumieren. Sozialethische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums (Ingeborg Gerda Gabriel / Sigrid Müller)

Guanzini, Isabella: L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari (Kurt Appel / Pierangelo Sequeri [Mailand])

Hoffelner, Martina: Frauen in der slowakischen katholischen Ortskirche: eine pastoraltheologische Studie (Paul Michael Zulehner / Christa Schnabl)

Kalola, Paul: Unité et pluralité de la christologie. Vers un paradigme mythique en théologie africaine (Jan-Heiner Tück / Hans Gerald Hödl)

Kimmel, Wolfgang: „Gott der Tiere". Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey (Gerhard Marschütz / Kurt Appel)

Mičkovic, Branislav: Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (Kurt Appel / Johann Reikerstorfer)

Nyenyembe, Jordan: Migrants at the Mining Sector: A Pastoral and Theological Challenge for Africa. A Case Study of Mbinga Diocese (Tanzania) (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Prinz-Fülöpová, Veronika: „Beine statt Steine fördern". Aus dem interkulturellen Erfahrungsschatz der Stipendiatinnen und Stipendiaten des Pastoralen Forums. Eine pastoraltheologische Studie (Paul Michael Zulehner / András Máté-Toth)

Strutzenberger, Edda Elisabeth: „Dass Religion auch hier mitspielt ..." Zur Bedeutung von Religion in der Schulentwicklung. Eine empirische Studie (Martin Jäggle / Wolfgang Weirer [Graz])

Stummer, Rudolf: Der Erste Katechetische Kongress Wien 1912. Ursachen, Struktur, Verlauf und Folgen. Der Diskurs um den Kath. Religionsunterricht an der Oberstufe österreichischer Mittelschulen, um seinen Lehrplan und seine Lehrbücher (Martin Jäggle / Andreas Schnider)

Vendelinová, Jana: Apostolat durch Sakralkunst. Versuch einer praktisch-theologischen Verortung im Kontext der römisch-katholischen Kirche in der Slowakei (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluscak)

Ev.-Theol. Fak.

Weyen, Frank: Kirche in der finanziellen Transformation – Fundraising für evangelische Kirchengemeinden (Wilfried Engemann / Thomas Schlag [Zürich])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Brouwer, Rebekka: Zur Schönheit im Alten Testament. Aufgezeigt an der Verwendung der Wurzel יפה (Siegfried Kreuzer / Christa Schäfer-Lichtenberger)

Cremer, Oliver: „Das sagt der Sohn Gottes". Die Christologie der Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Martin Karrer / Klaus Haacker)

Mbilu, Msafiri: Community and Government in Romans and Philippians: An Exegetical Analysis with Hermeneutical Reflections in the African Context (Martin Karrer / Klaus Haacker)

Theobold, Rolf: Zwischen Smalltalk und Therapie. Kurzzeitseelsorge in der Gemeinde (Michael Klessmann / Günter Ruddat)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Ejikeme, Reginald Ndubuisi: Corruption in Nigeria: A Manifestation of Bad Governance (A Socioethical Survey in the light of the Social Teachings of the Church; with particular reference to *Gaudium et Spes* and *Populorum Progressio*) (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Ganster, Susanne: Die religionsverschiedene Ehe in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung des Ehehindernisses Disparitas Cultus (Heribert Hallermann / Matthias Pulte [Mainz])

Kwazu, Fidelis Chineme Bayo: Developing viable strategies of solving the problems of poverty and human rights: The case of the Igboland in Nigeria (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Nwandu, McDonald Kelechi: "Ako Na Uche" (Wisdom and Justifiability) of Preemptive Strike and Alternative Conflict Resolution (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Okpanachi, Blaise: Church, Catholicism and Christianity in Nigeria 1884–1950 (Dominik Burkard / Richard Nebel)

Onyenali, Rowland: The Parable Trilogy of Mt 21:28–22:14 in the Context of Matthew's Gospel (Bernd Heininger / Johann Rechenmacher)

Schoknecht, Sebastian: Mensch oder Material? Eine Analyse der Diskursebenen in der Debatte zum Umgang mit menschlichen Embryonen am Beispiel embryonaler Stammzellen (Stephan Ernst / Gerhard Droesser)

Walz, Robert: Praeparatio ad martyrium bei Cyprian von Karthago. Eine Studie zu Ad Fortunatum (Franz Dünzl / Anette Rudolph)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Garsky, Zbynìk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern (Jörg Frey / Samuel Vollenweider)

Glavac, Monika: Der „Fremde" in der europäischen Karikatur. Eine Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik (Daria Pezzoli-Olgiati / Dorothea Lüddeckens / Silvia Näf [Genf])

Huber, Stefan Mario: „[...] fuer die Jugend lehrreicher, zum Religionsunterricht brauchbarer und unterhaltender [...]". Der religionspädagogische Wandel des Bildes des Kindes in Schweizer Kinderbibeln in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Widmer Schurte, Caroline: Der Buddha und der ‚Andere'. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des ‚Anderen' im Majjhima-Nikâya (Christoph Uehlinger / Peter Schreiner / Thomas Oberlies [Göttingen])

Habilitationen im akademischen Jahr 2011/2012

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Madueke Obinwa, Ignatius: "I shall feed them with good pasture" Ezek 34:14. The shepherd motif in Ezekiel 34: its theological import and socio-political implications (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Stegmann, Andreas: Luthers Auffassung vom christlichen Leben (Dorothea Wendebourg / Friedrich Lohmann / Albrecht Beutel [Münster])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Guillaume, Philipp: Crises in Crisis. Land and Credit in Persian Yehud (Ernst Axel Knauf / Hermann Michael Niemann [Rostock])

Joss-Dubach, Bernhard: Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein Theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit einer geistigen Behinderung (Christoph Müller / Albrecht Grözinger [Basel])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Vorholt, Robert: Das Osterevangelium. Geschichte – Erzählung – Bedeutung (Thomas Söding / Christian Frevel / Markus Knapp / Peter Wick)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Schelhas, Johannes: Christozentrische Schriftauslegung bei Hans-Urs von Balthasar und Karl Barth (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Ev.-Theol. Fak.

Despotis, Athanasios: Die „New Perspective on Paul" und die griechisch-orthodoxe Paulusinterpretation (Michael Wolter / Günter Röhser / Konstantin Nikolakopoulos [München])

Munzinger, André: Vernunft und Religion. Zur Ermöglichung interkulturellen Zusammenlebens (Konrad Stock / Andreas Pangritz / Martin Laube)

Schulz, Claudia: Theorie und Praxis empirischer Methodik im Kontext von Praktischer Theologie und Kirchenleitung (Eberhard Hauschildt / Michael Meyer-Blanck)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Zuk, Artur: Das nachkonziliare Verständnis von „communio personarum" als Grundlage und Ziel der christlichen Ehe- und Familienspiritualität: Theologische Prämissen und ihre Relevanz für die Pastoral in der heutigen Gesellschaft (Erwin Möde / Manfred Gerwing / Andre Habisch / Jan Radkiewicz [Szczecin])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Hoffmann, Veronika: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe (Josef Freitag / Christof Mandry)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Diller, Carmen: JHWHs geschichtswirksames Handeln im Spiegel der Personenkonstellationen der Thronfolgegeschichte Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) (Hubert Irsigler / Ferdinand R. Prostmeier)

Inst. F. Kath. Theol. am FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Schmidt, Uta: Was wird kommen und wie wäre es, wenn es gut wäre? Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55 (Ute Eisen / Friedhelm Hartenstein [München] / Rainer Kessler [Marburg])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Wilke, Alexa Friederike geb. Hupe: Die Gebete in Israels Prophetenbüchern (Hermann Spieckermann / Reinhard G. Kratz / Markus Witte [Berlin])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Schüssler, Michael: Mit Gott neu beginnen – Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft (Hildegard Wustmans [Linz] / Reinhard Feiter [Münster] / Rainer Bucher)

Wernert, François: Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme francaise au début du 3e millénaire (Harald Buchinger [Regensburg] / Martin Klöckener [Fribourg] / Basilius J. Groen)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Theissen, Henning: Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (Heinrich Assel / Heinrich Bedford-Strohm / Wolfgang Schoberth)

FB Ev. Theol. der Fak. f. Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Reitz-Dinse, Annegret: „Da ist das Göttliche in einer ganz besonderen Weise nahe". Medialität und Sakralität von Kirchengebäuden und ihrer Nutzung am Beispiel der Marienkirche Lübeck (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann / Antjekathrin Graßmann [Lübeck])

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Köckert, Charlotte: Konversion und Konversionsdarstellungen gebildeter Christen in der Spätantike: Augustinus, Paulinus von Nola und ihre Kreise (Winrich Löhr / Christoph Strohm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Gmainer-Pranzl, Franz: Der Logos christlicher Hoffnung in polyloger Verantwortung. Studien zu einer responsiv-theologischen Erkenntnislehre (Margit Eckholt [Osnabrück] / Joachim Piepke [St. Augustin] / Markus Knapp [Bochum] / Kurt Appel [Wien])

Markl, Dominik: Gottes Volk im Deuteronomium (Eckhart Otto [Jork/D] / Karin Finsterbusch [Koblenz-Landau] / Raik Heckl [Hamburg] / Simone Paganini)

Wandinger, Nikolaus: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm systematischer Theologie. Methodische und inhaltliche Schlaglichter (Michael Kirwan SJ [London] / Frederick Lawrence [Boston] / Thomas Schärtl [Augsburg] / Józef Niewiadomski)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Eberhart, Christian: Kultmetaphorik und Christologie. Traditionsgeschichtliche Studien zu christologisch-soteriologischen Motiven im Neuen Testament (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn)

FB Ev.-Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Mantas, Apostolos: Die Ikonographie der Gleichnisse Jesu in der ostkirchlichen Kunst (5.–15. Jh.) (Guntram Koch / Ingo Herklotz)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik im Blick auf islamische Positionen zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft (Markus Vogt / Konrad Hilpert / Rotraud Wielandt [Bamberg])

Stettberger, Herbert: Empathische Bibeldidaktik. Eine interdisziplinäre Studie zum perspektiveninduzierten Lernen mit und von der Bibel (Stephan Leimgruber / Gerd Häfner / Ulrich Schwab)

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Michael: Kumulative Habilitation (David S. du Toit / Gudrun Holtz / Jörg Frey [Zürich])

Bracht, Katharina: Hippolyts Schrift In Danielem. Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars (Klaus Koschorke / Ulrich Schwab / Hanns Christof Brennecke [Erlangen] / Silke-Petra Bergjan [Zürich])

Gärtner, Judith: Die Geschichtspsalmen als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 (Friedhelm Hartenstein / Christoph Levin / Gunther Wenz / Frank-Lothar Hossfeld [Bonn])

Inst. f. Ev. Theol. der Fak. f. Kulturwiss. der Univ. Paderborn

Keuchen, Marion: Bild-Konzeptionen in historischen Kinderbibeln und Bilderbibeln und ihre Wiederentdeckung in der Gegenwart (Harald Schroeter-Wittke / Martin Leutzsch / Christine Reents [Wuppertal/Bethel])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Zamfir, Emilia Corina: Men and Women in the Household of God: A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles (Tobias Nicklas / Joseph Verheyden [Leuven] / Hans-Ulrich Weidemann [Siegen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Felber, Anneliese: Väterexegese: Brisanz und Vielfalt (Dietmar Winkler / Agnethe Siquans / Heike Grieser)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Kirschner, Martin: Gott – größer als gedacht. Eine Studie zur Rationalität der Theologie im Rückgang auf Anselm von Canterbury (Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath)

Mandel-Schmidt, Iris: Religions-Anthropagogik. Bildungsbegleitung religiöser Autodidaktik von jungen Erwachsenen in Ausbildungen der Pflegeberufe (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Ev.-Theol. Fak.

Christe, Wilhelm: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers simul iustus et peccator (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Metz, Detlef: Das protestantische Drama. Das geistliche Drama im Protestantismus der Reformationszeit und des konfessionellen Zeitalters (Ulrich Köpf / Jürgen Kampmann)

Simojoki, Yrjö Henrik: Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Wendte, Martin: Leibliche Gabe. Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Reuter, Wolfgang: Relationale Seelsorge. Impulse aus Psychoanalyse, Kultur und Theologie für eine Seelsorge in der Dynamik von Bindung und Trennung (Doris Nauer / Andreas Odenthal [Tübingen])

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Udeani, Chibueze C.: Intercultural Hermeneutics in Understanding Culture and Religion (Ulrike Bechmann [Graz] / Claude Ozankom [Bonn])

Ev.-Theol. Fak

Meyer, Karl: Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit. Eine triangulative Studie (Thomas Schlag [Zürich] / Robert Schelander)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Hörnig, Thomas: Kommentierter Datenatlas zur deutschen Sonntagsschulgeschichte (1867–1878) und zur Frühgeschichte der Inneren Mission (Matthias Benad / Günter Ruddat / Hans-Walter Schmuhl [Bielefeld])

Voigt-Goy, Christopher: Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther (Martin Ohst [Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Dennemarck, Bernd: Kumulative Habilitation (Heribert Hallermann / Wolfgang Klausnitzer / Wilhelm Rees [Innsbruck])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Corrodi Katzenstein, Johannes: Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin – (Un-) Zeitgemässe Denker der Transzendenz (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

barung und damit letztlich Jesus Christus als Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes und als Antwort auf die Frage nach dem Menschen. In seiner Einleitung gibt denn der Hg. *Joseph Famerée* mit Verweis auf Christoph Theobald auch zu bedenken, dass die eigentliche Frage diejenige nach dem christlichen „Lebensstil" (12) in der Nachfolge Jesu Christi sei, die als geschichtliche eine präsentische wie eschatologische Dimension habe. Es ist dies angesichts des im Umfeld des fünfzigjährigen Konzilsjubiläums z. Zt. erfreulich starken Interesses am II. Vatikanum eine Erinnerung von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Meyrin Michael Quisinsky

Philosophie

Lerch, Magnus: **All-Einheit und Freiheit**: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet. – Würzburg: Echter 2009. 213 S. (Bonner dogmatische Studien, 47), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–429–03180–0

Unter den systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Konzeptionen im deutschsprachigen Raum steht die seit einigen Jahren vornehmlich von dem Münsteraner Theologen und Religionsphilosophen Klaus Müller vertretene monistische Selbst- und Weltbeschreibung und sein monistisch konzipierter Gottesbegriff auf der Agenda. Die in der sog. „Monismus-Debatte" diskutierten Fragestellungen einer adäquaten Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem, göttlicher und menschlicher Freiheit und auch eines validen postmetaphysisch und -idealistisch gedachten Subjektbegriffs berühren dabei selbstverständliche Inhalte theologisch-philosophischer Reflexion ebenso wie Grundüberzeugungen des klassisch-traditionellen Theismus und bestimmen die Diskussion v.a. zwischen Müller, der eine monistische Denkform für Theologie und (Subjekt-) Philosophie letztlich für unabdingbar hält, und dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet, der hingegen genau diesen All-Einheits-Gedanken zurückweist und die unhintergehbare radikale Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit betont. Vorliegende, bereits 2009 erschienene Studie des Bonner Theologen Magnus Lerch versucht, „den subjektphilosophischen Problemhintergrund der Monismus-Diskussion" (15) zu beleuchten, indem die von M. einerseits und S. andererseits in Anspruch genommenen subjekttheoretischen Paradigmen dargestellt, vergleichend gegenübergestellt und schließlich kritisch diskutiert werden. Ausgehend von der Tatsache, dass beide Disputpartner – obwohl ausdrücklich den neuzeitlichen Subjektgedanken in Anspruch nehmend – unterschiedliche Gotteskonzeptionen vertreten, möchte der Vf. mit seiner Studie weniger die *theologischen* als vielmehr die *(subjekt)philosophischen* Prämissen der Monismus-Diskussion reflektieren. Leitende Frage ist dabei, ob mit einer All-Einheitslehre Freiheit und Subjektivität vereinbart werden können oder ob jede monistische Denkform zu verabschieden ist (vgl. 16).

Im ersten Kap. der Studie wird zunächst Dieter Henrichs umfangreiches subjektphilosophisches Programm in den Blick genommen, das als nicht-egologische Bewusstseinstheorie die Grundlage einer von Henrich selbst entwickelten monistischen Metaphysik bildet und auf das sich Müller bei der Konzeption seines monistischen Gottesbegriffs und seines eigenen erstphilosophischen Ansatzes bezieht. Der Vf. stellt in präzisen Schritten die subjekttheoretischen Linien dar, die Henrich sowohl zu seiner „These von einem monistisch gedachten ‚Innengrund' des Ich als auch [zu] den hieraus resultierenden All-Einheits-Gedanken" (21) führen: Das Konstatieren und Zurückweisen des klassischen, von Descartes bis einschließlich Kant vertretenen reflexionstheoretischen Modells von Selbstbewusstsein und die Ablehnung von Fichtes Alternative zur Reflexionstheorie (ein präreflexives transzendentallogisch gewonnenes Ich) zugunsten der These eines nicht ich-haft verfassten Bewusstseins, denn „[b]evor ein Ich kraft des Reflexionsaktes explizites Bewusstsein von sich erlangt, gibt es bereits ein anonymes, ich-loses Bewusstsein, das keinesfalls den Besitz oder gar die Leistung eines Ich darstellt." (54) Des Weiteren führt der Vf. Hölderlins Fichte-Kritik sowie deren Rezeption und Fortschreibung durch Henrich an, wodurch dieser erst gänzlich zu seiner aktuell vertretenen monistischen Bewusstseinstheorie und seinem monistischen Gottesbegriff gelangt; der die Einheit des Ichs begründende Grund im Bewusstsein ist selbst nicht als Differenz implizierend (wie das reflexive Ich) und somit bedingt zu denken, sondern als unbedingte, differenz- und ich-lose All-Einheit oder als absolutes Sein zu bestimmen, das als Immanenzgrund menschlichen Selbstbewusstseins fungiert und zugleich als unbedingte Einheit zwar alle Differenz mit einschließt, sich selbst aber nicht in Differenz befindet, sondern ausdifferenziert (vgl. 95f). Erst im Rahmen dieser monistischen Metaphysik ist für Henrich „jene Differenz-Einheit zu verstehen, als die das autonome Subjekt und dessen ich-loser Grund zusammen existieren" (87).

Im weiteren Fortgang der Studie stellt der Vf. im zweiten Kap. Klaus Müllers subjektphilosophischen Ansatz und seine in Anlehnung an Henrich entwickelte monistische Selbst- und Weltbeschreibung dar. In einem ersten Schritt wird M.s erstphilosophischer Ansatz rekapituliert, der in der Instanz autonom argumentierender Philosophie den Begriff eines Unbedingten gewinnt. Ausgehend von der Unhintergehbarkeit der Erste-Person-Perspektive und der beiden Auftrittsweisen seiner selbst bewussten Lebens als Subjekt einerseits und Person andererseits steht subjektive Vernunft in der Spannung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit: „Eine Person *existiert* immer in der Differenz von unhintergehbarem Selbststand und radikaler Kontingenz." (105) Ungeachtet der Irreduzibilität von Selbstbewusstsein führt die damit verbundene Kontingenzerfahrung zur Frage nach einem es intern ermöglichenden Grund des Selbstbewusstseins, das für seine eigene Struktur und Existenz nicht aufkommen kann. M. bestimmt den Konstitutionsgrund des Selbstbewusstseins als eine der Differenz im Ich vorausliegende Instanz – einen unverfügbaren Grund –, die selbst nicht subjekthaft verfasst ist und „die den Übergang von einer *unbedingten* Einheit zu einer *Einheit in Differenz* [...] gestattet" (114), d.h. dass sich für M. ebenso wie für Henrich Selbstbewusstsein ausschließlich mit Rekurs auf einen mit dem Absoluten identischen ich-losen Innengrund denken lässt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem ist gemäß diesem All-Einheits-Denken Nichtdifferenz als Möglichkeitsbedingung von Differenz und Bedingtem anzusehen: „Differenz kann bereits rein *logisch* nicht das letzte Wort haben, wie Zweiheit überhaupt nur kraft einer ihr vorgängigen Einheit *als* sie selbst gedacht werden kann." (119) Ferner hält für M. der monistische Gottesgedanke gegenüber einem in die Krise geratenen „schultheologischen Monotheismus" eine nicht minder adäquate Antwort auf die bereits im deutschen Idealismus intensiv diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bereit. Nach der Analyse von M.s Position bzw. dessen subjektphilosophischen Basisannahmen konstatiert der Vf. als Zwischenfazit der Studie M.s faktische, wenngleich von diesem nicht explizit formulierte Akzeptanz und Übernahme von Henrichs non-egologischem Bewusstseinsbegriff, denn M. „vermeidet die Konzeption eines präreflexiven *Ich* als Grund des reflexiven Selbstbewusstseins, insofern er den Innengrund des Ich mit dem Absoluten oder dem All-Einen identifiziert, das allerdings als ‚zugleich persönlich und alles' gedacht werden soll" (131).

Analog zu der bisher analysierten subjekttheoretischen Grundoption eines non-egologischen Bewusstseins und des sich daraus bestimmenden Monismus erörtert der Vf. im dritten Kap. den Subjektbegriff von Hermann Krings und Thomas Pröpper bzw. deren transzendentalanalytisch gewonnenen Begriff formal unbedingter Freiheit, mit Rekurs auf welchen Striet, aber auch Pröpper die monistischen Denkformen zurückweisen. Nach kurzen, formal gehaltenen Vorbemerkungen zur transzendentalphilosophischen Methode wird der Krings'sche Erkenntnisbegriff dargestellt, demgemäß die jedweder relational verfassten Erkenntnis vorausliegende unbedingte Einheit in der ursprünglichen Selbsteinheit bzw. im transzendentalen Ich zu sehen ist, wobei zugleich eine für den Gegenstand der Studie entscheidende Differenz markiert wird, denn „[m]it dieser These von der Selbstursprünglichkeit der Einheit ‚Ich' wird freilich eine fundamentale Trennungslinie zwischen den Konzepten von Krings und Henrich gezogen." (143) Die transzendentale, als reflexive Transzendenz (Krings: als Retroszendenz) strukturierte Selbsteinheit (wie beim frühen Fichte) liegt als rein formale – da ja transzendentallogisch gewonnene – Möglichkeitsbedingung des um sich wissenden Ichs jedem konkreten Reflexionsakt schon voraus, zugleich ist diese Denkfigur des transzendentalen Ichs „eine subjekthafte, d.h. egologisch verfasste Transzendenz" (148). Im weiteren Gang des Kap.s zeigt der Vf., dass eine solchermaßen bestimmte reine Formalität des transzendentalen Ichs für den Begriff formal unbedingter Freiheit relevant ist, „weil das Moment der transzendentalen Retroszendenz mit der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit in eins fällt" (151). Der transzendentalanalytisch gewonnene Freiheitsbegriff bezeichnet die Selbstursprünglichkeit menschlicher Freiheit sowie deren Fähigkeit, sich – jedweder materialen Selbstbestimmung und Wahlfreiheit vorausliegend – zu sich selbst zu entschließen, und ist explizit auf der Basis einer egologisch orientierten Subjektphilosophie gewonnen.

Nach der systematischen Darstellung und Analyse der Subjekttheorien von Henrich einerseits und Krings bzw. Pröpper und Striet andererseits unterzieht der Vf. im vierten Kap. die beiden Grundpositionen einer kritischen Würdigung, indem die zu Beginn der Studie gestellte Frage, ob ein monistisch grundierter Gottesgedanke dem freien Subjekt entspricht, nochmals fokussiert wird. Zunächst werden die untersuchten Positionen um ihrer jeweiligen Profilierung willen nochmals zusammenfassend angeführt. Während Henrich und im Anschluss auch Müller einen monistischen Gottesgedanken entwickeln, indem als identitätsverbürgender Grund des Selbstbewusstseins ein ich-loses Absolutes ausgemacht wird, sehen Krings, Pröpper und Striet den Einheitsgrund des Ichbewusstseins in der transzendentalen bzw. präreflexiven Freiheit des formal unbedingt freien Ichs. Der Vf. formuliert an dieser Stelle die in seinen Augen entscheidende subjektphilosophische Grundsatzfrage in der Monismus-Debatte zwischen M. und S.: „Lässt sich das jene Identität des Ich begründende Unbedingte [...] in einem präreflexiven oder transzendentalen *Ich* ausmachen oder kann sein immanenter Grund nirgendwo anders als im ich-losen, absoluten Sein liegen?" (164) Die Option des Vf.s für eine egologische Subjekttheorie und damit für die von S. vertretene Position eines formal unbedingten transzendentalen Ichs zugunsten der Wahrung „entscheidende[r] freiheitsanalytische[r] Elemente" (169) korrespondiert zum einen mit der kritischen Anfrage, ob die monistische Denkform bei ihrer Rede vom Grund im Bewusstsein als dem All-Einen bzw. absoluten Sein nicht zu viele ontologisch-metaphysische Implikationen aufweise, die aus rein subjektphilosophischer Sicht nicht unproblematisch

seien (vgl. 166f). Zum anderen sieht der Vf. in letzter Konsequenz eine Inkompatibilität zwischen der monistischen Konzeption und dem formalen Unbedingtheitsmoment menschlicher Freiheit, „[d]enn sofern der Grund des Ich als das [...] unpersönliche All-Eine aufgefasst wird, fragt sich, wie aus ihm jemals ein Bewusstsein hervorgehen sollte, das mit Freiheit begabt und durch eine selbstreflexive Verfassung ausgezeichnet ist." (170) Letztlich bleibe das Verhältnis von Freiheit und Subjektivität in nicht-egologischen Theorien und somit in der monistischen Denkform unterbestimmt, weshalb diese bereits aus subjektphilosophischen Gründen zurückzuweisen sei (vgl. 178, 198).

Ein Verdienst der Studie, neben der bisher noch nicht erfolgten expliziten Beleuchtung des subjektphilosophischen Hintergrunds der Monismus-Kontroverse, liegt zweifellos in der konzisen und instruktiven Darstellung der einzelnen (Subjekt-)Theorien von Dieter Henrich, Klaus Müller und auch Hermann Krings; ferner lässt der Vf. in einem Exkurs und in einem ausblickenden Kap. auch „Seitendiskurspartner" zu Wort kommen und bietet mit einem ausführlichen Fußnotenapparat und nicht minder umfangreichen Literaturverzeichnis einen detaillierten Einblick in die behandelte Materie. Ungeachtet der Frage, ob man der sicherlich gut begründeten Positionierung des Vf.s folgt, stellt seine Studie einen wichtigen Beitrag zur Diskussion dar, der einerseits zu mancher Klärung der nicht unkomplexen Debatte beitragen könnte, andererseits auch zur weiteren Profilierung der Positionen der beteiligten Disputanten herausfordert. Der wünschenswerte Fortgang der Debatte um einen monistisch gedachten Gottesbegriff möge weiter klären, ob das „und" im Titel der Studie (All-Einheit und Freiheit) ausschließlich als ein *entweder-oder* oder nicht auch als ein *sowohl-als auch* verstanden werden könnte.

Köln Andreas Reitinger

Jaspers, Karl: **Die Chiffern der Transzendenz**, mit zwei Nachworten hg. v. Anton Hügli / Hans Saner. – Basel: Schwabe 2011. 144 S. (Schwabe reflexe, 14), kt € 13,80 ISBN: 978–3–7965–2767–8

Im Sommersemester 1961 hielt mit Karl Jaspers einer der bekanntesten Philosophen jener Epoche in Basel seine letzte Vorlesung. Ein halbes Jahrhundert später ist der Text der acht Vorlesungsstunden endlich wieder erhältlich, wobei die Neuedition eine gegenüber der posthumen Erstveröffentlichung[1] konsequentere Orientierung an den Tonbandmitschnitten der frei vorgetragenen Vorlesungen anstrebt. In ihnen skizziert der bald achtzigjährige J. zentrale Grundgedanken, die sein ein Jahr später erschienenes Alterswerk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* breiter entfaltet, die aber zugleich eine durchgängige Linie zu J.' Schriften der vorangegangenen Jahrzehnte erkennen lassen. Das Profil jenes „philosophischen Glaubens" erweist sich nämlich als Kristallisationspunkt der J.'schen Existenzphilosophie, die dieser zunehmend auf eine Vernunft- und Weltphilosophie hin zu weiten suchte, die Menschen unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen zu verbinden vermag. Das macht J. durchaus zum Vorläufer der Debatten etwa um eine auch interkulturell kommunikative Vernunft oder um ein von differenten Glaubenshaltungen zu teilendes Weltethos. Im Kontrast zum ambitionierten Anspruch (und unbeschadet einer bis heute respektablen J.-Forschung) ist die Bedeutung dieses Denkers freilich in gegenwärtigen Diskursen weithin unterbelichtet. Dass J.' Werk gerade im Blick auf philosophisch-theologische Grenzfragen mit kritischer Sympathie weiterzudenken wäre, versteht sich angesichts dieser Rezeptionslage nicht von selbst. Umso begrüßenswerter ist es, wenn seine Schriften wieder besser zugänglich werden. (Eine Reihe von Neuauflagen ist angekündigt; die Herausgabe einer kommentierten Gesamtedition der Werke soll in den nächsten Jahren anlaufen.) J.' Vorlesung von 1961 kann vor diesem Hintergrund gut lesbar in die Eigenart seines (religions-)philosophischen Denkens einführen.

An den prinzipiellen Grenzen unseres Wissens und Machens zerbricht alle „Suggestion der Erkenntnisse" und „Suggestion der Leistungen" (14). Die damit verbundene „Grundsituation" (22) des Menschen provoziert für J. den entscheidenden „Sprung" (14) im menschlichen Selbstverständnis: Angesichts existentieller „Grenzsituationen" (22) erleiden Menschen nämlich nicht nur, dass sie im Scheitern gleichsam sich selbst „ausbleiben" (41), sondern sie können darin zugleich noch eine andere denkwürdige Erfahrung machen: Wir „werden in unserer Freiheit uns geschenkt und wissen nicht, woher" (50). Angesichts dieser zwiespältigen Existenzerfahrung kann Philosophie sich nicht darauf beschränken, wie allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis über welthafte „Phänomene der Realität" zu orientieren, sondern sie hat in appellativer Weise der Erhellung von „Signa der Existenz" und der dadurch angestoßenen Artikulation von „Chiffern der Transzendenz" zu dienen (29). Denn „wo Erkenntnis aufhört, hört das Denken nicht auf, und wir haben die Möglichkeit, durch Chiffern uns des Menschseins wenigstens heller bewusst zu werden als ohne" (18). Wer sich so buchstäblich existentiell ansprechen lässt, dem wird auch die Welt (über alle Erforschbarkeit hinaus) transparent auf jene Dimension der Transzendenz hin, die freilich nur da wirklich berührt wird, wo die Schwebe und Mehrdeutigkeit entsprechender Chiffern geachtet bleibt. Chiffern bringen zur Sprache, was nie gegenständlich (be-)greifbar sein kann, sondern nur „als existentielle Sprache" (30) den Menschen im „Wagnis seiner Freiheit" (18) anspricht. Dass bei J. selbst das Vertrauen auf die Möglichkeit eines solchen Transzendenzbezugs offenkundig tief verwurzelt ist, wird deutlich, wenn er einschlägige Argumente der Religionskritik streift, die diese Möglichkeit in Frage stellen – mehr als ein Streifen scheinen sie aus seiner Perspektive nämlich kaum zu erfordern: Denn natürlich sind jene Chiffern auch, wie es etwa Feuerbachs Projektionsargument nahelegt, („subjektives") „Hervorbringen durch den Menschen", aber dieses werde nur im Wechselverhältnis mit einem („objektiven") „Wirken *auf* den Menschen" unverkürzt verstanden (vgl. 46, 62, 79f). Angesichts der kulturellen Wirkmächtigkeit, die der Gottesglaube in Jahrtausenden entfaltet hat, erscheint J. die Annahme, dass dieser auf einer Illusion beruhe, als geradezu „oberflächliche" Sichtweise (42f). Das gilt zumal angesichts der Tatsache, dass bei Leugnung Gottes unweigerlich mit anderen Chiffern etwas, „das wir in der Welt erfahren, absolut gesetzt und zum Ganzen gemacht" (39) werde, wofür etwa der verbreitete „Wissenschaftsaberglaube" (102) einschlägige Beispiele bietet. Allerdings wird J. vom Zentrum seiner Chiffernhermeneutik her, nämlich unter Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot (vgl. 45), seinerseits zum Religionskritiker – freilich zu einem, der aufrichtig einräumt, dass philosophischer Glaube nur aus dem unauflösbaren Spannungsverhältnis zur Religion seine fragile Kraft bezieht: Durch religiöse Offenbarungsbehauptungen sieht J. den existentiellen Transzendenzbezug nämlich in doppelter Weise bedroht. Offenbarungsglaube, der eine „Leibhaftigkeit" (30) der Transzendenz an bestimmten Punkten der Geschichte annehme, versuche die mehrdeutig bleibenden Chiffern fixierend zu vereindeutigen und ziehe die stets verborgen bleibende Transzendenz so gleichsam in die endliche Weltwirklichkeit hinein. Damit verbinde sich die Neigung zum intoleranten, gar potentiell gewaltförmigen Ausschließlichkeitsanspruch jener Religionen. In der Kritik daran kann J. schroff werden (und wenig differenziert sein). Doch berührt andererseits, wie er gleichwohl gerade um Verständnis für jene Chiffern ringt, die in der Christentumsgeschichte prägend geworden sind, auch wenn sie ihm angesichts seiner Offenbarungsskepsis im Kern fremd bleiben. Dass prinzipiell alles Chiffer werden kann, bedeutet nämlich für J. keineswegs, einer subjektiv-willkürlichen Unverbindlichkeit das Wort zu reden: Gerade die in unserem kulturellen Gedächtnis tradierten Gehalte der Bibel geben dem Philosophen als „das Äußerste an Bewusstsein des Menschseins" (18) zu denken. Nachdem J. (theologisch gesprochen: theodizeesensibel) mit der Frage nach dem Bösen angesichts der unabsehbaren „Tatbestände des Unheils" (21) eingesetzt hat, widmet er sich daher v. a. dem Versuch, drei für diese Tradition zentrale „Chiffern" auf seine Weise philosophisch anzueignen („der eine Gott"; „der persönliche Gott"; „Gott ist Mensch geworden"). So sehr J. schließlich auch die buddhistische Alternative bedenkt, über das Denken hinaus in ein „Jenseits aller Chiffern" (97) zu gelangen, steht am Ende für ihn doch das Bekenntnis zur eigenen abendländischen Herkunft, die an die Sprache der Chiffern binde, weil wir „die Welt wollen" (98). Die Bewährungsprobe der Praxis in der Welt ist der Ort, an den J. die Philosophie gestellt sieht: Erfüllung in der existentiellen Erfahrung fragiler Bezogenheit auf den verborgenen Gott vermag Philosophie dabei letztlich nur vorzubereiten oder zu erinnern; sie bleibt ein „Strohhalm" (52), aber darin hat die Philosophie ihre unersetzliche Bedeutung für die Freiheit und Würde des Menschen.

J.' Gestus mag vielfach unzeitgemäß wirken; ein Anstoß zur gegenwartsbezogenen Relektüre sind seine Reflexionen gleichwohl. In seiner Transzendenzsuche spiegelt sich nämlich in existenzphilosophischer Lesart exemplarisch jener „gegenläufige Druck" wider, der nach *Charles Taylor* für die Selbstverständigung im „säkularen Zeitalter" charakteristisch ist: Auf der einen Seite gerät die Option des kirchlich tradierten Glaubens unter zunehmenden Plausibilitätsdruck; auf der anderen Seite produziert die Option des Atheismus ihrerseits ein Unbehagen an der Gefangenschaft in der „abgeschlossenen" Immanenz.[2] J. könnte ein anregender Gesprächspartner von beiden Polen des gegenläufigen Drucks her sein. Das gilt zumal dann, wenn man der unlängst von *Hans Joas* vertretenen These folgt, dass die „Rettung der Transzendenz" zu den zentralen intellektuellen Herausforderungen (des Christentums) in der Gegenwart zählt – jener Transzendenz, deren Deutung seit der von J. so genannten „Achsenzeit" des ersten Jahrtausends v. Chr. das menschliche Selbstverständnis bahnbrechend geformt hat.[3] Theologische Glaubensreflexion und kirchliche Verkündigung müssten dabei wohl ihre Verbundenheit mit den, in J.' Worten, „aktiven Agnostikern" (10) als genuin christlich ernster zu nehmen lernen: Der biblisch begründete Offenbarungsglaube ist ja mit *Tomáš Halík* selbst als fragile „Offenheit gegenüber der Verbor-

[1] Karl Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, hg. v. Hans Saner, München 1970/[4]1984 (Serie Piper 7).

[2] Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. Frankfurt/Main 2009, Kap. 16.

[3] Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012, 199, vgl. auch 213ff.

genheit Gottes" zu verstehen.[4] Eine Relektüre des J.'schen Glaubensverständnisses könnte durch entsprechende Kontextualisierung gewinnen und sie ihrerseits bereichern. Damit wäre auch die (übrigens schon seinerzeit gerade von Theologen abgewogen herausgearbeitete) Pauschalität seiner Offenbarungskritik auszugleichen, nicht ohne die bleibende Anfrage an manche auch heute noch real existierende religiöse bzw. kirchliche Praxis aufzunehmen. Dass in A. Hüglis ansonsten anregendem Nachwort J.' letztlich in einem instruktionstheoretischen Verständnis befangener Offenbarungsbegriff ohne Hinweis auf das theologisch sehr viel differenziertere Diskussionsniveau einfach übernommen wird (128), könnte ein Indiz dafür sein, dass auch die J.-Forschung davon profitieren würde, wenn J. in den philosophisch-theologischen Grenz-Debatten der Gegenwart stärker ins Gespräch gezogen wird. Die einschlägigen Diskurse deutet Hügli selbst ja an, wenn er nicht nur auf Taylors monumentales Werk zum „Säkularen Zeitalter", sondern auch auf die Furore machende Begegnung zwischen J. Habermas und J. Ratzinger anspielt (115); in solchen Anspielungen wäre unabgegoltenes Potential der Diskussion mit J. noch auszuloten.

Osnabrück Martin Rohner

Wüschner, Philipp: **Die Entdeckung der Langeweile**. Über eine subversive Laune der Philosophie. – Wien: Turia + Kant 2011. 220 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–85132–647–5

Das Titelbild des vorliegenden Bandes ist schon quasi dessen Programm: Zu sehen ist Cecil Beaton's „Evening dresses by Charles James", das eine Gruppe von in elegante Abendkleider gehüllten und anmutig Mokkatassen haltenden Frauen darstellt, die sich – im Ambiente eines klassizistisch verspiegelten Palais-Raums – ganz offensichtlich in sich selbst ergehen. Der Klappentext resümiert: „Die Stimmung der Langeweile konterkariert das Ideal geistiger Regsamkeit sowie den bildungsbürgerlichen Auftrag, die eigene Zeit einer sinnvollen Beschäftigung zuzuführen."

Der Berliner Philosoph Philipp Wüschner schlägt in seiner Studie einen eigenen Weg ein, der sich von den vielen – oft phänomenologisch ausgerichteten – Studien zum Thema der Langeweile abhebt und sich vielmehr in einem „Laborraum zur näheren Erkundung des idiosynkratischen Verhältnisses von Langeweile und Philosophie" (8) versucht. Idiosynkrasie, im medizinischen Sinne verstanden als Fehlfunktion des Systems aufgrund der Überempfindlichkeit gegen einen bestimmten Stoff, will das delikate Verhältnis des Denkens zur Langeweile skizzieren. Der Autor gliedert seine These nach einer kurzen Einleitung in drei Teile auf, die im Folgenden näher beleuchtet werden.

Im ersten Teil („Gelangweiltwerden von der Welt") setzt W. bei dem Wüstenvater Evagrius Pontikus an, der über die *akedia* sinnierte und damit eines der Laster des Mönches benennt, das ihn in den frühen Mittagsstunden befällt („Mittagsdämon") und ihn in Versuchung führt – eine „Logik der Wüste" (29). Damit haben sich Theologen vieler unterschiedlicher Generationen auseinandergesetzt und eine Beziehung zwischen der *akedia* und der *apatheia* hergestellt: W. verweist von Evagrius auf Augustinus und schließlich auf Karl Rahner, die alle der *apatheia* als einem Schritt zum Geistigen mehr zutrauten als der *akedia* qua Erfahrung der Zukunftslosigkeit und Endlichkeit des Daseins. Nietzsches Zarathustra kehrt der Wüste den Rücken zu und lässt den Geist der Schwere zurück. Im Folgenden zieht W. eine originelle Parallele zwischen Thomas von Aquin und Walter Benjamin: Der Aquinate sieht im Blick auf die Traurigkeit (*tristitia*) in der *apatheia* den Schmerz über das Auseinandertreten von Gott und Geschöpf, in der (verderblichen) *akedia* hingegen das Verlustiggehen der Spur Gottes. Benjamin ist – nach Meinung des an dieser Stelle rezipierten Michael Theunissen – mit seinem Begriff von Trauer als rätselhaftem Genügen an der entleerten Welt Ausgangspunkt von Melancholie und *akedia* als zwei Vorentwürfen der Moderne. Aber, so W., ohne dass Theunissen des grausamen Kerns der Benjamin'schen Trauer gewahr würde, da doch die seitens Benjamin an die Stelle der *apatheia* gesetzte Trauer aus Überdruss geboren und eine Schwester der Langeweile sei. „Sowohl Thomas von Aquin als auch Walter Benjamin spalten eine wie auch immer zu benennende Traurigkeit in eine ideologisch gute und eine schlechte Variante: Bei Thomas hebt die gute Traurigkeit die empfundene Trennung von Gott auf und wiederholt so die apatheia-Figur im Emotionalen, die ‚schlechte acedia' andererseits öffnet den Blick auf die gottesferne Realität. Benjamin hingegen richtet seine Trauer direkt auf die ‚toten Dinge', vermittelt demnach nicht eine Entfremdung von Gott und Schöpfung, sondern die von Welt und Subjekt, Ding und Begriff – deren Vermittlungslosigkeit er der ‚linken Melancholie' [bspw. eines Erich Kästner, T. E.] vorwirft." (48) Der erste Teil wird abgeschlossen mit einem Verweis auf Martin Heidegger (nochmals aufgegriffen im zweiten Teil), auf Roland Barthes und dessen Foto-Betrachtung als Auseinandersetzung mit dem Gelangweiltwerden von etwas als „unausgesprochenes fototheoretisches Pendant, das den Menschen mit der Zukunftswelt der toten Dingwelt konfrontiert und sich im Ursprung des Kunstwerks irgendwie verirrt" (77), und schließlich auf den Fotokünstler Jürgen Klauke und dessen Sequenzen im Projekt „Formalisierung der Langeweile".

Im zweiten Teil geht es um das „Sich Langweilen bei sich selbst". Immanuel Kant idealisiert die Beobachterposition des interesselosen, nüchternen Betrachters, der sogar seinen eigenen Gedanken gegenüber leidenschaftslos ist. Kant geht vom „Interesse" der praktischen Vernunft aus, das in einer Spannung zur erkenntnistheoretischen Position der Interesselosigkeit steht. W. betont, dass man die Interesselosigkeit als wissenschaftliche Disziplinierung zur Neutralität zu verstehen habe, die aber auf der anderen Seite nur aufgrund des Interessiertseins als innerer Haltung zur Welt als vernünftig angesehen werden kann. Ganz anders sieht das der im weiteren Verlauf eingeführte Søren Kierkegaard: Mit der „Wiederholung" entwickelt er ein Ideal existentieller Lebensführung, welches das Mögliche wieder möglich macht und den Menschen aus seiner Langeweile herausführt. W. vergleicht Kant und Kierkegaard, um zu dem Schluss zu kommen: „Langeweile wird in ein reziprokes Verhältnis zur Bewegung und zum Machen von Entdeckungen gesetzt. Damit wird aber gerade diejenige Kategorie, welche bis Kant zum Wesen der Langeweile zugehörig gesehen wurde, die Kontingenz (als Inkohärenz der Erfahrung), zum unverhofften Ausgang aus der Langeweile." (124) Bei dem ebenfalls rezipierten Arthur Schopenhauer gelten Langeweile und Schmerz als Feinde des menschlichen Glücks, wobei W. nachweist, wie Schopenhauer seine Gedanken zum Thema von Kant bzw. Kierkegaard wegentwickelt, indem das Problem der Langeweile zu einem Problem des Sichlangweilens wird.

Der dritte und letzte Teil der Studie ist überschrieben mit „Die tiefe Langeweile und die Metaphysik". Darin untersucht der Autor die Frage, ob es eine systematische Möglichkeit, gar Notwendigkeit einer Metaphysizierung der Langeweile gibt – im Rahmen seiner Vermutung, dass dies der Ursprung von Heideggers Langeweile-Projekt ist. Dabei zeigt W. drei Orte der „Wiederbelebung": Zunächst Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der philosophisch gegen die Langeweile kämpft („der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist", Phänomenologie des Geistes), dann Jacques Derrida, der mit seiner *déconstruction* die Trennung von anthropologischer und metaphorischer Langeweile unsinnig erscheinen lässt. Dabei meint W.: „Man kann also die Langeweile als Wirkscheu reformulieren und hat in ihr eine Seite der Philosophie kennengelernt, die in ihrer Passivität häufig der Kritik ausgesetzt war." (178) Als dritter Ort der Wiederbelebung steht (wieder) Friedrich Nietzsche im Raum, bei dem – im Geiste Leopardis – die Langeweile den im Reinzustand gebliebenen Wunsch nach Glück darstellt.

W. beendet seine Studie mit einem (dritten) Rekurs auf Martin Heidegger und zeigt dessen Grenzen hinsichtlich der Langeweile auf: Erstens denkt Heidegger die Langeweile nicht nur allgemein, sondern politisiert sie unter den historischen Bedingungen seiner Zeit (in „Grundbegriffe der Metaphysik"). Zweitens verzögert er das wirkliche Handeln, das ihn aus der Rolle des Philosophen in die des Bürgers gezwungen hätte.

Das Schlusskap. („Aphorismus oder Ewigkeit") fragt nach der Beziehung von Philosophie und Poesie im Allgemeinen und nach dem Kippen eines philosophischen Textes in die Gattung eines poetischen Textes im Besonderen. Dies ist plausibel auf dem Hintergrund eines eingangs angemerkten hermeneutischen Schrittes, nämlich in der Studie auf die schöngeistige Literatur zu verzichten – was nicht ganz konsequent eingehalten wurde, eine besondere Geste, die der Autor dankenswerterweise offeriert. W. schließt seine Studie: „Sofern uns, was wahrscheinlich ist, der Rückgang in die Wüsten der Asketen verwehrt bleibt, weil wir uns dafür schon zu weit in die Welt entfernt haben, lohnt es sich, die eigene Langeweile im Auge zu behalten. Sie lehrt uns zu warten, und warten heißt verstehen. Denn in jeder Langeweile schlägt letztlich ein verräterisches Herz, das Feuer! schreit." (210f)

Da die Langweile als theologische Fragestellung zurzeit vollkommen unterbelichtet ist, lohnt sich die Lektüre dieser außerordentlich spannenden philosophischen Studie. Der Autor setzt sich profund mit den Bezugsautoren auseinander, wenngleich manchmal nicht ganz klar ist, wann der Autor rezipiert wird und wann die Sekundärliteratur in die Erörterung einfließt. Es schadet nicht, bei den Quellen zu bleiben und sich, unter Hintanstellung der Quellen-Interpreten, den eigenen Gedankengang zu präsentieren, der im Falle W.s ein äußerst anregender und für die Theologie ermutigender ist. Eine breitere Rezeption seitens der systematischen Theologie sei dieser Arbeit sehr gewünscht!

Berlin / Münster Thomas Eggensperger

Spiritualität

Witte, Karl Heinz: **Zwischen Psychoanalyse und Mystik**. Psychologisch-phänomenologische Analysen. – Freiburg i. Br.: Alber 2010. 284 S. (Seele, Existenz und Leben, 15), kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48408–1

Die dritte der drei großen tiefenpsychologischen Richtungen, die Individualpsychologie nach Alfred Adler, ist bislang nur wenig im religi-

[4] Tomáš Halík, *Geduld mit Gott*, dt. Freiburg ²2011, 247.

onsphilosophischen, aber auch im praktisch-theologischen Diskurs verankert. Dass dieses Manko zu Unrecht besteht, zeigt dieser Sammelband mit Arbeiten des Münchner Psychoanalytikers Karl Heinz Witte. Die in ihm versammelten Artikel stammen aus den Jahren 1988 bis 2008 und spiegeln somit eine längere Denkbewegung wider. Trotz einiger Wiederholungen und der Diversität der Vorveröffentlichungen kann der Band als zusammenhängender und konsistenter Text gelesen werden.

W. interpretiert die Adlersche Individualpsychologie auf dem Hintergrund der Lebensphänomenologie Michel Henrys und Rolf Kühns und stößt so zu einem Grenzbereich vor, „wo sich der Psychoanalyse als Erfahrungs- und Erkenntnisprozess ein Feld öffnet, das von einer anderen Seite her die Mystiker bearbeitet haben" (238); W. spricht daher von einem „Mystikäquivalent" in der Psychoanalyse. Damit weist er auf eine Dimension jeder menschlichen Selbsterfahrung hin, die gemeinhin kaum im Fokus der Aufmerksamkeit steht: „Es gibt eine Verdrängung des mystischen Phänomens in Kirche und Theologie und parallel dazu eine Verdrängung des ‚Mystikäquivalents' in der Psychoanalyse" (178). W. geht es nicht eigentlich um das Phänomen der Mystik selbst oder um konkrete Inhalte mystischer Erfahrung, sondern um die Wahrnehmung des Mystischen als einer grundlegenden und keineswegs auf den Bereich religiöser Erfahrung beschränkten Weise der Präsenz, die in der Selbsterfahrung erscheint. Erkennbar und veränderbar wird diese Dimension, so W.s These, auch im zentralen ‚Gegenstand' der psychoanalytischen Forschung, nämlich der Funktionsweise des Unbewussten: „Es zeigt sich, dass sowohl das sogenannte Unbewusste ein Grundphänomen in jeder Selbsterfahrung und in jedem mentalen Vollzug ist, der keineswegs bloß der Psychoanalyse ‚gehört', und dass andererseits die Wahr-Nehmung des Mystischen keine vorwiegend religiöse Erfahrung ist, sondern eine ubiquitäre, fundamentale Weise des Erscheinens (‚Phänomenalisierungsmodus')." (15)

Ausgangspunkt der Gedankengänge W.s ist die Individualpsychologie Alfred Adlers mit ihrer Betonung der ‚Finalität', der Gerichtetheit oder Intentionalität des Bewusstseins wie des Unbewussten. Die individualpsychologische Grundannahme lautet, dass alles, was wir fühlen, denken oder tun, einen Sinn hat, ein Worum-willen, auch wenn dieser Sinn nicht angebbar ist oder wenn die entsprechende Lebensäußerung sinnlos oder sinnwidrig zu sein scheint (vgl. 23). Die Neurose stellt für Adler (zumindest in der ersten Phase seiner Neurosenlehre) nur eine spezielle Ausformung der allgemein menschlichen Lebensform dar, insofern sie auf Sicherung des privaten Wertesystems und Überwindung von Wertlosigkeit gerichtet ist: „Die Hauptthese Adlers lautet: Die Neurose liegt in einer fiktiven persönlichen Zielsetzung, in einem irrealen Persönlichkeitsideal (vergleichbar dem ‚Ichideal' oder ‚Größenselbst'), das der Abwehr und Kompensation fundamentaler Minderwertigkeitsgefühle dient." (83) Das Minderwertigkeitsgefühl ist für Adler eine Grundkonstante des menschlichen Lebens. Die Einsicht in diese wesenhafte Wertlosigkeit (die nicht nur als Minderwertigkeit, sondern auch als Wertfreiheit zu verstehen ist) könnte jedoch zu einer größeren Gelassenheit freisetzen, die sich von der Vorstellung verabschiedet, dass wir nur liebenswert sind, wenn wir erfolgreich sind. Wichtiger und hilfreicher als das Wertschätzen und Bewundern könnte daher das Wahrnehmen sein, das Liebe, Offenheit, Vertrauen und Gelassenheit stiften kann.

Der springende Punkt in W.s Gedankengang ist, dass alles Können-Wollen, aber auch alles Lieben sich entzieht, wenn ich es erstrebe; ich bin seiner nicht mächtig. Mit den Worten der Lebensphänomenologie gesagt: „Das Ich gründet in ‚Passibilität' und ist eigentlich ein ‚Mich'." (96) Deutlich werden kann dies im Heideggerschen Ereignis, im Augenblick, der nicht von der aktiv schöpferischen Intentionalität beherrscht wird. W. interpretiert Adler hier von den Zeit-Analysen Heideggers her: „Das bedeutet für die Zeitbezogenheit des Individuums, dass seine Existenz nicht als horizontale Erstreckung von der Vergangenheit in die Zukunft, von der Geburt bis zum Tode erscheint. Vielmehr versteht Adler die zeitliche Existenz als eine vertikale konzentrische Explikation lebenserfüllter Augenblicke, indem in jeder einzelnen seelischen Erscheinung das Ganze des Lebensstils, das heißt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins, wie in einem Symbol erblüht." (12)

Die Bedeutung der „Passibilität" erschließt sich weiter von einem grundlegenden Begriff aus einer zweiten Theoriestufe Adlers, dem Gemeinschaftsgefühl. Dieser leider vieldeutige und vielfach kompromittierte Begriff soll darauf hinweisen, dass der Mensch durch eine ursprüngliche, wenn auch im Alltag oft mangelnde Bezogenheit konstituiert ist. Das Gemeinschaftsgefühl meint keine Ausrichtung des Strebens auf den Anderen hin, wie es vielleicht der gewohnten Blickrichtung entspräche, sondern das Bestimmtsein des Individuums vom Anderen her (vgl. 119).

W. verdeutlicht und interpretiert dieses Zentrum der Adlerschen Individualpsychologie mit dem Begriff der „Ciszendentalität": Während *transcendere* überschreiten oder hinübergehen heißt, zeigt *ciscendere* dieselbe Grenzerfahrung an, jedoch von der gegenteiligen Bewegungsrichtung her gedacht, nämlich als das Herüberkommen. In der Gestaltung unseres Lebens schöpfen wir also aus dem Gemeinsamen, über das wir nicht verfügen, sondern das uns vorausliegt. Als Beispiele für ciszendentale Erfahrungen nennt W.: „Stimmungen der Heiterkeit und der Schwermut, Angerührtsein vom Naturschönen, vom Charme, vom Erhabenen, unthematische Ansteckung durch die teilweise unbewussten Gefühle anderer (sogenannte ‚Gegenübertragung'), Liebe, Freundschaft, Erbarmen mit den Entrechteten usw. Verborgen und von den Antreibern selten erkannt: Auch zündende Einfälle, Problemlösungen, Erfolge, kognitive Transferleistungen, schöpferische, künstlerische Produktionen und viele andere haben ciszendentale Qualität. Wir können und müssen für sie die Bedingungen schaffen; aber wir können die ciszendentalen Erfahrungen nicht erzeugen. […] Das Geborenwerden ist ein, vielleicht *das* Paradigma des Ciszendentalen." (33)

In der Ciszendentalität steckt für W. neben der Qualität der Offenbarung auch die Perspektive der Umkehr, sodass sich an dieser Stelle eine strukturelle Übereinstimmung der individualpsychologisch-psychotherapeutischen und der christlich-theologischen Sicht (aber auch der anderer Religionen, in denen der Unterschied zwischen einem alltäglichen und einem erneuerten Lebensentwurf wichtig ist) zeigt (vgl. 151).

Die Konvergenz von psychoanalytischer und mystischer Erfahrungsweise arbeitet W. v. a. anhand des Psychoanalytikers Wilfred R. Bion und von Meister Eckhart heraus. Im Mittelpunkt von Bions Überlegungen steht einerseits die „Idee der Transformation der unerkennbaren letzten Wirklichkeit jedes psychoanalytisch bedeutenden Ereignisses in verstehbare und die Erfahrung verändernde Interpretation […] und andererseits die Haltung des Psychoanalytikers ‚ohne Erinnerung, ohne Wunsch und ohne Verstehen'" (14). Bion selbst schlägt in der Deutung des psychoanalytischen Prozesses den Bogen hin zur Mystik: „‚Der Glaube, dass die Realität erkannt wird oder werden könnte, ist ein Irrtum, weil die Realität nicht etwas ist, das sich dazu eignet, erkannt zu werden. Die Realität zu erkennen ist unmöglich aus demselben Grund, der es auch unmöglich macht, Kartoffeln zu singen; sie können angebaut oder geerntet oder gegessen werden, aber nicht gesungen. Realität muss man ‚sein': es sollte ein transitives Verb ‚sein' geben, eigens um es mit dem Ausdruck ‚Realität' zu verwenden' (1965, 186)." (209) Eine Strukturparallele Bions zu Meister Eckhart wird in seiner Rezeption der Eckhartschen Unterscheidung zwischen dem auf die Schöpfung bezogenen Gott und der ununterschiedenen Gottheit deutlich. W. spricht nun bei Meister Eckhart von einer ‚mystischen' Psychologie, die er in dessen zentralem Theoriestück der Gottesgeburt in der Seele analysiert. Eckhart versteht die Weisen des Hervorgehens in der Natur parallel zum Hervorgang des Sohnes aus dem Vater in der Trinität, nämlich auf geburtliche Weise. Die Gottesgeburt in der Seele geschieht also nicht durch Akte der Seele, sie kann „nicht erkannt und durch keinerlei religiöse Übung vorbereitet werden. Das einzige angemessene ‚Mittel' ist Schweigen. […] Des Menschen Part in dieser Beziehung ist die Bereitschaft, wie Eckhart sagt, eine ‚mögliche Empfänglichkeit', in der du dich finden wirst." (219)

W. postuliert auf diesem Hintergrund die mystische Dimension der Psychoanalyse als eine dritte Dimension neben dem Heilen und dem Forschen, die gleichwohl mit den anderen Dimensionen verbunden ist und aus ihnen entspringt; dies erfordert eine Erweiterung der psychoanalytischen Wissenschaftstheorie und des psychoanalytischen Konzepts des Unbewussten – als Grundphänomen jeder Lebenserfahrung. W. betont daher den Experimentalcharakter der Psychoanalyse, nicht im Sinne des objektivierenden wissenschaftlichen Experiments, sondern als *experimentum animae*, das mich – wie die mystische Erfahrung – zu verborgenen Aspekten meiner selbst führt (vgl. 182–187). Insofern kann die meditative Methode mit der psychoanalytischen Haltung der gleich schwebenden Aufmerksamkeit verglichen werden.

Mit diesem Buch legt W. eine hochkreative Verbindung von Individualpsychologie, Phänomenologie und Mystik vor, die das Gespräch von Theologie und Psychologie an einer bislang weitgehend vernachlässigten Stelle bereichert. Der theologisch brisante Grenzbereich zwischen Psychoanalyse und Mystik lässt die Gratuität der Existenz und die basale Rezeptivität des wahrnehmenden Geistes aus verschiedenen Perspektiven deutlich werden und fördert Konvergenzen zutage, mit denen man nicht unbedingt gerechnet haben mag. Der Band fordert heraus, die in Psychoanalyse und Theologie meist verdrängte mystische Dimension verstärkt in den Blick zu nehmen und zu fördern.

Erfurt Tobias Kläden

Pathologische Religiosität, hg. v. Michael Utsch. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 148 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–022077–5

Ein überfülltes Symposion auf der Jahrestagung 2010 der DGPPN, der größten Vereinigung für Psychiatrie, Psychotherapie und Nervenheilkunde im deutschsprachigen Raum, zeigt nicht nur an, dass das Thema „Religiosität" auch bei dieser traditionell eher religionsdistanzierten Berufsgruppe auf wachsendes Interesse stößt; mit dem Titel „Pathologische Religiosität", der die Klammer für die hier publizierten Vorträge des Symposions bildet, ist auch die dominante psychiatrische Erfahrung angesprochen, die Dieter Wyss in seiner Monographie „Psychologie und Religion" (Würzburg 1991, 11) ausdrückte: „Dem praktizierenden Psychiater, Psychotherapeuten oder Psychologen begegnet Religion überwiegend in der abwegigen Form von Zwangskrankheiten mit häufig gegen religiöse Inhalte und Symbole gerichteten Zwangsgedanken oder Impulsen. Sie begegnet ihm

ferner in dem nicht nachvollziehbaren Schulderleben der (endogenen) depressiven Erkrankungen und als Wahn in den sog. schizophrenen Psychosen. Darüber hinaus dürfte es keine sog. ‚Neurosen' oder ‚Psychosen' geben, in denen nicht in einer stets abkünftig-verzerrten Form religiöse Inhalte sichtbar werden."

Solche individuellen pathologischen Aspekte und Phänomene in psychiatrischer Praxis machen den einen Schwerpunkt dieses Bandes aus, den anderen die traumatisierenden Auswirkungen der religiösen Sekte Colonia Dignidad in Chile (von 1961 bis ca. 2005) auf ihre Mitglieder.

Auf Patient/inn/en mit ihren Religiositäten und ihre Behandlung im Kontext von Psychiatrie und Psychotherapie gehen die Beiträge des Psychologen Michael Utsch und des Psychiaters Peter Kaiser ein. *Michael Utsch*, Hg. und erfahrener Referent der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, macht vier Wirkfaktoren für sog. pathologische Religiosität aus: die Sozialisation, Idealisierung religiöser Führer mit Ideologisierung ihrer Lehre, Machtmissbrauch sowie religiösen Wahn. Zur Erhebung des Gefährdungspotenzials von religiösen und „Psycho-Gruppen" referiert U. eine nützliche Kult-Checkliste mit 15 zu gewichtenden Faktoren (20–21) und fasst gegen vorschnelle Pauschalisierungen sorgsam zusammen: „Die Entwicklung pathologischer Religiosität hängt [...] wesentlich vom Lebensverlauf und der persönlichen Stellungnahme dazu ab." (15) Dafür von zentraler Bedeutung ist die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit der Person im Sinne der psychoanalytischen Bindungstheorie (attachment theory). Die Art der Gottesbeziehung und die Qualität zwischenmenschlicher Bindungen scheinen miteinander zu korrelieren, sodass „reife und unreife Formen von Glaubensvollzügen plausibel unterschieden werden" (19) können.

Peter Kaiser, Autor einer umfassenden Studie über „Religion in der Psychiatrie" (Göttingen 2007), widmet sich mit seiner eigenen psychiatrischen Erfahrung „Besonderheiten in der Behandlung religiöser Patienten". Sehr differenziert empfiehlt er Therapeuten, sich für Anamnese- und diagnostische Zwecke vier Fragen zu stellen und beim Patienten zu klären:

„1. Leidet der Patient unter psychischen Störungen mit religiöser Symptomatik?
2. Gibt es bei den psychischen Störungen des Patienten mit nicht-religiöser Symptomatik eine zugrunde liegende negative Religiosität oder negative religionsassoziierte Erfahrungen?
3. Findet sich beim Patienten eine negative Religiosität als möglicher Hinderungsgrund für eine prospektive Psychotherapie?
4. Verfügt der Patient über positive Religiosität als mögliche Ressource?" (40; vgl. 40–46)

Entsprechend den ersten beiden Fragen behandelt K. Religiosität und Aspekte von Schizophrenie, Depressionen, Angst- und Zwangsstörungen. Von besonderem Interesse könnten aus Sicht des Rez. darüber hinaus (schwere) Persönlichkeitsstörungen sein. Klarer als D. Wyss (s. o.) dies aussprach, hält K. es zumal seinen psychiatrischen Kolleg/inn/en gegenüber für besonders wichtig hervorzuheben, „dass der erste diagnostische Schritt die Abklärung pathologischer Symptome mit religiöser Thematik ist: Ein schizophrener Patient oder ein Mensch mit einem Wahn, welcher ihn glauben macht, Jesus zu sein, benötigt weder eine Psychotherapie noch ein seelsorgerisches Gespräch, welches den Wahninhalt diskutiert, sondern eine psychopharmakologische Behandlung. Der Inhalt des Wahns ist nicht therapierelevant. Das Denksystem oder konkret die Werteorientierung, das Glaubenskonzept des Patienten ist demgegenüber von grundsätzlicher Bedeutung für ein psychotherapeutisches Vorgehen." (45)

Utsch (28–32) wie Kaiser (60–63) schließen ihre Beiträge mit Hinweisen bzw. Konsequenzen für die psychiatrische bzw. psychotherapeutische Praxis, die einladen, die eigenen religiösen Standorte und Erfahrungen zu reflektieren, die Religiosität von Patient/inn/en differenziert zu betrachten, die Bewältigungspotenziale positiver Spiritualität zu fördern, aber „keine spirituellen Rituale als Ersatz für professionelle Behandlungsmethoden" (32) anzubieten. In diesem Sinne spricht K. vorsichtig von einer möglichen „modifizierten integrativen Psychotherapie" (62), für die jedoch unklar bleibt, wie *in ihr* die Religiosität/Spiritualität der Patient/inn/en konkret (statt „irgendwie" [ebd.]) berücksichtigt werden kann.

Von einer einmaligen, überaus tragischen psycho- und sozialtherapeutischen Behandlungssituation handeln die beiden Beiträge von *Susanne Bauer* und *Henning Freund*: zum einen über die psychologischen Behandlungsmöglichkeiten für die religiös traumatisierten ca. 300 Menschen der Sekte Colonia Dignidad (Bauer), zum anderen über Religion als Trauma und Bewältigungshilfe in dieser totalitären religiösen Gemeinschaft (Freund). Die besondere deutsche Auswanderer-Kolonie „Colonia Dignidad" war durch die gemeinsame Auswanderung des evangelikalen westfälischen Predigers Paul Schäfer mit seinen Anhänger/inne/n 1961 entstanden. Damit entzog sich Schäfer der deutschen Strafverfolgung für seine pädophilen Vergehen, ohne dass seine „Gemeinschaft" davon wusste. Er verging sich auch danach jahrzehntelang weiterhin an Jungen. Im System der Colonia entwertete er jegliche erwachsene Sexualität und Weiblichkeit mit religiösen Vorwänden radikal und lehnte sie ab. Die Paar-, Familien- und Musiktherapeutin Susanne Bauer arbeitete im von der Bundesregierung finanzierten, systemisch und psychodynamisch orientierten unterstützenden Psychotherapieprogramm für ehemalige Mitglieder der Colonia Dignidad in Chile von 2005 bis 2008 mit und vermittelt den Lesern durch ihren Bericht eine Vorstellung von diesem in jeglicher Hinsicht verstörenden, pathologischen, geschlossenen totalitären System, das über Jahrzehnte unbehelligt – trotz Haftbefehls und nachgewiesener Menschenrechtsverletzungen – aufrechterhalten werden konnte. Sie zeigt, wie das Aufwachsen und Leben in der Colonia durch Kontroll- und Depersonalisierungstechniken systematisch die Familien auflöste, affektive Beziehungen der Kinder und Jugendlichen zu bedeutsamen Anderen durch radikal verunsicherndes, willkürlich strenges Verhalten tief gestört wurden, die psychosexuelle Entwicklung von Unterdrückung und Verleugnung blockiert und stabile Identitätsbildung/Individuation verhindert wurde. Mit dem Leiter des Programmes, P. Biedermann, spricht sie von dem *Colonia-Dignidad-Syndrom* dieser Sektenopfer (101).

Henning Freund, als psychologischer Psychotherapeut seit 1999 Leiter einer Tagesklinik für Psychiatrie und Psychotherapie und seit 2011 Prof. für Religionspsychologie an der Ev. Hochschule Tabor in Marburg, hatte von 2008 bis 2010 Gelegenheit, ein Post-Doc-Forschungsprojekt zu narrativen Identitätskonstruktionen in der Colonia Dignidad durchzuführen. Auf dessen Basis leuchtet er in seinem Beitrag den religiösen Hintergrund dieser Gruppe als fundamentalistisch-evangelikal aus und legt folgende zehn Kernelemente dar: (Pseudo-) Orientierung am urchristlichen Gemeindeideal, endzeitliche Orientierung, Absonderung von der Welt, Ringen um ein tadelloses Leben, Zerbrechenstheologie, Paul Schäfer als oberste religiöse Autorität, Erleben des Heiligen Geistes als Echtheitsmerkmal, Ablehnung von Ehe, Familie und Sexualität, protestantische Erwerbs- und Leistungsethik, Gott-Teufel-Dualismus. Als besonders belastend, ja traumatisierend wirkte nach F., was er als das zentrale Ritual der Gruppe betrachtet, die täglichen Gebetszusammenkünfte in kleinen (meist Vierer-)Gruppen, die wie double-bind-Botschaften und gelernte Hilflosigkeit pathogen wirkten: geforderte Gebetsintimität mit Gott, die permanent von anderen kontrolliert und zensiert wurde und deren Sündenbekenntnisse zum Ausspionieren, Denunzieren und Sanktionieren verwendet wurden. Umso staunenswerter, dass trotz dieses religiös durchtränkten permanenten Psychoterrors „alle bis auf eine einzige Ausnahme weiterhin den christlichen Glauben für sich als zentrales Moment in ihrem Leben betrachteten" (128f) – das verhindere, so F.s Deutung, „den kompletten Verlust der psychischen Stabilität", Glaube wird zur posttraumatischen Bewältigungshilfe.

Es ist ein treffender Abschluss dieses Tagungsbandes, dass H. Freund am Ende die „persönlichkeitsspezifische" (Klaus Winkler) Ausprägung von Religiosität und Spiritualität unterstreicht und Forschungsanregungen mit qualitativer Methodik gibt; denn die „Beurteilung der Krankheits- oder Gesundheitsrelevanz religiöser Überzeugungen bedarf [...] einer sorgfältigen Kontextualisierung der einzelnen Person oder Glaubensgemeinschaft einschließlich ihrer Identitätskonstruktionen" (133) und der Beachtung/Analyse ihrer multiplen psychosozialen Funktionen. Insgesamt leistet dieser Tagungsband einen weiteren Beitrag zu einer differenzierten und wissenschaftlich angemessenen Beachtung von Religiositäten/Spiritualitäten in Psychiatrie und Psychotherapie, der auch in der Praktischen Theologie Beachtung verdient.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

Ruster, Thomas: **Die neue Engelreligion**. Lichtgestalten – dunkle Mächte. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 264 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3–7666–1356–1

Mit diesem Buch setzt Thomas Ruster seine Beschäftigung mit dem Engelthema fort. In sechs flüssig geschriebenen Kap.n (mit jeweils orientierenden Zusammenfassungen) wird es unter verschiedenen Perspektiven behandelt:

Kap. I soziologisch über den derzeitigen Engelboom, Kap. II bibeltheologisch über den Begriff des Himmels, Kap. III über dessen Leugnung seit der Aufklärung, Kap. IV theologiegeschichtlich über Angelologien (besonders Pseudo-Dionysius, Hildegard und Agamben), Kap. V ein Ausflug in rabbinische Erzählungen über die Funktion von Engeln bei der Gesetzeserfüllung, Kap. VI über die Vereinbarkeit von Christentum und Engelreligion. Während II. und V. bereits in R.s Werk *Von Menschen, Mächten und Gewalten*. Eine theologische Himmelslehre (2007) umfänglich dargestellt wurden, bilden I., IV. und VI. Aktualisierungen und Erweiterungen seiner Position.

Das Buch bietet eingangs eine Beschreibung der „neuen Engelreligion", die in den letzten Jahren in Seminaren, Engelläden und esoterischen Buchreihen massenhaft Verbreitung gefunden hat. Sie zeichnet sich durch eine neue Offenheit für das Spirituelle, unmittelbare Erfahrbarkeit, extreme Individualisierung, Hilfe bei der alltäglichen Bedürfniserfüllung und den Verzicht auf Gott aus. „Die Engelreligion ist wirklich die perfekte Religion der modernen Waren- und Konsumwelt. Was es für Geld nicht zu kaufen gibt, wird durch den Himmel nachgereicht." (26) R. sieht die Vorlieben der nekrophilen Gothic- und Heavy-Metal-Szene für das Satanische als Komplementärphänomen, das sich – im Gegensatz zu den „lichten" Engelsvorstellungen – scharf gegen die Konsumwelt stellt und deren Gewalt gegen Mensch und Natur anprangert. Dass hierbei drastische Sprache und Bilder verwendet werden, dürfe nicht verwundern: „Hier wird etwas gesehen, was sonst verborgen gehalten wird." (38) Und dass die Engelreligion (v. a. der Autorinnen Doreen Virtue, Helga Schaub oder Jana Haas) so sanft auftritt, dass so viel von Liebe und Sanftmut die Rede ist, verdanke sie ihrem Durchgang durch das Christentum, welches die antiken Gigantomachien von ihrer Brutalität gereinigt habe. Das ist freilich eine steile These, die religionsgeschichtlich nur gilt, wenn die verschiedenen Zwischenwesen (Geister, Genien) sich als Vorläufer belegen lassen.

Auch wenn R.s Beschreibung der Engel-Szene z. T. holzschnittartig ausfällt (der Bereich der Engel-Magie und des -Channelings kommt kaum vor), ist sein Urteil sehr differenziert. Einerseits sieht er in der Engelreligion das Wiedererwachen der „Himmelsfrömmigkeit", d. h. die Bereitschaft, sich auf das Übersinnliche, Unverfügbare einzulassen und die Beschränkung auf das rein Empirische aufzugeben. Dies sei das Merkmal des Religiösen überhaupt und das Gemeinsame mit anderen Religionen. Die Engelreligion gebe den Christen „die verlorene Religion zurück" (56). Andererseits zieht R. eine scharfe Unterscheidung: Der Engelreligion fehle Gott, und deshalb gerate sie zu einem verwilderten Pantheismus. Am Gottesgedanken scheiden sich die Geister, weil Gott über die Geister richtet. Hier kommt R.s Zentralgedanke ins Spiel: Gott hat die Tora gegeben, welche der Welt ein Maß setzt; die Engel wiederum übermitteln die Tora, verwirklichen sie vorbildhaft und stärken Menschen bei der Einhaltung (192–202).

R. kritisiert Versuche von Exegeten, den Himmel als Mythologem aus der Theologie hinauszudefinieren. Er hält an dem kosmologischen Eigenwert von „Himmel" fest. Eindrucksvoll zeigt er das Versäumnis der zeitgenössischen Theologie auf, die heutige wissenschaftliche Kosmologie und deren Hypothesen von anderen Universen und eingewickelten Dimensionen etc. auf die christliche Rede vom Himmel anzuwenden (vgl. 110f). Schade, dass das Buch hier nicht in Vorleistung geht. Die Lehrbücher der Dogmatik beider Großkonfessionen traktieren das Thema – R. bietet eine Kurzübersicht – entweder gar nicht oder nur als religionsgeschichtliches Motiv, als Moralisierung (‚Jeder kann dem anderen ein Engel sein') oder nur als theologisches Epiphänomen. Dagegen setzt R. das deutliche biblische Zeugnis: Jesus sei nicht nur gekommen, um den Menschen auf Erden Gott nahezubringen, das ganze NT erzähle auch von seinem Kampf gegen Dämonen und Hebr 1 von seinem Triumph, die Ordnung im Himmel wiederhergestellt zu haben.

Was zunächst naiv mythologisch anmutet, wird von R. in einer ebenso originellen wie konsistenten Deutung auf moderne Gesellschaften bezogen: Engel stehen für die ambivalenten Kräfte von sozialen Systemen, entweder in rücksichts- und maßlose Selbsterhaltung zu verfallen oder ein Gesetz des Maßes anzuerkennen („Tora-System"). Plastisch wird dies in Anlehnung an Luhmanns Theorie der autopoietischen Systeme am Topos des Engelsturzes bzw. des Teufels erläutert: Das Diabolische sei „das blinde Verfolgen der eigenen Reproduktionszwänge" (205), das in natürlichen und gesellschaftlichen Systemen lauere (z. B. organisches oder ökonomisches Wuchern). Das Diabolische daran sei, dass Menschen dies nicht verursachen, wohl aber als willfährige Teilmomente mit vollziehen. R. kombiniert für seine Deutung ganz verschiedene biblische Stellen vom Fall des Hochmuts (Gen 6, Apk 12–13, Ps 82, Jes 14). Das Angelische hingegen stehe für die Entscheidung, die Mächte und Gewalten der jenseitigen und diesseitigen Welt Gottes Gesetz zu unterstellen, wie es sich z. B. in Ex 20–23 konkretisiert. Dessen Übertragung in Forderungen für heute (Zinsverbot) bleiben in diesem Buch R.s vage, wohl weil R. sie andernorts ausgeführt hat. Eine Würdigung der Väter solcher sozialkritischer Engelsinterpretationen (Stringfellow, Wink) wäre noch zu ergänzen.

Am Schluss erinnert R. an eine der wesentlichen Bestimmungen der biblischen Angelologie: Engel seien dazu da, um Gott im ewigen himmlischen Kult die Ehre zu geben, in den sich die irdische Liturgie zeitweise einklinkt. Er verbindet dies mit einem kontroverstheologischen Gedanken: Während die Kirchen der Reformation diesen Gedanken vergessen hätten (und damit Religion auf Innerlichkeit reduzierten) und die Orthodoxie ihn überbetone (und damit das Weltengagement vernachlässige), halte die katholische Kirche – v. a. im Zeitalter des Barock – die Waage (224–235). Sie feiere ihren Gottesdienst mit der himmlischen Welt, vergesse aber nicht, die Welt draußen zu verwandeln, was durch die Transsubstantiation symbolisch vollzogen werde. R.s Einteilung trifft aber nur aus der Vogelschauperspektive zu, birgt der Protestantismus doch sowohl evangelikale Richtungen, die ständig von Engeln und Dämonen handeln, als auch soziale Richtungen, die den Weltdienst sehr ernst nehmen.

Sicherlich trifft die Kritik zu, dass die Kirchen sich oft auf harmlose „Jesus liebt dich"-Botschaften beschränken und die satanischen Kräfte in der säkularen Welt aus dem Blick verloren haben. Ob man allerdings die ausdifferenzierte Moderne angesichts ihrer leistungsfähigen und sehr wohl mit Umweltsensibilität ausgestatteten Sozial-, Politik- und Wirtschaftssysteme angemessen darstellt, wenn man sie als von Dämonen getrieben beschreibt, muss – zumindest im historischen Vergleich – bezweifelt werden.

Unklar bleibt ein zentraler Begriff: „Die Existenz der Engel erschließt sich [...] durch die Wahrnehmung des Himmels." (118) Welche Wahrnehmung ist hier gemeint, wenn diese sich – auch in R.s Definition – auf den übersinnlichen und unverfügbaren Bereich des Endlichen bezieht: innere Eingebungen, kollektive Weltbilder? Angemessener wäre hier wohl von notwendigen Postulaten oder Hypothesen zu sprechen, die sich aus der Logik des Religiösen, insbes. des Monotheismus zwingend ergeben.

R. ordnet alle Argumente seiner Hauptthese von der Dichotomie aus diabolischer Maßlosigkeit und angelischem Gesetzesgehorsam konsequent unter, sodass das Buch streckenweise einen rigorosen Charakter annimmt. Es liest sich geradezu spannend und hebt sich wohltuend sowohl von üblichen Engelbüchern ab, die sich meist auf die Ikonographie und die Religionsgeschichte beschränken, als auch von Abrechnungen mit der Engel-Esoterik. R. sieht deren Potentiale und zeigt konkrete Anknüpfungspunkte zu den Großkonfessionen auf. Es ist eine Stärke R.s, seine Themen disziplinübergreifend zu behandeln. Das Buch verknüpft Dogmatik, Religionsgeschichte, Systemtheorie und Gesellschaftskritik auf originelle Weise – das ist wagemutig, da sich letztere normalerweise ausschließen. Es bietet dem Leser sowohl einen lebendigen Einblick in die aktuelle Engelszene und in zentrale Fragen der klassischen Angelologie als auch streitbare Thesen zur Dämonie der Moderne.

Potsdam Johann Hafner

Schweer, Wennemar: **Hoffnung über den Tod hinaus?** Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube. – Berlin: Lit 2012. 151 S. (Theologische Orientierungen, 16), kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–11666–6

Wer sich in Konfrontation mit dem Thema „Tod" auf die Suche nach Antworten auf seine brennenden Fragen nach dem möglichen „Danach" begibt, findet sich meist zwischen zwei Extremen wieder: Auf der einen Seite erstreckt sich mit der New-Age-Esoterik ein bizarrer Irrgarten aus subjektivem Konstruktivismus, eklektisch konfigurierten Versatzstücken fernöstlicher Jenseitsideen und anthroposophischer Menschenbilder, kosmologischer Spekulation und fehlinterpretierter Quantenmechanik – ein Labyrinth der Absurditäten, angesichts dessen sich jeder, für den „Rationalität" kein Schimpfwort ist, verstört und unbefriedigt seiner eigenen Ratlosigkeit überlassen fühlt. Auf der anderen Seite gähnt die staubtrockene Ödnis mancher wissenschaftlicher Werke, deren verwertbare gedankliche Substanz in detailvernarrten Fachdebatten über Spezialprobleme versandet. Deren intellektuelle Aperçus sind allenfalls für wenige akademisch Arrivierte interessant, doch der Funke zum Entfachen eines sich im Angesicht des Todes als trostvoll und beruhigend bewährenden Glaubens vermag aus ihnen nur selten überzuspringen. Den Ausweg aus diesem Dilemma kann die Fundamentaltheologie weisen. Als Reflexion von Erlebnissen, in denen nach religiösem Dafürhalten ein Teil der göttlichen Wirklichkeit aufscheint, steht sie lebensnah an der sprudelnden Quelle menschlicher Erfahrungen. Als wahrheitsverpflichtete Wissenschaft versucht sie die Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens rational zu verantworten, auf dass diese sich als vernunftgemäß erweisen und mithin als orientierend erlebt werden kann. So vermag sie die Entwicklung einer erfahrungsgesättigten und sinngetränkten Spiritualität zu fundieren, welche auch angesichts des Todes existenziell tragfähig bleibt. Der Vf. des vorliegenden Werkes steht also in guter fundamentaltheologischer Tradition, wenn er als Ziel seiner Beschäftigung mit Nahtoderfahrungen (NTE) und Nachtodkommunikationen (NTK) im Zusammenhang mit eschatologischen Erwägungen angibt, den christlichen Glauben an ein Leben nach dem Tod auch gegenüber „kritisch denkende[n] Menschen des 21. Jahrhunderts" (10) begründen zu können und dabei auch „ein gewisses apologetisches Interesse" durchaus einräumt (96). Dazu müsse man „die Verheißung einer Zukunft über den Tod hinaus von farbloser Blässe und formaler Abstraktheit befreien und vielsagende Symbole und bewegende Erfahrungen als Anknüpfungspunkte anbieten" (92).

Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Aufsatz („Todesnäheerfahrungen und christlicher Glaube") arbeitet der Vf. heraus, inwiefern sich das NTE-Phänomen als kritisch-korrektives und hilfreich-horizonterweiterndes Element in das System der Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens integrieren lässt (9–94). Im zweiten Aufsatz („Zugänge zur Auferstehungsthematik aus grenzwissenschaftlicher Sicht") diskutiert er im Abgleich mit ausgewählten Aspekten des NTK-Problemfeldes diverse Ansätze zur Erklärung und Deutung der österlichen Auferstehungsbotschaft und zeigt dabei Zusammenhänge auf, die sich im Hinblick auf eschatologische Fragestellungen fruchtbar machen lassen (95–151).

Hinter der stupenden Kurzsicht mancher Autoren, NTE als körperlich induzierte Phänomene auf etwas im Status purer Immanenz Verbleibendes zu reduzieren, wittert der Vf. – wohl nicht ganz zu Unrecht – ein „naturalistisches Menschenbild, das wie ein trojanisches Pferd in die Theologie hinein gelassen wird" (11). Die ignorante Einseitigkeit solch reduktionistisch enggeführter Erklärungs- und Deutungsmuster begünstige das Entstehen einer „Lücke, die dann nur allzu leicht von anderen – z. B. esoterischen – Deutungsmustern gefüllt wird" (10). Sodann führt der Vf. den Nachweis, wie die Befunde der Erforschung von Außerkörperlichkeitserfahrungen inzwischen regelrecht als empirische Indizien für die Denkbarkeit einer Form menschlichen Bewusstseins angesehen werden können, die „nicht mehr ‚brain-based' ist, und Wahrnehmungen ermöglicht, die nicht über die üblichen Kanäle der sinnlichen Wahrnehmung ablaufen" (22). Als geeignetes Modell für das Verhältnis von Materie/Gehirn und Geist/Be-

wusstsein erscheint dem Vf. die dualistische Interaktionstheorie nach Karl Raimund Popper und John Carew Eccles, welche besagt, dass „Gehirn und Geist zwei nicht aufeinander rückführbare Entitäten darstellen, die sich aber gegenseitig beeinflussen" (23). Indem er solche Hypothesen theologisch kontextualisiert (26–34), kann der Vf. die Annahme plausibel machen, dass es im Menschen bei aller materiellen Vergänglichkeit ein sich durchtragendes und von körperlichem Vergehen nicht tangiertes geistig-seelisches Kontinuum gibt. Ein wertvoller Gedanke, den der Vf. im Zusammenhang mit der „Lebensrückschau" herausstellt, ist die Parallele zwischen der Wirkweise einer NTE und der Menschenbehandlung Jesu: Durch das Bewusstsein für die Auswirkungen des eigenen Agierens auf Andere geht von der Lebensrückschau in der Regel ein ethischer Impuls zu achtsamerem Lebenswandel aus. Genauso verändern sich die Menschen durch ihre Begegnung mit Jesus zum Guten. Motiviert und ermächtigt zu solchem Wandel wird der Mensch in beiden Fällen allerdings nicht durch den Druck moralischer Mahnung, sondern durch Einsicht, getragen von dem Gefühl eines dennoch vorbehaltlosen Bejahtseins, dem fortan in dankbarer Prosozialität entsprochen wird (vgl. 39). Die Glaubensauffassung, dass sich die Verstorbenen „in gestalthafter Weise in der anderen Welt ‚beim Herrn'" befinden, erlangt in der Sicht des Vf.s „eine erstaunliche Bestätigung durch grenzwissenschaftliche Forschungsergebnisse" (113). Hochinteressant sind in diesem Zusammenhang seine Ausführungen zur – von ihm leicht missverständlich als „Zweitkörper" bezeichneten – Auferstehungsleiblichkeit (129–141), die er in die Hypothese münden lässt, das den Tod des irdischen Körpers überdauernde menschliche Kontinuum sei „nicht etwas nur rein Geistiges im Sinne einer unsterblichen Seele, sondern eine Potenz, die bis ins Alternativ-Leibliche, in eine ‚immaterielle Leiblichkeit' hinreicht, etwas, das zwischen Geist und Materie steht, beide einschließt und allen Menschen als Schöpfungsgabe eigen ist" (141). Damit vermeidet er die Aporien einer bibelfern „leiblos" konzipierten Unsterblichkeit der Seele auf der einen Seite und einer die Dignität des geschichtlichen und kommunikativen Gepräges der menschlichen Person missachtenden Ganztodtheorie auf der anderen. So wird sowohl die psychophysische Einheit der menschlichen Person als auch deren Unabhängigkeit von der sterblichen Hülle des irdischen Körpers denkbar, und dies sogar in teilweiser Übereinstimmung mit „der paulinischen Pneumatologie" (141). Was die Frage des Vollendungsgeschehens anbelangt, steht der Vf. der katholischen Auffassung näher als der evangelischen (vgl. 148–150). Denn während auf evangelischer Seite eine Reserve gegenüber Entwicklungsmodellen besteht, wird in der katholischen Theologie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als bis zuletzt in der Dynamik zweier Freiheiten sich dramatisch entfaltende Beziehungswirklichkeit gedacht, sodass die Möglichkeit auch einer nachtodlichen Freiheitsgeschichte in Betracht gezogen wird. Dieser postmortale Prozess des personalen Ausreifens auf Gott hin kulminiert schließlich in der definitiv vervollkommneten Liebesrelation zwischen Gott und Mensch. „Das bei manchen NTE beschriebene Umfangenwerden von einem Liebe ausstrahlenden himmlischen Licht kann dabei als Vorschein einer finalen Vollendung angesehen werden, die jede Vorstellung übersteigt." (144)

Dass die Studie (v.a. im Anmerkungsapparat) einige formale Mängel aufweist, tut der hohen inhaltlichen Qualität keinen Abbruch. Kompetent wertet der Vf. die Befunde der NTE- und NTK-Forschung auf dem neuesten Stand aus. Die verschiedenen Erklärungs- und Deutungsmuster bezieht er detailliert in seine Überlegungen ein, sodass die Studie im Duktus einer differenzierten Diskussion gehalten ist. Seine eigene Position arbeitet er klar heraus, ohne dabei selektiv oder einseitig zu werden; stets benennt er auch die Argumente der Gegenseite, zu denen er jeweils begründet Stellung nimmt. In diesem abwägenden Stil und in dem kenntnisreichen Umgang mit der Thematik ist die Studie vorbildlich. Wenn er grenzwissenschaftliche Forschungsergebnisse in einen Dialog mit ntl. Erscheinungsberichten bringt, beschreitet der Vf. freilich einen recht unorthodox anmutenden Weg. Dabei scheinen jedoch erstaunliche Parallelen auf, die unser Verständnis des Verhältnisses der Verstorbenen in einer jenseitigen Sphäre zu den Hinterbliebenen im (transzendenzoffenen) Diesseits erhellen können. Eschatologische Intuitionen mit Fakten aus der NTE- und NTK-Forschung zu korrelieren, um sie dadurch gewissermaßen empirisch zu unterfüttern, erweist sich als eine das theologische Denken befruchtende Programmatik, die nicht zuletzt der begründeten Abweisung platter Immanentismen, etwa in Form der psychologisierenden „Wegerklärung" der Auferweckung Jesu bei Gerd Lüdemann, dienlich sein kann (vgl. 122–129). Zuweilen kann der Eindruck entstehen, der Vf. relativiere die einzigartige Bedeutung der Auferstehung Jesu (z.B. 114). Damit bewegt er sich in der Tat auf dünnem Eis. Indem er allerdings das Spezificum von Ostern profiliert, vermag er diesen problematischen Punkt wiederum etwas zu emendieren (vgl. 118).

Insgesamt hat der Vf. mit dieser informativen und originellen Monographie auf fachlich hohem Niveau einen anregenden Beitrag zu einzelnen Aspekten einer inzwischen überfällig gewordenen fundamentaltheologischen (Neu-)Profilierung des christlich-eschatologischen Wirklichkeitsverständnisses geleistet.

Vechta Denis Schmelter

Theologie und Naturwissenschaften

Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Vol. I, Tomes 1–4, hg. v. Ugo Baldini / Leen Spruit. – Roma: Libreria Editrice Vaticana 2009. 3380 S. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani, 5), geb. € 180,00 ISBN: 978–88–8288–1

Naturwissenschaft und Index: dieses Thema ist spätestens seit der spektakulären Abschwörung Galileo Galileis und ihrer Bearbeitung durch Bertolt Brecht im kollektiven Gedächtnis eindeutig besetzt. Demnach war die katholische Kirche eine erklärte Gegnerin jeglichen naturwissenschaftlichen Fortschritts, sie hat alle neuen Erkenntnisse auf diesem Feld unerbittlich bekämpft und alle Naturwissenschaftler mit ihren einschlägigen Werken auf den „Index librorum prohibitorum", die schwarze Liste des Vatikans gesetzt. Dadurch sollten nicht nur die *sana doctrina*, die „gesunde Lehre", sondern v.a. die Katholiken vor den gefährlichen naturwissenschaftlichen Krankheitserregern geschützt werden. Denn ein Buch, das auf dem Index stand, durfte von Katholiken bei Strafe der Exkommunikation nicht gelesen werden. Wer trotzdem zu einem solchen Werk griff, riskierte den Verlust seines ewigen Seelenheiles. Dieses Bild erhielt durch die strikte Geheimhaltung stetig neue Nahrung, denn die Quellen der beiden römischen Zensurbehörden, der Inquisition und der Indexkongregation, die sich in der Obhut der Kongregation für die Glaubenslehre befinden, waren bis 1998 der Forschung grundsätzlich nicht zugänglich. Spekulationen waren dadurch Tür und Tor geöffnet.

Unmittelbar nach der Öffnung der Archive durch Johannes Paul II. im Vorfeld des Heiligen Jahres 2000 machte sich Ugo Baldini mit einem Team von Forscherinnen und Forschern an die Herkulesaufgabe, alle für naturwissenschaftliche Publikationen einschlägigen Zensurdokumente in beiden römischen Kongregationen von ihrer Gründung 1542 (Inquisition) bzw. 1571 (Indexkongregation) bis zum Ende der Frühen Neuzeit (1800) aufzuspüren, zu transkribieren und in einer kritischen Edition zugänglich zu machen. Der erste Teil dieses monumentalen Werkes, das neben der Einleitung die Quellen des 16. Jh.s bietet, liegt mit den hier vorzustellenden vier Bänden nach über einem Jahrzehnt täglicher Arbeit im Archiv der Glaubenskongregation vor.

B. legt in seiner lesenswerten Einführung (Bd. 1, 1–413) zur Arbeit der Zensurbehörden, der Quellenkritik sowie den verschiedenen Indexausgaben, an der kein Indexforscher vorbeikommt, naturgemäß den Schwerpunkt auf das Thema Index und Naturwissenschaft. Dabei wird deutlich, dass in der Frühen Neuzeit ein wesentlich weiterer Begriff von Naturwissenschaft in Anwendung gebracht werden muss. Denn die klassischen Disziplinen wie Biologie, Chemie, Physik, Medizin oder Astronomie waren von den heutzutage zumeist als pseudonaturwissenschaftliche Fächer bezeichneten Disziplinen wie Alchemie, Astrologie oder Magie (etwa Nekromantie o. ä.) genauso wenig getrennt wie etwa die Naturphilosophie. Dadurch weitet sich der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Edition entscheidend aus.

Neben grundsätzlichen Entscheidungen der Zensurbehörden zu Alchemie, Astrologie, Magie, Medizin und Naturphilosophie (Bd. 1, 417–704) dokumentiert die Edition in alphabetischer Ordnung für das 16. Jh. 86 Einzelfälle von „Naturwissenschaftlern", die mit dem Index in Konflikt gerieten. Sie reichen von Georg Agricola, Jean Bodin und Giordano Bruno über Nikolaus Copernicus, Euklid, Konrad Gessner, Sebastian Münster und Paracelsus bis zu Johann Jakob Wecker und Jakob Ziegler – um nur einige Autoren zu nennen. Nach einer Einleitung in Autor und Werk folgt jeweils die Edition der einschlägigen Dokumente aus den Archiven der Indexkongregation und der Inquisition. Der vierte Band – Appendix genannt – bietet äußerst hilfreiche Listen mit Biogrammen der Mitarbeiter, der behandelten Autoren und publizierten Dokumente sowie eine ausgezeichnete Bibliographie. Das Werk ist durch ein Namens- und Sachregister bestens erschlossen.

B. und sein Team legen ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Erforschung des Verhältnisses kath. Kirche – Naturwissenschaft vor. Für die frühneuzeitliche Indexforschung insgesamt ist die Edition eine wahre Fundgrube. Dem Erscheinen der Bände für das 17. und 18. Jh. darf man mit Spannung entgegensehen. Ugo Baldini verdient hohen Respekt für die immense Leistung, die allein in der zum Teil paläographisch höchst anspruchsvollen Transkription der Quellen des 16. Jh.s steckt, und für die sachkundige Einordnung der einzelnen Causen.

Besonderes Interesse verdient aber das überraschende Ergebnis, das sich nach einem ersten Überblick abzuzeichnen scheint. Die Kirche hat offenbar ernsthafte Naturwissenschaft, solange sie „nur" in Hypothesen vorgetragen wurde und keinen expliziten Zusammenhang zur biblischen Offenbarung herstellte, weitgehend toleriert. Unerbittlich verfolgt wurden dagegen Alchemie und andere pseudonaturwissenschaftliche Praktiken. Ob man so weit gehen will wie B.,

der die Hypothese aufstellt, die kath. Kirche habe durch die Beseitigung der pseudowissenschaftlichen Konkurrenz der „echten" Naturwissenschaft – wenigstens in Italien – eher unbeabsichtigt sogar den Weg freigemacht, ist freilich eine quaestio disputata, die erst auf der Basis der Quellen des 17. bis 19. Jh.s beantwortet werden kann. Solange bleibt es zumindest eine interessante Hypothese, die einem Geisteswissenschaftler, der über Naturwissenschaft auf dem Index forscht, wenigstens gut ansteht.

Münster Hubert Wolf

Becker, Patrick: **Kein Platz für Gott?** Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. – Regensburg: Pustet 2009. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 987–3–7917–2207–8

Patrick Becker ist kath. Fundamentaltheologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der RWTH Aachen. Verschiedene Auszeichnungen, der Nachwuchspreis der Stiftung Theologie und Natur (2008) und der Preis für wissenschaftliche Kommunikation der Salzburger Hochschulwochen (2011), prädestinieren ihn für ein verheißungsreiches Buch.

Dessen Titel, „Kein Platz für Gott?", lässt in seiner Frageform die apologetische Tradition erkennen, in der es steht. Sie tritt für eine wissenschaftlich-rationale Begründung des Glaubens ein: Natürlich ist Platz für Gott, dieser muss „nur" im Zeitalter der Naturwissenschaften neu begründet werden – in Beckers Worten: „Die Theologie will und muss also entgegenhalten." (12)

B.s apologetischer Ansatz findet seine Begründung in seiner eigenen Erfahrung mit Gott: „Aus meiner Selbsterfahrung heraus halte ich [...] noch unvermindert an der positiven Veränderung des Menschen durch den Glauben an Gott fest." (142) Die Erfahrung anderer Menschen wird hinzugezogen, um bspw. an der Existenz von Wundern festzuhalten: „Es gibt Menschen, die glaubhaft berichten, ein Wunder erlebt zu haben." (69) Für diese Tradition ist das Buch eine Fundgrube stringenter Argumentationen.

Wem diese Tradition fremd ist, die oder der wird sich über die aus den subjektiven Erfahrungen des Autors abgeleiteten Folgerungen wundern. Zentral erscheint mir eine Aussage im Kontext der Besprechung der ethischen Konsequenzen des Aufgebens eines starken Verständnisses von Willensfreiheit: „[...] sicherlich stellt meine Angst um unsere Kultur ein logisch schwaches Argument, letztlich sogar einen Zirkelschluss, dar." (131) Selbsterkenntnis keimt an dieser Stelle auf, ohne reflektiert worden zu sein oder zu werden. Wenn B. jedoch das Ziel hat, „Verständnis zu schaffen" (154) und auf eine „für beide Seiten nachvollziehbare Weise die Problemfelder des naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs" (154) darzustellen, bedarf es einer Selbstreflexion der eigenen Position. So muss die Leserin oder der Leser sich wiederholt mit subjektiven Einschätzungen zufrieden geben: dass „ohne echte Freiheit [...] alle Konzepte, die Einzigartigkeit des Menschen zu begründen, in sich zusammen[fallen]" (87), der Autor die „stärkste" Form von Willensfreiheit für die „Grundlage unseres (christlichen) Menschenbildes" (122) hält und er es „zu bezweifeln" wagt, ob „das [gemeint ist Gott als Illusion] [...] plausibler ist als die Annahme, dass es die dahinter stehende Wirklichkeit tatsächlich gibt" (148).

Insbes. fehlen selbstkritische Reflexionen über das eigene Gottesbild. B. „weiß" viel von Gott: „Gott kennt Anfang und Ende und jeden Moment der Geschichte [...] Er weiß, wie wir uns entscheiden werden, ohne uns die Entscheidung aus der Hand zu nehmen." (58f) B. sieht darin „logisch [...] keine Probleme" (59) – ohne dies näher zu begründen. So ist es nicht verwunderlich, dass „der Christ" neben der Offenbarung, die B. „im Sinne eines Informationstransfers" (85 [siehe weiter unten]) versteht, an „zwei Wunder" glauben „kann (und muss) [...], ohne die Kritik der Naturwissenschaften zu befürchten: An die Erschaffung der Welt und an das endzeitliche Heil – beides findet in einem transzendenten Rahmen statt" (85) – m. E. keine Anknüpfungspunkte für Naturwissenschaftler/innen zu einem Dialog.

Leider verkürzt B. auch die interdisziplinären Bestrebungen im protestantischen Bereich auf eine kurze Darstellung der Ansätze der liberalen evangelischen Theologie, deren Bemühungen logisch im Deismus landen müssten (37), und den Satz, dass der „Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland *immerhin* [Hervorh. d. Rez.] eine Orientierungshilfe" (61) im Kontext der Diskussionen um Kreationismus und Intelligent Design publiziert habe. So verkennt B. die Bedeutung der lange stattfindenden nationalen und internationalen Gespräche zwischen Naturwissenschaftler/inne/n und Theolog/inn/en vieler unterschiedlicher Denominationen und Religionen in renommierten Gesellschaften wie dem „Institute on Religion in an Age of Science" (IRAS), der „European Society for the Study of Science and Theology" (ESSSAT) oder der „International Society for Science and Religion" (ISSR). In Deutschland haben sich insbes. katholische und evangelische Akademien eingesetzt, diesen Dialog zu führen – vgl. www.forum-grenzfragen.de oder www.theologie-naturwissenschaften.de.

In Frage stellen möchte ich, ob es wirklich die Naturwissenschaften waren, die „überhaupt keinen Ansatzpunkt für einen Dialog" ließen und die es der Theologie „erst im 20. Jahrhundert" ermöglichten, „auf die Naturwissenschaften zuzugehen und von ihnen zu lernen" (38). Besser sollte von einer wechselseitig bedingten Nicht-Aufnahme konstruktiver Beziehungen gesprochen werden. Das entspräche m. E. mehr der Eröffnung weiterer konstruktiver Beziehungen, damit der Glaube an Gott „empirisch bemerkbar wird" (12) – die große Herausforderung, für die B. Argumente zu entwickeln versucht, damit Gott kein Lückenbüßer für naturwissenschaftlich offene Fragen ist. Dieses Anliegen verweist Naturwissenschaften und Theologie aufeinander (vgl. 152). B. behauptet jedoch, dass es ihm gelungen sei, mit seiner These einer „mentale[n] Verursachung im Sinne eines Informationsaustausches ohne Energietransfer" (132) nicht nur das Problem der Willensfreiheit lösen zu können, sondern dass dies auch „die gleiche Art von Kausalität [sei], die das Wirken Gottes erklärbar machte" (132). Ist das Rätsel des Wirkens Gottes gelöst? Das „Irgendwie" der Art und Weise, mit der „Gott seinen Willen als Informationspakete in diese Welt bekomm[t], ohne von außen Energie hinzuzufügen oder zu verändern, sonst wäre der Erhaltungssatz verletzt" (74), sieht B. in einem „Informationstransfer" als einer „dritte[n] Form von Kausalität neben Determination und Zufall. Dieser „Informationstransfer" ist das, was in der Theologie „Offenbarung" (82) genannt wird. Der spekulative Charakter seiner auf den Überlegungen von David Bohm aufbauenden Begründungszusammenhänge mit der Einführung des „Einwirken[s] eines Geistprinzips", für das „die Quantenphysik offen" sei" (137), wird von ihm leider nicht ausreichend reflektiert.

Bei aller Kritik ist es B. gelungen, einen großen Bogen zu spannen: Angefangen von einer kenntnisreichen Darstellung der Entwicklungen im naturwissenschaftlichen Weltbild der letzten 200 Jahre über die pointierte Nennung unterschiedlicher Strategien im interdisziplinären Gespräch, das Herausarbeiten von vier Themenschwerpunkten und deren Konfliktpotential (Evolution und Schöpfung, Wirken Gottes in der Welt, Bewusstsein-Gehirn-Frage und Neurotheologie) bis hin zu einem Ausblick über Bedingungen gelingender interdisziplinärer Gespräche.

Dabei ist ihm zuzustimmen, wenn er das Thema Evolution und Schöpfung als wenig problematisch ansieht, bis hin zum gemeinsamen „Interesse" von Naturwissenschaften und Theologie an der „Bekämpfung fundamentalistischen Denkens" (152). Echte inhaltliche Konfliktfelder sieht er im Wirken Gottes in der Welt und in der Bewusstsein-Gehirn-Frage. Seiner Aussage, dass „der letzte Themenbereich, die Neurotheologie, [...] die Chancen und Gefahren des Dialogs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften besonders augenfällig gemacht" (153) hat, ist richtig. Und er betont, dass „die Theologie [...] in der Zukunft auch aus psychologischen Studien wertvolle Anregungen erhalten [kann], die Einfluss auf die konkrete Arbeit der Kirchen nehmen werden" (153) – eine Einsicht, der nur weitere Verbreitung gewünscht werden kann.

Hilfreich sind „Tipps zum Weiterlesen" am Ende jedes Kap.s mit einer sorgfältigen Auswahl an Literatur.

Das interdisziplinäre Gespräch sollte auf eine „freundschaftliche Wechselwirkung" (vgl. Viggo Mortensen: *Theologie und Naturwissenschaft*, 1995, 262; 267) zielen, bei der sich naturwissenschaftliche und theologische Einsichten oder Überzeugungen weder vermischen noch trennen, sondern im „vereinenden Gegensatz zusammengehalten werden. [...] Das lebendige Wort muss der Ausgangspunkt sein, und wenn das Gespräch seinen Lauf nimmt, wird es auch gelingen, die Sache so zu formulieren, wie es gerade jetzt verstanden werden muss." (M., 267) Das weist darauf hin, dass es um einen Dialog der die Disziplinen gestaltenden Menschen mit ihren je eigenen Erfahrungen geht. Und es wird deutlich, dass die Teilnehmenden sich im Engagement für die gemeinsame Sache auf das gemeinsame Erkenntnisstreben einlassen müssen, ohne starr auf konfessorischen Positionen zu beharren oder „einfache naturalistisch-reduktionistische wie auch übernatürlich-dualistische Konzepte" (B., 154) fruchtlos neben- und gegeneinander zu stellen. Zu diesen hoffnungsvollen interdisziplinären Bewegungen hat B. Markierungen und Ausrichtungen aufgezeigt.

Mainz Hubert Meisinger

Mühling, Markus: **Einstein und die Religion**. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 392 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science, 23), geb. € 49,95 ISBN: 978–3–525–56989–4

Markus Mühling will an Albert Einstein exemplarisch aufweisen, dass selbst die „naturwissenschaftliche Arbeit nicht ohne spezifische Ver-

wendung religiös-weltanschaulicher Voraussetzungen und Gehalte vollzogen werden kann" (13). Er erschließt dabei die jüngeren Beiträge zur weltanschaulichen Einsteinforschung und versucht, einige Vorurteile mithilfe der diachronen Interpretationsmethode zu korrigieren (14). „Religiös-weltanschaulich" definiert M. als „nicht in irgendeinem Sinne empirisch testbar" (19).

Den Untersuchungszeitraum schränkt der Vf. auf E.s Denkweg bis ca. 1919 ein. Er begründet dies dreifach: Zum einen seien die Spezielle und die Allgemeine Relativitätstheorie (SRT bzw. ART) 1916/17 veröffentlicht und letztere 1919 experimentell bestätigt worden, wonach E. zu einem Medienstar geworden sei, dessen Äußerungen zu allem und jedem „schwer einzuordnen" seien, jedoch „kaum noch seine theoretische Entwicklung bestimmt" haben. Zum anderen zeigten die bisherigen Forschungen, dass weltanschauliche Einflüsse auf E. nach 1919 nicht mehr stattfanden. Drittens seien E.s Werke (*Collected Papers*) erst bis 1919 veröffentlicht (26f).

Zentral ist Kap. 2 (33–299), „Einflüsse Einsteins in ihrer Entwicklung". M. untersucht hier den möglichen Zusammenhang zwischen den Schriften Aaron David Bernsteins, Ernst Machs, Kants, Schopenhauers, Pearsons, Humes, John Stuart Mills, Richard Dedekinds, Poincarés, Richard Heinrich Ludwig Avenarius', William Kingdon Cliffords, Duhems, Spinozas und Michael Faradays und dem Werk E.s. Dieser Namensliste liegt hauptsächlich die Lektüreliste der *Akademie Olympia* zugrunde, eines naturwissenschaftlichen Zirkels aus E.s Berner Zeit (28). Der Schluss des Kap.s behandelt „Einstein und die Quantentheorie" (262–299).

M. analysiert die komplexen Berührungen zwischen E. und den genannten Autoren so differenziert, dass eine summarische Übersicht nicht möglich ist. Der Vf. hat hier auf jeden Fall sein Ziel erreicht, eine möglichst vollständige Darstellung der möglichen Verbindungslinien aufzuzeigen. Oft kann nur das Urteil begründet werden, dass E. *möglicherweise* von einem jener Denker beeinflusst war. Dies eröffnet das Feld für weitere Untersuchungen, die an M.s Werk nicht vorbeigehen können werden. Hier soll auf das Verhältnis von Spinoza und E. und auf E.s Stellung zur Quantentheorie eingegangen werden, weil auch M. hier Schwerpunkte setzt (14, 262).

Gegen die *opinio communis* habe der Spinozismus E. wissenschaftlich nicht geleitet. M. stellt dazu chronologische Überlegungen an, die nicht überzeugend sind (221f). Dass E. Spinozas Ethik nicht schon vor der Entdeckung der SRT kannte, lässt sich nicht beweisen. Wenn E. durch L. Kraft auf Spinoza hingewiesen wurde und diesen seit 1913 kannte, dann kann er 1915 gut „fast die ganze Ethik von Spinoza" gelesen haben, ohne dass daraus folgt, dass er vorher weder Grundgedanken noch Teile dieses Buches gekannt habe.

Konvergenzen zwischen Spinoza und E. bestehen u.a. in der Überzeugung von der Erkennbarkeit der Welt im *amor intellectualis* (einer Art Intuition), von der Einheitlichkeit der Welt (kein Dualismus zwischen Natur und Freiheit) und in einem ontischen Kausaldeterminismus (224f). Merkwürdigerweise vertritt M. die These, dass Spinoza „tatsächlich ontischer Determinist" sei, während „E.s Determinismus, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen will, stark gebrochen" sei und sich „auf die wissenschaftliche Rekonstruktion" beziehe.

Die E.-Zitate, mit denen dieser Unterschied begründet werden soll, sprechen aber gerade gegen einen nur epistemischen Determinismus. Zwar weist E. die These zurück, dass der ontische Determinismus empirisch begründbar sei. Aber da er selbst gerade kein Empirist, sondern, wie M. selbst zeigt, Intuitionist ist, kann bei E. die Ablehnung eines empirisch zu begründenden Determinismus mit der Akzeptanz des ontologischen Determinismus zusammenfallen (225f).

M. kommt zu dem Schluss, dass Spinozas Einfluss auf E. nicht weichenstellend, wohl aber stabilisierend, ontologisch und religiös verfestigend sowie die Forschungen E.s nach der ART motivierend gewesen sei. Außerdem habe E. durch Spinoza seine Weltanschauung als Religion identifizieren können (232f). Man wird aber aufgrund der chronologischen Überlegungen und M.s anderweitigen Ausführungen (etwa 225, 305: Die „Inhalte, die Einstein mit Spinoza teilt, [sind] größtenteils schon *vor* Einsteins Spinozalektüre bei Einstein vorhanden") sagen können, dass Spinoza sehr wohl auch noch direkt oder über die Vermittlung durch andere Autoren auf den frühen E. gewirkt haben könnte.

An dieser Stelle soll auch auf die zahlreichen Druckfehler in dem Buch verwiesen werden, die besonders unangenehm jedes lateinische Zitat aus Spinozas Ethik entstellen (224, 225, 226, 227; das zweite Zitat auf 228 belegt auch keineswegs die vorhergehende Aussage E.s).

Im Abschnitt über E. und die Quantentheorie zeigt M., dass E. diese in erster Linie nicht deswegen kritisierte, weil er den mit ihr verknüpften ontischen Indeterminismus ablehnte. Zwar widersprach er diesem durchaus, aber sein Determinismus war nicht der Kern seiner Kritik an der (Vollständigkeit der) Quantentheorie. Vielmehr vertrat E., im Gefolge Schopenhauers und Humes, das raumzeitliche Individuationsprinzip, wonach verschiedene Realitäten lokal und voneinander separiert existieren müssen. Dieses Individuationsprinzip wird durch Experimente vom Typ E.-Podolsky-Rosen widerlegt. M. kann also zeigen, dass E.s Kritik der Kopenhagener Deutung der Quantentheorie tiefer liegt als in seiner Abneigung gegen den Indeterminismus. Das berühmte deterministische Diktum „Der Alte würfelt nicht" bleibt aber dennoch als Indiz für diese Abneigung bestehen (296–298).

Im dritten Kap., „Wirklichkeitsverständnis und Naturwissenschaft bei Einstein" (301–366), werden die Einzelanalysen zu einem Gesamtbild verwoben. E. ist sich des religiös-weltanschaulichen Charakters seiner Naturwissenschaft bewusst. Sie besteht im Kern in dem empirisch nicht nachweisbaren Zutrauen zu einer vernunftmäßigen Begreifbarkeit der Wirklichkeit (302). Erst später werden von E. konkretere weltanschauliche Gehalte ausgebildet (305). M. geht besonders den Einflüssen früherer Autoren auf die Gedankenexperimente nach, die im Zentrum von E.s Methode stehen und bei denen die große Rolle der Intuition deutlich wird (314–325). Die im engeren Sinne religiösen Ansichten E.s waren für seine naturwissenschaftliche Arbeit nicht leitend. Physik war für E. handlungsmotivierend, tröstend und eschatische Hoffnung gewährend (326). In der Anthropologie betont er die Willensunfreiheit (327). Seine Auffassung vom Wesen der Religion ähnelt derjenigen Schopenhauers, indem er zunächst eine Dreistufung von Furchtreligion des AT, der Liebes-, Moral- und Vorsehungsreligion des persönlichen Gottes und der kosmischen Religiosität, der am ehesten der Buddhismus entspreche, vornimmt (329). Dieses Schema tritt später in den Hintergrund, doch reichert sich das Konzept der kosmischen Religiosität an (333f – ohne jedoch begrifflich präzisiert zu werden). Die eschatischen Hoffnungsvorstellungen sind noch weniger profiliert als andere religionsspezifische Vorstellungen (347).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob M.s Aussage angemessen ist, dass E. „seine naturwissenschaftliche Arbeit nicht nur als ontologische Arbeit, sondern als theologische Arbeit [versteht]; er versteht Naturwissenschaft als Theologie". Dieser Spitzensatz wird aus einer späten Briefstelle entwickelt (350f, vgl. 163f). Hier spricht E. von der Theologie als der Disziplin, die erfahrungsbasierte, aber in der Spitze doch intuitive Axiome entwickelt, ohne diese Axiome zu empirisch überprüfbaren Sätzen weiterzubilden. Diese Theologie sei wertlos. Wird E.s Physik nun zu wertvoller Theologie, wenn er aus den intuierten Axiomen empirisch überprüfbare Hypothesen ableitet? Man kann ja wohl definieren, Theologie bestehe darin, der schöpferischen Anschauung des Menschen eine Funktion zuzuordnen, die über induktivistische Empirie und deduktivistischen Rationalismus hinausreicht. Aber vielleicht sollte an dieser Stelle die Adjektivkonstruktion „weltanschaulich-religiös" doch aufgegeben werden, um nicht auch nur scheinbar die Religionsverächter als in Wirklichkeit doch religiös zu vereinnahmen? Tatsächlich stellt M. am Ende seiner Studie nur noch „weltanschauliche Voraussetzungen" und nicht mehr „*religiös*-weltanschauliche Voraussetzungen" zusammen, die in die naturwissenschaftliche Arbeit hineinspielen können (359–361). Diese Liste bildet den markigen Ertrag der Analyse von E.s Denkzusammenhängen. Sie ist der großen Mühe wert, die M. sich gemacht hat. Ohne dass Naturwissenschaft zur Theologie werden muss, kann detailliert gezeigt werden, warum die Naturwissenschaft nicht den positivistischen Höhepunkt einer Entwicklung bildet, die in religiösen Niederungen begonnen hat. Die Naturwissenschaft weiß gewisser, was sie weiß, als die Religion, was sie glaubt und worauf sie vertraut. Aber das Vertrauen der Religion *und* der nichtreligiösen Weltanschauungen reicht weiter als das Wissen der empirischen Wissenschaften. Es kann jetzt also um die Auseinandersetzung um die Vertrauenswürdigkeit der notwendigen nichtwissenschaftlichen Elemente der Lebensführung gehen.

Karlsruhe Joachim Weinhardt

Jäckels, Gerhard: **Naturalistische Anthropologie und moderne Physik**. Die Grenzen reduktionistischer Menschen- und Weltbilder. – Münster: Lit 2011. 240 S. (Studien zur Weltgeschichte des Denkens. Denktraditionen – neu entdeckt, 3), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10808–1

In seiner Monographie kritisiert Gerhard Jäckels den reduktionistischen Anspruch, die Welt alleine mittels naturwissenschaftlicher Analyse verstehen zu wollen, indem er historisch die Umbrüche der modernen Physik nachzeichnet und systematisch ihre Konsequenzen analysiert. Es ist sein Anliegen, die Grenzen des Reduktionismus nicht anhand philosophischer Argumente, sondern anhand naturwissenschafts-immanenter Ergebnisse aufzuweisen.

Zu Beginn stellt der Vf. das naturwissenschaftliche Denken, den daraus abgeleiteten Ansatz des Reduktionismus und seine Konsequenzen dar. Er greift dabei insbes. den Anspruch der Objektivität heraus, den die Naturwissenschaften erheben und der letztlich die subjektive Seite in der Welt unberücksichtigt lasse. Die Menschheit sei, führt er weiter aus, von den Naturwissenschaften zeitlich wie räumlich marginalisiert und als evolutiver Zufall dargestellt worden. Mit dem Erfolg der Naturwissenschaften habe sich dieses Welt- und Menschenbild durchgesetzt. Die Analyse des Vf.s ist prägnant und zutreffend, sein Anliegen, den Reduktionismus nicht philosophisch, sondern bei seinem eigenen naturwissenschaftlichen Fundament kritisch zu hinterfragen, vielversprechend.

Der Gang des Buches führt von der klassischen bis zur modernen Physik, indem das jeweilige Verständnis von Licht dargestellt wird. Diese Konzentration ist sinnvoll gewählt, da daran der zentrale Umschwung im physikalischen Zugang zur Welt pointiert aufgewiesen werden kann. Im zweiten Kap. stellt der Vf. nach einigen Hinweisen zu antiken Wurzeln (etwa in der Sehstrahl-Theorie des Pythagoras von Samos) die wirkmächtige Korpuskel-Vorstellung Newtons dar, die sich auf ein Äthermedium stützte. Anhand des Doppelspaltexperiments, das Licht-Interferenzen belegt, die es in der Teilchenvorstellung nicht geben dürfte, wird das langsame Umdenken im 19. Jh. dokumentiert. Es wird deutlich, wie einerseits Fortschritte auf dem Weg zu einer einheitlichen physikalischen Theorie etwa bei der Verbindung von Elektrizität und Magnetismus gemacht werden, gleichzeitig aber das zentrale Problem der Existenz des Äthers nicht gelöst wird.

Im folgenden dritten Kap. zeigt der Vf., wie der Traum einer vereinheitlichten Sichtweise auf verschiedenen Ebenen zu Beginn des 20. Jh.s schlagartig platzt. Dazu werden zentrale Erkenntnisse erläutert, die Schritt für Schritt zu einem neuen Weltbild der Physik führten. Dazu zählen etwa der Einsatz statistischer Methoden in der Thermodynamik von Ludwig Boltzmann, die Einführung des Wirkungsquantums durch Max Planck und die Relativitätstheorie Albert Einsteins. Wie der Vf. prägnant darstellt, führen alle drei Erkenntnisse dazu, dass zentrale Eckpfeiler der klassischen Physik aufgegeben wurden, etwa die Vorstellung eindeutiger Kausalität oder auch das objektive Bezugssystem, das der Äther bilden sollte. Das klassische Teilchenbild wurde mit Welleneigenschaften kombiniert und umgekehrt. Der Vf. zeigt die entstehenden Paradoxien auf und wie von zentralen Personen wie Niels Bohr oder Werner Heisenberg versucht wurde, diese zu erfassen und zu verarbeiten.

Folgerichtig wendet sich der Vf. im vierten Kap. der bis heute weitgehend akzeptierten Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik zu, indem er zunächst ihre Entstehung und anschließend im fünften Kap. zentrale gescheiterte Versuche, sie zu widerlegen, darstellt. Er greift Heisenbergs Unbestimmtheitsrelationen auf und folgert aus ihnen eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze, aus der er das von Niels Bohr vorgeschlagene Prinzip der Komplementarität ableitet. Ebenso geht der Vf. auf die von Erwin Schrödinger entwickelte mathematische Fassung der Wellengleichung ein, allerdings leider ohne diese näher vorzustellen. Anregend wäre vielleicht auch gewesen, andere als die Kopenhagener Deutung zumindest anzureißen und so einen größeren Blick auf die geführte Debatte zu ermöglichen. In der anschließenden Auseinandersetzung mit dem Widerspruch gegen die Kopenhagener Deutung fokussiert der Vf. auf die Einwände Albert Einsteins und John Bells. Er kann an ihnen zeigen, dass die Quantenmechanik die Annahme nichtlokaler Wechselwirkung aufnötigt und damit unser intuitives Kausalitätsverständnis sprengt. In diesem Zusammenhang wird das Phänomen verschränkter Partikel behandelt, leider ohne deren Entstehungsbedingungen genauer vorzustellen, was dem Verständnis gedient hätte. Die weiteren Ausführungen zeigen deutlich wesentliche nichtlokale Eigenschaften der Quantenmechanik und können so ihre Eigenart plastisch darstellen.

Im abschließenden sechsten Kap. reflektiert der Vf. die physikalischen Erkenntnisse und hinterfragt so den Anspruch des Reduktionismus sowie die Auswirkungen auf das Menschenbild. Er zeigt, dass subjektiv-geistigen Phänomenen eine gewisse Transzendenz gegenüber objektiv-physischen innewohnt, die er gegen Ende seiner Ausführungen mit dem Begriff der Emergenz belegt. Dass diese im Rahmen der Quantenmechanik nicht ausgeschlossen werden kann, belegt er durch den Verweis auf ihre Ganzheitlichkeit, wie sie sich an vielen Experimenten nachweisen lässt. Er votiert daher in Anlehnung an Niels Bohr für eine komplementäre Weltsicht, nach der objektive Naturbeschreibung und subjektive Welterfahrung nicht aufeinander reduziert werden können und gleich ursprünglich sind. Innerhalb dieser Komplementarität verortet der Vf. auch die Willensfreiheit, die er in der komplexen Dynamik der Gehirnprozesse am Werk sieht. Dass die Subjektivität kein sinnloses Zusatzpostulat, sondern tatsächlich notwendig zur Beschreibung der Quantenmechanik ist, wird abschließend ausgeführt, indem auf die Rolle des Messvorgangs und letztlich des Bewusstseins in der Physik eingegangen wird. Damit wird das Votum für Komplementarität untermauert und naturwissenschaftlich anschlussfähig gehalten.

Das Buch stellt für den Nicht-Physiker eine fraglos schwere Kost dar. Die Mühen, es durchzuarbeiten, lohnen jedoch unbedingt, da es einen Schlüssel für die naturwissenschaftlich-theologische Debatte bietet, der zumindest für die Ebene der Physik wesentlich ist. Dass dieser Schlüssel zugleich kompakt und philosophisch reflektiert dargeboten wird, macht das Buch höchst wertvoll.

Aachen Patrick Becker

Hagencord, Rainer: **Die Würde der Tiere**. Eine religiöse Wertschätzung. Mit einem Vorwort von Jane Goodall. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 191 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–579–06564–9

Nicht selten wird ein Buch aufgrund seines Titels gekauft und in diesem Fall wohl dann, wenn man sich für das Thema der Würde im Hinblick auf Tiere interessiert. Oder man sucht die beiden Begriffe „Würde" und „Tier" im Internet und gelangt so u.a. auch auf die Homepage des Gütersloher Verlagshauses, wo dieses Buch als ein „Beitrag zur aktuellen Diskussion über die Würde der Tiere" angepriesen wird.

Doch sowohl der Buchtitel als auch der Text der Verlagsankündigung irritieren einigermaßen. Denn ob und wie der Begriff Würde angemessen auf Tiere zu beziehen sei, wird im gesamten Buch nirgendwo thematisiert und somit auch die aktuelle, durchaus strittig geführte Diskussion hierzu nicht aufgegriffen. Stattdessen scheint der Titel ganz im Dienst des Untertitels zu stehen. Rainer Hagencords Ausführungen zielen auf eine wieder neu zu entdeckende theologische Würdigung des Tieres. Ihnen liegt die „ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Mensch, Tier und Gott" (23) zugrunde, welche heute mehr denn je auch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse Bestätigung findet. Inwieweit dann – wie Jane Goodall in ihrem Vorwort schreibt – dieses Buch für Leser und Leserinnen „wertvolle Denkanstöße [...], unabhängig von ihrem Glauben" (9) zu liefern vermag, sei dahingestellt.

Jedenfalls kann nach einer biographisch verorteten Einleitung nur der erste Hauptteil des Buches glaubensunabhängig nachvollzogen werden. Er trägt die Überschrift: „Mit zunehmender Erkenntnis werden die Tiere den Menschen immer näher sein ...". Hier geht es v.a. um Erkenntnisse der Verhaltensbiologie, die in vielfältiger Weise stets neu die Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier dokumentieren, ferner um die evolutionsbiologisch ausgewiesenen fließenden „Übergänge vom Tier- ins Menschenreich" (49) sowie in Form eines Gastbeitrags von Hans und Marie-Theres Scholten um die heilsame Nähe von Tier und Mensch im Rahmen einer tiergestützten Therapie und Pädagogik.

Der zweite Hauptteil handelt von biblischen Zugängen zum Tier, die H. zufolge zwei Stränge erkennen lassen: Dass erstens Mensch und Tier aufeinander verwiesene, wiewohl existenziell voneinander unabhängige Geschöpfe Gottes sind, und dass zweitens Mensch und Tier als gleichermaßen Gesegnete einen je eigenen Wert und eine innige Beziehung zum Schöpfer und folglich einen eigenständigen Ort innerhalb der Schöpfung besitzen. Anhand zahlreicher und äußerst umfänglich zitierter Bibelstellen werden diese beiden Stränge je neu verdeutlicht. „Sie alle zeugen von der untrennbaren Verwandtschaft alles Lebendigen und ihrer Schicksalsgemeinschaft." (22)

Der dritte Hauptteil ist drei ganz unterschiedlichen Denkern gewidmet, „unter deren Einfluss die westliche Philosophie- und Theologiegeschichte vermutlich nicht zu einer Entfremdung des Menschen von den Tieren und der Umwelt geführt hätte" (22). Ineinander greifende Überlegungen von Rainer Maria Rilke, Martin Buber und Nikolaus von Kues werden hier im Blick auf eine Wahrnehmung der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes dargelegt, welche nicht mehr länger der neuzeitlich sich durchsetzenden „Anthropologie mit dem Rücken zum Tier" (23), sondern einer heute notwendigen (theologischen) Anthropologie mit dem Gesicht zum Tier entspricht. Die hierzu ausgeführten Gedanken „sollen den heutigen Lesern Hoffnung machen und dazu anregen, über ihr eigenes Verhältnis zu den Tieren nachzudenken" (22).

Wiewohl das ein löbliches, auch vom Rez. geteiltes Anliegen darstellt, so hinterlässt die Lektüre des Buches dennoch einen eigenartig befremdlichen Eindruck. Es kann weder als wissenschaftliches noch als populärwissenschaftliches Buch überzeugen. Hierfür fehlt eine klar formulierte und methodisch sauber durchgeführte Fragestellung. Auch eine Diskussion kontroverser Argumente findet kaum statt. Somit wirkt alles ein wenig zufällig zusammengestellt.

Konkret besagt dies: Die Zitate des naturwissenschaftlichen ersten Teils verweisen vornehmlich auf eine deutsche Tageszeitung, nicht aber auf entsprechende Studien und deren Autoren. Kommt auch der Fruchtfliege eine Würde zu, wie es der Abschnitt 1.10 nahelegt? Sogar in derselben Weise wie den Schimpansen, von denen einige Kap. zuvor die Rede ist? Weiterhin kommt der biblische Teil völlig ohne Hinweis auf exegetische Autoren aus. Die Reduktion des biblischen Befundes auf bloß zwei Stränge scheint zudem nur dem Anliegen des Autors zu dienen, die enge Verbundenheit von Mensch und Tier aufzuweisen. Doch existieren nicht auch andere biblische Stränge? Etwa ein kultischer Strang? Wie wäre diesbzgl. die enge Verbundenheit zum Tier zu interpretieren, wenn bspw. König Salomo zur Einweihung des neuen Tempels „zweiundzwanzigtausend Rinder und hundertzwanzigtausend Schafe [...] als Heilsopfer für den Herrn schlachten" (1 Kön 8,62) ließ? Die mehrfache innerbiblische Kritik an solchen Schlachtopfern verdeutlicht immerhin eine gängige Praxis, wiewohl auch deren Infragestellung. Jedenfalls ist auch biblisch von einem kreatürlich gegebenen Leid-, Gewalt- und Konfliktpotential auszugehen, an dem Menschen und Tiere gleichermaßen partizipieren, wovon aber bei H. kaum je die Rede ist. Schließlich erweist sich im dritten Teil die Auswahl der drei „Vordenker einer Wertschätzung für die Natur und die Tiere" (139) als methodisch sehr fragwürdig, wenn als Begründung hierfür vorgebracht wird: „In ihren Werken tummeln sie sich wie selbstverständlich neben den Menschen: die Tiere." (140) Das trifft jedenfalls deutlich weniger zu als für die hebräische Bibel, in der es „etwas überspitzt formuliert auf ihren rund 1000 Seiten kaum eine geben dürfte, auf der nicht in irgendeinem Zusammenhang

Tiere erwähnt werden" (86 – hierbei handelt es sich übrigens um ein Zitat des Bibel- und Religionswissenschaftlers Othmar Keel, das als solches von H. nicht ausgewiesen wird). Es trifft auch weitaus weniger zu als etwa für Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben, die hier aber keine Erwähnung findet. Vielleicht ist es H. deshalb gar nicht aufgefallen, dass ein im o. g. Gastbeitrag angeführtes tiernahes Zitat von Martin Buber nicht existiert (57). Die Auswahl der vorgestellten Denker scheint jedenfalls nichts anderes als einen Zusammenschnitt von Überlegungen aus bereits vorgängig erschienen Publikationen des Autors darzustellen.

Obwohl H. sich im Mensch-Tier-Verhältnis der „fundamentalen und nicht aufhebbaren Differenz" (27) bewusst ist, wird dieser durch eine entsprechend differenzierte Argumentationsform nur unzureichend Rechnung getragen. Abschließendes Fazit: Ein verzichtbares Buch zu einem unverzichtbaren Thema.

Wien Gerhard Marschütz

Religion und Gesellschaft

Religions in the Public Spheres, hg. v. Tadeusz Buksiński. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2011. 512 S. (Dia-Logos, 14), geb. € 82,80 ISBN: 978–3–631–63081–5

Der Band, der das ebenso brisante wie kontrovers diskutierte Verhältnis von Religionen und Öffentlichkeit multidisziplinär, multireligiös und multinational beleuchtet, ist aus einer internationalen Konferenz hervorgegangen, die im Juni 2010 an der Univ. Poznań in Polen stattfand. Die 28 Beiträge in den fünf Teilen des Buches sind qualitativ unterschiedlich und inhaltlich mehr oder weniger fokussiert. Auf theoretische Zugänge folgen empirische Untersuchungen sowie Reflexionen zu Religionen in post-kommunistischen und muslimischen Ländern, dann in Indien und China.

In Teil I *„Theoretical Considerations"* behandelt *Wilhelm Gräb* (Berlin) Aspekte der Transformation des Christentums in der globalen Moderne und zeigt die Pluralisierung des Christentums wie die Individualisierung von Religion auf, die er für eine „Evangelization" (44) hält. Auf die globale Herausforderung gelte es mit der Verwirklichung einer ökumenischen Gemeinschaft sowohl innerhalb des Christentums als auch aller Religionen zu antworten. *Manuel Jiménez-Redondo* (Valencia) bringt die Habermas-Ratzinger-Debatten über Religion in der Öffentlichkeit zur Sprache. Der *face to face* geführten Auseinandersetzung 2004 in München stellt er eine durch Habermas' Text „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt" s. E. gegebene Antwort auf die Regensburger Rede Benedikts XVI. gegenüber. *Bart Labuschagne* (Leyden) plädiert dafür, die Dichotomie zwischen privater und öffentlicher Sphäre durch eine Trichotomie zu ersetzen, die „sacred domains" (99) der Religion als eigenen Bereich jenseits des Öffentlichen wie des Privaten anerkennt. *Tadeusz Buksiński* (Poznań) liefert eine differenzierte Kritik des kulturellen Libertarianismus von Richard Rorty, welcher institutionelle Religion aus der Öffentlichkeit verdrängen will; ersterer insistiert auf der normativen Klärung der Grenzen der individuellen Freiheit. Ein dreidimensionales Modell der Öffentlichkeit wird in Anknüpfung an Kant und Habermas von *Karolina M. Cern* und *Piotr W. Juchacz* (beide Poznań) entworfen und mit Blick auf die europäische Öffentlichkeit expliziert, die nicht nur eine problemlösende Entität darstelle, sondern zugleich eine „value based community" (163) sei und auf eine inklusive, diskursiv konstruierte europäische Identität abziele. Zu letzterer brauche es bürgerschaftliche Erziehung zur Beteiligung an gemeinsamen Öffentlichkeiten und Institutionen; „democratic education can be the most profound demand for reflexive shaping a 'deep seated habit of arguing or engaging in public debates'." (168)

Teil II *„Religions in Post-Communist Countries"* beginnt mit einem anhand empirischer Daten belegten Aufsatz des unterdessen verstorbenen *Miklós Tomka*. Er legt dar, dass Religion im gegenwärtigen Ost- und Mitteleuropa eine wichtige Rolle spielt, insofern die Kirchen inzwischen zu einflussreichen gesellschaftlichen Akteuren geworden sind und zum anderen religiöse Überzeugungen, Werte und Normen zu pro-sozialem Handeln, Solidarität mit den Bedürftigen und sozialer Verantwortung motivieren. Der Artikel von *Sergey Nizhnikov* (Moskau) zum Status von Religion in der heutigen russischen Gesellschaft fällt allzu knapp und oberflächlich aus. Zwei Beiträge zur Religion in der Ukraine sind hingegen ergiebig. *Gennadii Korzhov* (Donetsk) macht amorphe, synkretistische und utilitaristische Züge der Religiosität in der post-atheistischen Ukraine aus. Er sieht zugleich die Tendenz, ein auf dem Erbe von Caesaro-Papismus und Atheismus basierendes neo-patrimoniales Modell religiöser Legitimität zu etablieren. *Yaroslav Pasko* (Donetsk) betont angesichts der moralischen Korrosion der ukrainischen Gesellschaft, des Verlustes sozialer Zugehörigkeit und damit von Vertrauen und Solidarität die Notwendigkeit, europäische zivilgesellschaftliche Werte zu stärken. Die Situation in Rumänien veranschaulicht *Mihaela Pop* (Bukarest) an Beispielen von zu Kitsch verkommener neuer religiöser Kunst, so etwa kitschiger Kirchbauten, hybrider Devotionalien und synkretistischer Ikonen, die Folgen des Konsumismus seien und das kirchliche Erbe aufs Spiel setzten.

„Relations between Religions in Muslim Countries" kommen in Teil III zur Sprache. *Edward Joseph Alam* (Beirut) hält ein scharfsinniges Plädoyer für Libanons „confessional republic", die ein zwar fragiles, aber keineswegs überholtes System staatlicher Säkularität und einer „unique con-sociational democracy" (280) bilde, eine Balance von christlicher und muslimischer Religion und Öffentlichkeit ermöglicht habe und immer noch gewährleiste. *Mohammed Maarouf* (o. O.) steuert einen erhellenden Artikel zu den kulturellen Grundlagen islamistischer Führerschaft in Marokko bei. Islamismus ist, wie er aufzeigt, kulturell eingebettet. In Marokko knüpft dieser einerseits an maraboutisch-charismatische, andererseits an königlich-kalifatische Modelle von *leadership* an, die islamistisch radikalisiert werden. Den Besuch Papst Benedikts XVI. in Angola 2009 nimmt *Paulo C. João Faria* (Kent) zum Anlass, über eine Erweiterung der Öffentlichkeit durch ein Die-Wahrheit-Sagen nachzudenken. Öffentlichkeit ist ihm zufolge „the space where truth-telling is possible and encouraged" (317). Genau dies habe der Papst bei seiner Ansprache auf dem Flughafen von Luanda in Anwesenheit des Präsidenten des autoritären marxistischen Regimes getan. Die päpstliche Ansprache habe Raum für angolanische Wahrheitssager geschaffen, deren dissidente Stimmen in den kirchlichen und staatlichen Medien zu Wort kamen. *Ibrahim Azhar* (Singapur) erörtert den malayisch-muslimischen Diskurs in Singapur und macht auf divergierende Positionen zwischen den drei wichtigsten Gruppen aufmerksam: der *ulama*-orientierten, konservativen, der erweckungsbewegten, *dakwah*-orientierten sowie der reformerischen religiösen Eliten. Deren Aktivitäten beschränkten sich aufgrund staatlicher Restriktionen indes weitgehend auf die eigene ethnische bzw. religiöse Gemeinschaft.

Teil IV behandelt *„Religions in India and China"*. *Edwin George* (Madras) zeichnet ein aufschlussreiches Bild der indischen Politik und der Implikationen der indischen Haltung demokratischer Säkularität auf der staatlich-konstitutionellen Ebene der Verfassung. Sodann kommen Kritiker des indischen Säkularismus zu Wort. Mit Rückgriff auf Mahatma Gandhi, Raimon Panikkar und im Anschluss an Rajeev Bhargava tritt der Vf. für einen minimalistischen politischen Säkularismus ein, der durch einen ethisch-religiösen, zivilgesellschaftlichen Kommunalismus anzureichern sei. *Xiao Li* (Guangzhou) reflektiert auf die Bedeutung der christlichen Religion für die Konstruktion der chinesischen Öffentlichkeit. Ihm zufolge bildet das Christentum, das die Gleichheit aller vor Gott, die Trennung von Politik und Religion sowie die Realität der Sünde herausstelle, die spirituelle Grundlage für die Entwicklung und Existenz von Öffentlichkeit. Demgegenüber sei das chinesische politische System an traditionelle chinesische Ethiken gebunden, welche die „persönliche Wahrheit", die Hierarchie der Familienbeziehungen sowie die Dualität von Hof und Dorf ins Zentrum stellten und insofern mit der modernen Politik inkompatibel seien. Daraus eröffneten sich für die auf die „universale Wahrheit" ausgerichtete christliche Religion große Chancen in China. Teil V *„Religion – Science – Ethics"* versammelt den Rest jener Texte, die am Thema des Buches vorbei verfasst worden sind.

Der lesenswerte Sammelband bietet gerade angesichts seiner Einbeziehung osteuropäischer, afrikanischer und asiatischer Beiträge ein ausgesprochen breites und anregendes Panorama der Relationen von Religionen und Öffentlichkeiten. Er zeigt die gegenwärtige Bedeutung von Religion in der und für die Revitalisierung sowie Dynamisierung von Öffentlichkeiten auf, wie er umgekehrt die Transformationen des Religiösen im Fegefeuer des öffentlichen Diskurses deutlich macht. Das Buch beinhaltet zudem relevante Ansätze zu kontextuellen Konkretisierungen und konzeptionellen Erweiterungen der öffentlichen Sphäre(n). Die wichtigste und am häufigsten herangezogene Referenzfigur, mit der und gegen die die Vf. argumentieren, ist Jürgen Habermas. Daneben wird verschiedentlich auf José Casanova und Charles Taylor Bezug genommen. Leider fehlt der wichtige amerikanische Theoretiker der *Civil Sphere*, Jeffrey Alexander. Dass in allen Beiträgen deutschsprachiger Autoren keiner der vier Genannten auch nur erwähnt wird, gibt zu denken.

Luzern Edmund Arens

Bouthillon, Fabrice: **Nazisme et révolution**. Histoire théologique du nationalsocialisme, 1789–1989. – Paris: Editions Fayard 2011. 336 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–2–213–65600–7

Im Vorwort zu seinem Essay „Begriff des Politischen" von 1963 hat Carl Schmitt betont, dass „oft schon der erste Satz über das Schicksal einer Veröffentlichung entscheidet". Möglicherweise hat Fabrice Bouthillon in diesem Sinne sein Buch mit den folgenden Worten begonnen: „Der Nationalsozialismus ist die Antwort der deutschen Geschichte auf die Frage gewesen, die ihr die Französische Revolution gestellt hatte." (11) Der Dozent an der Univ. der Westbretagne in Brest nimmt im Wesentlichen die durch die Ereignisse von 1789 hervorgerufene politische (und in seinem Buch viel mehr als politische) Spaltung zwischen Rechten und Linken (die er auch auf Französisch mit Emphase groß schreibt) als die erste Ursache für den Faschismus und den Nationalsozialismus an.

Das Buch ist in sieben Kap. unterteilt. „1. Banalität Deutschlands" stellt die deutsche Geschichte in den Mittelpunkt, ins Herz der europäischen Geschichte; die Französische Revolution habe auch hier, auf den Ruinen eines *Sacrum Im-*

perium, die politische Trennung eingesetzt. In „2. Bismarck oder der Zerfall der deutschen Einheit" führt B. noch ein Leitmotiv seiner Argumentation an: „Um genau das wieder zu binden, was von der Französischen Revolution gelöst worden war, haben sich nach 1789 in ganz Europa jene Kompromissversuche zwischen Rechten und Linken vervielfacht, die die Politik der Mitte darstellen. Bismarck war nur ein einzelnes Element dieser Serie." (39) Mit dem Titel „3. Das Gegenteil der Revolution" spielt der Historiker dann auf einen Spruch von Joseph de Maistre an, um von der Union sacrée 1914 zu sprechen. Die Politik der Mitte wird hier unterschieden in eine, die die Extreme ausschließt, und eine, die sie einschließt. So sei auch der Nationalsozialismus eine die Extreme einschließende Politik der Mitte. Im Kap. „4. Die zwei Taufen Heinrich Brünings" schreibt B. einige Seiten der Erinnerungen des Kanzlers um und kommentiert sie, um seine Rolle als Totengräber der Republik neu zu bewerten. Im folgenden Kap. „5. Hitler als Begründer" wird das erste Programm der (noch-)DAP analysiert und im Sinne linker Inhalte interpretiert; sein Ursprung wird sogar in der *Assemblée Générale* der Französischen Revolution gesehen. „6. Im Mittelpunkt von Mein Kampf" steht aber dem Autor zufolge ein Adjektiv: völkisch. Dieses Kap. ist zentral, um zu begreifen, wie der NS als Politik der Mitte verstanden werden kann. Das letzte, lange 7. Kap. „Und der Bunker war leer" ist ein Kommentar zum politischen Testament des Diktators, in welchem B. besonders dessen „theologische Dimension" (die Anspielung zielt auf das leere Grab Christi) erklärt und sich an einer „theologischen Geschichte des NS" versucht, wie der Untertitel seines Buches andeutet.

Dass man einen Teil der NS-Vorgeschichte in der Französischen Revolution bzw. im ersten Kaiserreich finden kann, ist in den letzten Jahrzehnten gut und auch maßgebend argumentiert worden. Die Begriffe, die im Buch *Nazisme et révolution* auf dieser Linie benutzt werden (v.a. „Rechte" und „Linke", „Politik der Mitte" und „die Extreme aus- bzw. einschließend"), werden manchmal auf gewagte Weise verallgemeinert. Zentraler ist hier aber, dass auch die Theologie und die theologische Geschichte oft zu sehr dem Irrationalen gleichgesetzt erscheinen. Gewiss, einerseits wird dieses Buch intensive Diskussionen auslösen, andererseits ist aber der Versuch genauso schwierig wie unerlässlich, die neueste Geschichte (auch der Theologie) in ihrer längeren Vorgeschichte zu bewerten.

Münster Gianmaria Zamagni

Maclure, Jocelyn / **Taylor**, Charles: **Laizität und Gewissensfreiheit**, a. d. Frz. v. Eva Buddeberg / Robin Celikates. – Berlin: Suhrkamp 2011. 146 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-518-58570-2

Der im Jahr 2011 achtzig Jahre alt gewordene Charles Taylor darf mittlerweile als Nestor der historisch-hermeneutischen Sozialphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gelten. Auch für das mittlerweile über ein Jahrzehnt andauernde neue Centennium hat er 2007 mit seinem Opus magnum *A Secular Age* (dt. *Ein säkulares Zeitalter*, 2009) Maßstäbe gesetzt, an denen niemand vorbeikommt, der die gesellschaftliche Relevanz von religiösen Positionen mit historischer Tiefenschärfe untersuchen will. Dem von ihm diagnostizierten Aufstieg der „säkularen Option" korrespondiert – und hier zeigt sich der politische Philosoph T. – ein zunehmendes Bewusstsein für die Notwendigkeit einer „Politik der Anerkennung" im Zeichen multiethnischer und multireligiöser Lebensauffassungen.

Ähnlich seinem (fast) gleichaltrigen Zeitgenossen Habermas verbindet sich auch bei T. das Interesse an theoretischer Reflexion mit praktischen Überlegungen. Sein jahrzehntelanges Engagement in der sozialdemokratischen Parteienlandschaft Kanadas ist hierzulande nur wenig bekannt. Umso mehr ist es zu begrüßen, wenn mit dem hier anzuzeigenden Band nunmehr ein Dokument der politischen Beratungstätigkeit des zweisprachig aufgewachsenen Kanadiers auch auf Deutsch vorliegt. *Laizität und Gewissensfreiheit*, gemeinsam mit Jocelyn Maclure geschrieben, entstammt der Kommissionsarbeit beider (federführend als Co-Vorsitzende) über die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit und die „Frage religiös begründeter Forderungen nach vernünftigen Ausnahmeregelungen" (7). Die Tatsache einer zügigen Übersetzung zeigt an, dass man sich auch für gänzlich anders gelagerte gesellschaftliche Kontexte hier Aufschlussfähiges erwartet.

Der schmale, in seiner Argumentation glasklar und unprätentiös geschriebene Band ist in zwei Teile untergliedert, die zugleich die beiden Hauptthesen behandeln: „Die Laizität denken" (17–78) und „Die Gewissensfreiheit denken" (80–138). Wer beim Stichwort Laizität aus europäischer Perspektive vornehmlich an die französische Haltung zur Rolle von religiösen Einstellungen in der Öffentlichkeit denken mag – wie sie unlängst durch den neuen frz. Präsidenten Hollande bei der Feier zum 50jährigen Bestehen der dt.-frz. Freundschaft in der Kathedrale zu Reims erneut eindrücklich herausgestellt wurde –, wird eines Besseren belehrt. Denn T. und M. geht es um eine Neujustierung des Laizitätsgedankens auf dem Boden eines wahrenden Umgangs mit kultureller, ethnischer und religiöser Diversität. „Im folgenden werden wir durchweg die Auffassung vertreten, dass Laizität heute im erweiterten Rahmen der Vielfalt der Glaubensüberzeugungen und Werte verstanden werden muss, denen sich Bürger verpflichtet fühlen." (13) Diese seitens des Staates nicht mutwillig zu beschädigenden Verpflichtungsgrade im Hinblick auf das Gelingen des eigenen Lebens lässt die Autoren zu Recht skeptisch gegenüber Ansätzen einer strengen Neutralisierung politischer und gesellschaftlicher Öffentlichkeiten bleiben.

Aus dieser komplexeren und damit zugleich differenzierteren Perspektive auf die westlichen Gegenwartsgesellschaften ergibt sich schließlich das Verständnis von dem, was wir hierzulande „weltanschauliche Neutralität" des Staates als Komplement zur Garantie positiver wie negativer Religionsfreiheit nennen. Diese Analogie zeigt sich durch den Umstand, dass für T. und M. ein adäquates Verständnis von Laizität auf zwei Prinzipien und zwei Verfahrensmodi beruht (vgl. 30ff). Diese sind einmal „gleiche Achtung" und „Gewissensfreiheit" (ebd.) und zum anderen die „Trennung von Staat und Kirche" sowie die „Neutralität des Staates gegenüber Religionen" (ebd.). Hier beziehen die beiden Autoren auch Überlegungen ein, wie sie Martha C. Nussbaum in Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition des *First Amendments* in mehreren Büchern vorgelegt hat.

Im Laufe des Buches werden dann die vier Bausteine der Theorie in unterschiedlicher Länge argumentativ entfaltet und anhand zumeist bekannter Streitfälle (Kopftuch, Schulpflicht etc.) exemplarisch illustriert. Dass die Autoren sich an dem in Quebec vorherrschenden Modell einer „liberal-pluralistischen Laizität" (vgl. 69ff) orientieren und dieses durchweg positiv bewerten, überrascht kaum und sollte einen deutschsprachigen Leser weniger stören als angesichts der hierzulande bekanntlich ebenfalls nicht abnehmenden religionspolitischen Konflikte (Stichwort: Beschneidungsverbot) bei ihm erhöhte Aufmerksamkeit hervorrufen. Das Modell Quebecs dient freilich noch in anderer Hinsicht der Argumentationsstrategie der beiden Autoren. Denn im Zentrum der Ausführungen steht die Frage nach vernünftigen Ausnahmeregelungen für religiös und weltanschaulich Andersdenkende zur Minimierung von Dissonanzen zwischen ihrer persönlichen Lebensführung und ihrem gesellschaftlichen Status (auch und gerade als gleichberechtigte Bürger). Sonderregelungen dürfen von daher den erwähnten vier Prinzipien auch nicht widersprechen. Doch selbst dann bleibt zu fragen, welcher Stellenwert Gewissensüberzeugungen überhaupt beigemessen werden kann und wo rechtliche Verpflichtungen zu Ausnahmen geboten sind. Auch der liberaldemokratische Staat pluralistischer Gesellschaften sollte jedenfalls nicht so tun, als handele es sich bei religiösen (und weltanschaulichen) Überzeugungen – so inkohärent sie auftreten mögen – nur um individuelle Präferenzen (vgl. 91ff). T.s Skepsis gegenüber dieser in säkularem Gewande auftretenden „protestantischen Methodologie", wie wir sie aus seiner James-Kritik kennen, wird auch in diesem Band wieder ins Feld geführt: nämlich dort, wo es um die einseitige Individualisierung (bzw. Privatisierung) von Glaubenseinstellungen geht (vgl. 107ff). Die Kehrseite dieser Kritik ist das berechtigte Insistieren darauf, dass im Zweifelsfall die Grenzen von Ausnahmeregelungen von Seiten der Gerichte durchaus daran gemessen werden dürfen, wie aufrichtig die Gewissensüberzeugungen vorgetragen werden. Neben diesem im Übrigen streng „lutherischen" Beharren auf der Öffentlichkeit des Glaubens, d.h. zusätzlich zur „Aufrichtigkeit des Glaubens können die Gerichte die voraussichtlichen Auswirkungen der geforderten Regelung auf die Rechte anderer und auf die Fähigkeit der betroffenen Institutionen zur Realisierung ihrer Zwecke bewerten" (133). Unzumutbare Härten und zwingendes staatliches Interesse müssen ebenso in ein Gleichgewicht gebracht werden wie die Autoren mit Blick auf die Schule dafür plädieren, die Segmentierung der Schullandschaft nach religiösen Kriterien zugunsten des Erlernens von Tugenden wie Toleranz und sozialer Empathie am Ort der öffentlichen Schule aufzugeben (so im Gefolge von 135f).

Taylor-Kundige mögen gegen die Ausführungen des Bandes einwenden, sie bieten im Grunde wenig Neues; andere werden sich an der nicht hinreichenden Unterfütterung der Argumentation mit sozialwissenschaftlichem Material stoßen; und wieder andere sehen nach wie vor die Ernsthaftigkeit der Kritik liberaler Positionen gegenüber diesem in ihren Augen „weichen Kommunitarismus" übergangen. Doch die Bewunderung für die Klarheit des Stils der Autoren, die Leidenschaft ihres Werbens und die Präzision ihrer Überlegungen werden dadurch nicht entkräftet. Im Gegenteil: „Da jede Theorie ihre blinden Flecken hat, glauben wir jedoch, daß eine Theorie, deren Schwachpunkt in der Inklusion höchst unwahrscheinlicher hypothetischer Fälle liegt, bei weitem jenen Alternativen vorzuziehen ist, die Glaubensüberzeugungen und fundamentale Werte unter dem Vorwand ausschließen, daß sie paradigmatischen säkularen oder religiösen Grundüberzeugungen nicht hinreichend gleichen." (138)

Hamburg Christian Polke

Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester. Foreword by Raymond Plant, hg. v. William F. Storrar / Andrew R. Morton. – London / New York: T&T Clark 2004. 468 S., kt € 51,99 ISBN: 0-5670-8892-8

Der Band vereinigt die Beiträge eines Symposions, das vom 31.8. bis 3.9.2001 zu Ehren des Edinburgher Sozialethikers Duncan B. Forrester, des Gründers des dortigen *Centre for Theology and Public Issues*, abgehalten wurde. Thema war das Vermächtnis der Öffentlichen Theologie des 20. für das 21. Jh. Dieser wohl etwas vermessenen Ziel-

setzung widmen sich namhafte Vertreter der Public Theology hauptsächlich aus England und den USA, indem sie sich vier Fragekomplexen stellen: (1) das Vermächtnis des 20. Jh.s (25–76), (2) das Vermächtnis der Moderne (77–178), (3) Globalisierung als neue kontextuelle Herausforderung (179–252), (4) Ansätze und Themen für das 21. Jh. (253–430).

Public Theology wird von den Hg.n gleich zu Beginn als Theologie definiert, die sich der für die Theologie wesentlichen Aufgabe stellt, öffentlich Relevanz zu entfalten (1).

Andrew R. Morton gibt am Beispiel des Geehrten sodann Einblick in die Entstehung Öffentlicher Theologie aus christlicher Zeitgenossenschaft in Kirche, Wissenschaft und *„the Public"* (25–6). Die Öffentlichkeit ist *eine* und besteht als solche doch aus verschiedenen *„publics"*, an denen die Öffentliche Theologie Forresters v. a. die *„inequality of power"* wahrnehme (33), die Anstrengungen erfordere, die Öffentlichkeiten in eine Beziehung zu bringen. Eine Theologie mit Befreiungsintention vermeidet dabei die top-down-Kommunikation lehramtlicher Dominanz, die immer nach der Allianz mit der dominierenden Öffentlichkeit suche (34). In ihrer praktischen und am Einzelnen interessierten Gesellschaftswahrnehmung lässt sie sich vom Schmerz des Leidens an der Machtlosigkeit der offensichtlich Machtlosen leiten (35). *Jürgen Moltmann* trägt zum Erbe der Öffentlichen Theologie die Erinnerung an die Aufbrüche Politischer Theologie ab den späten 1960er Jahren bei und erinnert an Johann Baptist Metz, Leonhard Ragaz, Ernst Wolf, Ernst Käsemann, Helmut Gollwitzer und Dorothee Sölle (37–43). *John de Gruchy* resümiert seine informative Darstellung der Rolle Politischer Theologie bei der Überwindung der Apartheid in Südafrika (45–62) mit der Maxime für Öffentliche Theologie: „The task of the Church in society is, after all, not to confirm the status quo, however good it may be, but to seek its ongoing transformation, however difficult." (59)

Die sechs Beiträge zur theologischen Auseinandersetzung mit der Moderne beleuchten den fortdauernden christlichen Beitrag zur Genese und Pflege zentraler Überzeugungen der Moderne: Die Idee von Freiheit als Selbstbestimmung degeneriert ohne die Intuitionen der Transzendenz zur gewaltförmigen Banalität des individuellen Glücksstrebens (*Richard Bauckham*, 77–94). Gegen jede Forderung nach politischer Neutralität lassen sich Christen vom Gottesgeist in kritischen Unterbrechungen zu einer Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen leiten, deren Fürsorge für die Schöpfung sich ethisch in der Maxime der Nachhaltigkeit artikuliert (*Kees Klop*, 95–106). Toleranz darf nicht als negativer Wert gebotener Nichteinmischung verstanden werden, sondern muss als grundlegende Wertschätzung des anderen begriffen werden, als Möglichkeitsbedingung öffentlicher und auch strittiger Diskurse (*David Fergusson*, 107–121). Die ethische Norm der Menschenrechte beruht auf der Wahrnehmung menschlicher Transzendenz, deren Pflege also zur Bewahrung der Menschenrechte unerlässlich ist, wie vielgestaltig sie sich auch immer in verschiedenen Religionen darstellen mag (*George Newlands*, 123–142). Die sehr mächtige menschliche Fähigkeit, soziale Ordnung durch die Anerkennung der anderen zu erzeugen, wurzelt in einer Unverfügbarkeit, die in der christlichen Tradition Gnade heißt. Über Gnade im öffentlichen Raum wieder sprechen zu lernen, ist ein demütiger Beitrag von Christen zu einem Gelingen von Geschichte, die nicht einfach nur entlang der Kategorie menschlicher Selbstbehauptung verstanden werden kann (*Ann Loads*, 143–157).

Die vier Beiträge zur Herausforderung der Globalisierung eröffnet *Max Stackhouse* mit der Aufgabenbestimmung öffentlicher Theologie im Zeitalter der Globalisierung (179–194): Er konstatiert zunächst eine legitime Autonomie verschiedener Lebenssphären wie Ökonomie, Kultur, Wissenschaft und Technik (182–184), um dann den biblischen Begriff der „Mächte" (im Sinne von „Mächte und Gewalten") für eine theologische Kritik determinierender Größen im gesellschaftlichen Leben einzuleiten. Die Mächte des Eros, des Krieges und der Wirtschaft bedrohen in ihrer radikalen Autonomie jeden gesellschaftlichen Zusammenhalt und jede gemeinsame Zukunft. Ihr zerstörerisches Auseinanderbrechen bedarf der gepflegten Erinnerung an Gottes Gesetz und Plan (187). Dieses Programm aber bedarf einer christozentrischen Analyse der Gegenwart, die zeigt, wie Christus als Herr des Neuen Jerusalem bundestheologische Gemeinschaft in verfassungsgemäßer Pluralität ermöglicht (191). *Mary C. Grey* stellt dem von ihr beschriebenen Verlust der Inspirationen in einer ökonomisierten Weltzivilisation des Konsumstrebens eine geistliche Sinnsehnsucht entgegen (231–249).

Der vierte und längste Teil des Buches ist den aufkeimenden Sorgen in der sich globalisierenden Welt gewidmet. Hier werden klassische Felder theologischer Einmischung bearbeitet: Jeweils zwei Beiträge sind den Themen von Medizinethik, Gerechtigkeits- und Gleichheitstheorie, gesellschaftlicher Exklusion und politischer Theologie gewidmet. *Robin Gill* erinnert an die Bedeutung der Religion, ethische Motivation und Selbstverpflichtung zu pflegen, und sieht deren Relevanz im interdisziplinären Umgang mit Genforschung, der allerdings ein hohes Maß an Hör- und Lernbereitschaft von der theologischen Seite verlangt (253–266). *Alastair Campbell* und *Teresa Swift* sehen den „tugendhaften Patienten" als Hoffnungsinstanz der Medizinethik im Hexenkessel technisierter Medizin. Der *„virtuous patient"* sucht nicht Wiederherstellung, sondern Heilung und Beziehung und wird so zum wertvollsten Lehrer humaner Medizin (267–284).

Der Band gewährt einen hochinspirierenden und motivierenden Einblick in eine kirchlich-theologische Situation, die immer noch nicht die deutsche ist, von der man aber hoffen darf, dass sie es werden könnte. Wo die Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft alleine auf staatskirchenrechtlich verbrieften Ansprüchen beruht, gerät sie notgedrungen in eine vorsichtige und defensive Rolle. Erfrischend mutig präsentiert sich dagegen der Strauß christlich motivierter Einwürfe und Diskussionen von der anderen Seite des Atlantiks. Er lässt eine nach Sinn und Orientierung suchende Gesellschaft als seinen Resonanzraum erkennen, eine Gesellschaft, die es gewohnt ist, theologische Argumentation und Rhetorik in Betracht zu ziehen, ohne sich durch Herkunft und Kirchenbindung im politisch-theologischen Urteil von vorneherein gebunden zu wissen. Eine christlich-theologisch aufmerksame Öffentlichkeit fordert als plural strukturierte theologische Argumentation heraus. Anders als in Deutschland zeigt sie sich dabei an grundlegenden ethischen Normen insbes. auch des gemeinsamen Lebens in Staat und Gesellschaft interessiert, deren vielseitige Erläuterung nicht alleine der sozialwissenschaftlich erhellten Empirie bedarf, sondern auch der aktualitätsbezogenen Auslegung grundlegender Überzeugungen und Werte. So wird das ausgesprochen verheißungsvolle Bild einer wirklich exoterischen Kirchlichkeit erkennbar, das in Deutschland zunehmend durch die esoterische Fixierung auf den eigenen systemischen Binnenraum und seine Akzeptanzprobleme verstellt wird. Der Band kann inspirierend für eine europäische Theologie bürgerschaftlicher Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wirken, die sich einerseits dem Dienst stellt, das über Wohlstandswahrung hinausgehende gemeinsame Interesse der Gesellschaft zu finden und zu thematisieren, und die andererseits nicht einfach Zivilreligion werden will, sondern die kritisch inspirierende Kraft der christlichen Tradition konkret aufdecken will.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hg. v. Wilhelm Damberg in Zusammenarbeit mit Frank Bösch, Lucian Hölscher, Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde. – Essen: Klartext 2011, 224 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-8375-0535-1

Der hier vorzustellende Band enthält elf Beiträge, die exemplarische Einblicke in die in der Bochumer interdisziplinären Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts" seit 2006 geleistete Arbeit geben. Der katholische Kirchenhistoriker und Sprecher der Forschergruppe *Wilhelm Damberg* bietet in seiner ausführlichen Einleitung zunächst einen Überblick über die bundesrepublikanische Forschungslandschaft zur Frage nach der Entwicklung der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Dabei berücksichtigt er religionssoziologische, geschichtswissenschaftliche und kirchenhistorische Zugänge und weist insbes. auf die in allen Disziplinen erkennbare Problematik pauschaler Säkularisierungstheorien hin, angesichts derer sich die Forschergruppe für den Leitbegriff „Transformation" entschieden habe. Mit diesem sollten „normative Vorfestlegungen", wie sie sich mit Begriffen wie „Modernisierung" oder „Säkularisierung" verbinden können, möglichst vermieden werden (24). Ziel des Bochumer Projektes sei es gewesen, „die in den verschiedenen Fachkulturen vorhandenen Ansätze bei der Beschreibung der Religionsgeschichte der Bundesrepublik zusammen zu führen", wobei „sozialgeschichtlichen Methoden" eine „Schlüsselfunktion" zugekommen sei (21). Bemerkenswert ist, dass D. in der geschichtswissenschaftlichen Forschung hinsichtlich des Themenfeldes Religion und Kirche durchgängig eine erhebliche Marginalisierung konstatiert. Auch stellt er fest, dass „die deutsch-deutsche Vereinigung [...] einen neuen Forschungsschwerpunkt setzte, der auch auf Kosten der westdeutschen Zeitgeschichte etabliert wurde" (18).

Die Beiträge des Bandes, auf die ich hier aus Platzgründen leider nicht eingehen kann, spiegeln die drei Bereiche der Forschergruppe: Religiöse Sozialisation, Sozialformen des Religiösen sowie Mediale Repräsentation und Semantik. Sie konzentrieren sich weitgehend auf die Großkirchen bzw. diesen nahestehende Organisationen und arbeiten vielfach dezidiert konfessionell vergleichend. Man erfährt aber nicht, wie die konkrete Auswahl der Beiträge zustandegekommen ist und welche Themen darüber hinaus bearbeitet werden. Für den Überblick wäre das aber interessant zu wissen – ob z. B. auch die Freikirchen, die Situation der außer dem Christentum in Deutschland vertretenen Weltreligionen oder die Entwicklung von neureligiösen Bewegungen und Neu-Religionen untersucht werden. Leider enthält der Band auch kein Autorenverzeichnis, anhand dessen man die Autoren und Mitglieder der interdisziplinären Forschergruppe rasch identifizieren könnte. Entgegen der Angabe im Titel beschränken sich die meisten Beiträge auf die 1950er bis 1970er Jahre, ohne dies eigens zu

thematisieren – im Kontrast dazu reichen die Beiträge von *Markus Hero* und *Rosel Oehmen-Vieregge* bis in die Gegenwart. Auf der Homepage der Forschergruppe erfährt man, dass in den 1950er bis 1970er Jahren der Schwerpunkt der Arbeit liegt, was mit der Verfügbarkeit der archivalischen Quellen begründet wird. Das zugrundeliegende Quellencorpus wird allerdings nur in wenigen Beiträgen explizit benannt – meist muss man aus den Fußnoten rückschließen, auf Quellen welcher Art in welchem Zeitraum faktisch zurückgegriffen wurde. Leider enthält der Band auch kein Personen-, Orts- oder Sachregister, die es dem Leser erleichtern würden, diesen systematisierend zu erschließen.

Die Frage nach dem Verhältnis des vorliegenden Dokumentationsbandes zum Gesamtanliegen der Forschergruppe stellt sich insbes. hinsichtlich der Tatsache, dass in den Beiträgen fast ausschließlich Vorgänge in der BRD behandelt werden. Die Forschergruppe beschäftigt sich aber mit dem ambivalenten „Verhältnis der europäischen Gesellschaften zum Phänomen der Religion". Dieser transnationale Bezug wäre auch für bundesrepublikanische Entwicklungen an vielen Stellen sicher noch aufschlussreich – z. B. hinsichtlich des Verhältnisses zur konziliaren Bewegung oder in Bezug auf die breite Prägung nicht parochial gebundener Spiritualitätsideale durch die Kommunität von Taizé.

Zu den vorliegenden Beiträgen kann man, so Damberg in der Einleitung, resümieren, dass sich ein „Master-Narrativ" der Religionsgeschichte der BRD nicht ableiten lasse (30). Es lasse sich aber feststellen, dass eine explizite Religiosität im Rahmen der Zugehörigkeit zu den institutionalisierten Konfessionen seit den 1950er Jahren rückläufig sei. Parallel zu diesem „Szenario eines Niedergangs von institutionell verfasster Religion" (32) zeichne sich aber eine sehr differenzierte und in den Beiträgen exemplarisch erhellte Transformation des Religiösen ab, in der Öffentlichkeit und Medien eine konstitutive Rolle spielen. Diese könne man am besten „als ein Bündel von Transformationsprozessen" beschreiben, sodass der ursprünglich als heuristischer, offener Arbeitsbegriff verwendete Begriff „Transformation" faktisch auch der Begriff sei, der die Ergebnisse am besten auf den Punkt bringe (33).

Letztlich hält der Band die Frage nach dem „Master-Narrativ" für die Religionsgeschichte der BRD aber offen. Dazu trägt v. a. der abschließende Beitrag des Bochumer Historikers *Lucian Hölscher* bei, der unter dem Titel „Die Säkularisierung der Kirchen" „[s]prachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren" thematisiert. H. betont, dass der in den 1960er Jahren allgemein anerkannte Säkularisierungsbegriff seit den 1970er Jahren einem „begriffliche[n] Zersetzungsprozess" (204) unterlag. Dennoch habe er eine einzigartige „religiöse Integrations- und Interpretationskraft entfaltet" – v. a. deshalb, weil er im Gegensatz zu anderen Begriffen Anschluss an einen theologischen Diskurs biete, „der allererst Auskunft darüber geben könnte, was Kirche und Religion, theologisch gesehen, überhaupt sind und wie sie sich im Verhältnis zur Gesellschaft definieren lassen" (ebd.). Dies sei notwendig, weil und solange es eben auch um eine theologische Reflexion von Gesellschaft durch die Kirchen gehe, denn „Säkularität" bezeichne „ein vor allem für das Christentum typisches Verhältnis von Gott und Welt, Religion und Gesellschaft" (213). Freilich müsse man dabei zwischen Säkularisierung „als objektsprachlichem Quellenbegriff" und Säkularisierung „als analytischer Metakategorie" unterscheiden (ebd.). H. plädiert dafür, für die Zeit ab dem Ende des Ersten Weltkriegs von einem „Zeitalter der Säkularisierung" (207) zu sprechen und „Säkularisierung" insofern zu einem epochalen Leitbegriff zu erheben, der v. a. einen semantischen Transformationsprozess bezeichne.

In der Tat fragt man sich, ob und inwiefern die in mehreren Beiträgen festgestellte dezidierte Öffnung der Kirchen zur Gesellschaft – theologisch gesprochen „zur Welt" – und die damit einhergehende ‚Übersetzung' oder auch Transformation von theologischen in politische und soziale Kategorien mit veränderten theologischen Konzepten zu tun hat, die „Säkularisierung" gerade zum Programm erhoben. Das Master-Narrativ auf theologischer Seite wäre dann, nicht zuletzt in Anknüpfung an Bonhoeffer, „Kirche für andere" im Sinne einer bewussten Ausweitung kirchlicher Zuständigkeiten auf gesellschaftliche Belange statt der Annahme einer grundsätzlichen Dichotomie von „Kirche" und „Welt" / „sakral" und „säkular" z. B. im Sinne einer neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Diese theologische Neuinterpretation von ‚Welt' als Bestandteil der ekklesiologischen Selbstdefinition der Kirchen erklärt, weshalb Säkularisierung „für die Kirchen aus einer Gefahr zu einem notwendigen Anliegen, zu einer Brücke zur ‚Welt'" wurde (208). Freilich muss man sich dabei auch mit der Frage auseinandersetzen, ob und inwieweit theologische Positionen tatsächlich handlungsleitend waren, oder ob sie – wie Detlef Pollack das für die kirchenpolitischen Optionen von Theologen in der DDR vermutet hat – sich den Anforderungen des Alltags letztlich in einer gewissen Beliebigkeit nachordneten.

Ein Vergleich mit den Entwicklungen in der DDR – von Damberg als ein „von vornherein erwünschtes Fernziel" der Forschergruppe benannt (22) – würde sich überhaupt nahelegen. Dabei könnte auch auf Ergebnisse der am Leipziger Institut für Kulturwissenschaften von 2003 bis 2006 tätigen Forschergruppe „Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel. Das Beispiel Ostdeutschlands" zurückgegriffen werden, die ihr Fazit immerhin unter dem Titel „Forcierte Säkularität" publizierte. Nach der Lektüre des hier vorzustellenden Bandes fragt man sich durchaus, ob die Entwicklung der Situation von Kirchen und Religion in den politisch so unterschiedlich strukturierten Systemen der DDR und der BRD nicht doch mehr Parallelitäten aufweist, als man dies bislang angenommen hat. Dabei wäre dann allerdings noch einmal zu verhandeln, was man eigentlich alles als ‚religiös' definieren will. Sollte auch die ganz überwiegend atheistisch eingestellte Bevölkerung Ostdeutschlands unter (ihr wahrscheinlich nicht bewusste) Kategorien von ‚Religiosität' fallen, würde sich auch für das Nachwendedeutschland bestätigen, was der vorliegende Band letztlich vermittelt: dass die Deutschen trotz ihrer zunehmenden Entfernung von den Großkirchen ganz überwiegend doch ‚religiös' sind – nur in ‚transformierten' Formen. Sollten sich solche Kategorien nicht finden, wäre dies vielleicht ein Anlass, noch einmal zu überlegen, was eigentlich das Phänomen ‚Religionslosigkeit' für das Verhältnis der europäischen Gesellschaften zum Phänomen Religion bedeutet. Dabei müssten Ost- und Westeuropa gleichermaßen in den Blick kommen.

Siegen Veronika Albrecht-Birkner

Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe, hg. v. George McKay / Christopher Williams / Michael Goddard u. a. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. (XII) 441 S. (Cultural Identity Studies, 15), pb. € 57,00 ISBN: 978–3–03911–921–9

The book comes from an EU three-year project, 2006–2009, targeted at *subcultures*, the key term for the entire collection. The subcultures here include groups of different substance, but the major division the editors follow is non-religious versus religious, the latter being identified as "new religious movements". This distinction suggested the division of the book into two respective parts; thus, in a way, the new religious movements are seen as a particular *kind* of subcultures, as something special enough to be treated separately; both parts begin with theoretical introductions and continue with a number of various cases, altogether fifteen. The empirical chapters cover four cases from Russia, four from Slovakia, three from Lithuania, two from Romania, and one from each Latvia and Estonia.

The project and volume designers apparently tried to include as many territories as they could, though the vibrant subcultural and religious life in Hungary or Poland or Ukraine or former Yugoslavia might have brought significant complementary material. However, the range is broad enough to yield interesting results. What impresses in this volume, among other things, is a range of groups focused upon – from hippies and hip-hop musical communities to skinheads, ecovillagers, neo-pagans, theosophy adepts, and Indian-inspired religious movements. All authors are presenting their own fieldwork, and although the methodological validity may vary from study to study, altogether the reader is being immersed into real, dynamic, and vivid material from the ground, providing a useful profile of current youth culture and patterns of distinctive subcultural groupings. The second thing, beyond ethnographies, the authors are aiming at is conceptualization and attempts of theoretical framing. In this regard, too, the quality of endeavor may vary from chapter to chapter, but overall we certainly get, after reading the volume, a range of conceptual coordinates and scholarly references which define the cross-field at the intersection of post-socialist studies and the studies of subcultures.

The conceptualization starts with introductory texts to each of the volumes' two parts. The first one, introducing the theory of subculture, by *George McKay* and *Michael Goddard*, is definitely better, in my opinion, than the one dealing with new religious movements, by *Neil Foxlee* and *Christopher Williams*.

The first of the two introductory texts convincingly shows the fundamental change of approaches towards subcultures. The theory of subculture, based on (mostly) Anglo-American and European material of the 1960s–1970s, developed within the Gramscian approach presenting subcultures as stylistic expressions of class resistance to hegemonic mainstream culture; this theoretical framework was dominated by the findings of the so called Birmingham School, represented with classic works by R. Hoggart, S. Hall, T. Jefferson, D. Hebdige and others (4). What happened since then was the reconsidering of this framework, which the authors call "the development of post-subcultural theory." "Post-subculture" means, briefly, doubts in main tenets of classic subcultural studies, leading to either a radical redefinition of subculture or leaving the concept altogether.

The authors aptly emphasize that this theoretical "turn" was not arbitrary: it depended on shifts in *both* empirical evidence *and* social theory. They write that subcultures ceased to be "proletarian guerrilla" fighting consumerist mainstream; and, respectively, they ceased to be *seen* as such by scholars, who found the Gramscian resistance trope to be an "idealization or romanticizing"; therefore, the authors continue, a new "pragmatic engagement" with subcultures is needed to replace "the assumption of their transgressive relations with mainstream society" (5).

The expression "pragmatic engagement" by itself may sound like a typical post-modern claim of moving away from any extra-academic assumptions and political agendas, without really helping much in terms of defining conceptual re-thinking – in this case, of the phenomenon of subcultures. However, the authors of the introduction go further and refer to two conceptual options. One is to draw upon Bourdieu's theory of distinction and taste, Butler's theory of performativity, and perhaps to other similar approaches going beyond the classic Gramscian "resistance" scheme. The second option means getting rid of the concept "subculture" altogether and "preferring to talk of youth groupings in terms of channels, networks or 'neo-tribes'" – reflecting a recent shift of youth cultures towards more fluidity, hybridity and transience. In the second case, then, we are indeed in the realm of "post-subculture". This second option rather fits the Western context, while in Eastern Europe, as the authors suggest, the best strategy would be, in fact, the adoption of a more nuanced, softened view of "subculture" but without rejecting it completely. The cases presented in the book show, indeed, that subcultures do exist; they may actually *start* in rigid, authoritarian, and border-sensitive forms, but the changing social reality, globalization and media powerfully impact the youth groupings in such a way that the rigid communitarian constructions rarely survive, borders become more permeable, and membership more individualized. This may be seen as a really major trend of the last few decades, which overlapped with the late emergence of "classic" subcultures in the post-socialist European East.

A very good point of the introduction and the entire volume is taking seriously the socialist period, thus going against short-sighted assumptions of Eastern Europe being a "primitive other" that would readily and easily adopt western social and cultural forms. It is true that most subcultures that appeared in the region in late socialist time and in the 1990s were, indeed, the replicas of older western groups; yet, the strength of the volume under review lies in talking about these dynamics in terms of *glocalization* – a reworking of western (= global) patterns through local resources, experiences, memories and needs (8–12). The case studies in this part of the book tend to unquestionably support this thesis.

It is interesting to follow, in respective chapters, how the skinhead ideology and style evolves in Russia (the Republic of Tatarstan and an unnamed northern Russian city) and Lithuania (chapters 1–3), or how the hip-hop culture, initially mimic to African-American tradition, acquires specific local tenor in Estonia (the small town of Rakvere) and Romania (chapters 4–6). Studies provide rich ethnographies (and some fascinating accounts of ethnographer's challenges, bordering on real danger, like in the study of skinheads; 37ff). They also illustrate the shifting patterns of "subcultures" and attempt to make original, if sometimes risky, interpretations: the shifting meaning of skinheads' use of Nazi symbolism; the analysis of rap and hip-hop as linguistic (textual) production of otherness, etc.

The second introduction – the one to the second part of the book, devoted to new religious movements – presents a theoretical repertory applied to "new religious movements" as a concept (concomitant with "subcultures"). This repertory includes: secularization, globalization, rational choice theory, post-modernity/modernization, and sect-to-church theory. This repertory, its further conceptualization, and then application to Eastern European contexts might be useful if it were not somewhat mechanical and descriptive, revealing major trends in neither empirical reality nor theory. The account is somewhat repetitive and filled with some self-evident statements and policy-oriented appeals (like the need to promote pluralism and tolerance), which weakens its analytical focus. In the same way, the next chapter on religious freedom and pluralism in Russia, intended to give a general background for religious diversity, does not possess enough conceptual sharpness to advance our understanding of the issue.

Specific case studies that follow, which are based on compact and distinct empirical data, touch the ground, and thus make their interpretations grounded in true sense. Thus, a large article on Russian neo-pagans (in Krasnodar Krai in the Russian south and in Vorkuta town in the north) is rich with individual narratives and authors' fine observations. It is interesting how their methodology, in line with the indicated shift from closed subcultures to more fluid cultural networks, starts not with identifying distinct subcultural groups, but by carefully following the respondents' "fluid groupings of friends" and then, subsequently, *constructing* out of these networks a space of shared common interests and beliefs (254). Thus, the method "imitates" the reality – a risky but innovating endeavor. They come to the conclusion that neo-paganism is not a group-centered phenomenon but rather "a set of ideas" with which individuals, according to their individual choices, "engage to a greater or lesser extent" (295).

A few other papers deal with other "soft" religious movements such as Indian-inspired groups in Slovakia who are marginalized in public discourse but seem to successfully avoid direct conflicts; Art of Living Foundation (AOLF) in Lithuania (in comparison with Denmark, which is not, however, explicit enough), where the emphasis lies on a fundamental division of religion and "new spirituality"; theosophy in Latvia, where an interesting model is given how the movement splits into three groups with three different patterns of interaction with the larger society.

To summarize the volume's merits, I would emphasize again its rich empirical output and the tendency towards conceptual rethinking of post-socialist solidarities which, more than two decades after the crash of the Iron Curtain, have become an organic part of the pan-European landscape of youth cultures – all lingering differences notwithstanding. The volume reveals shifts and trends in how young people get together and create groupings around certain ideas, religious or not, and how they construct their identities around these lines. Some papers also deal with robust nationalist ideologies, especially in Russia; these groupings cultivate strong xenophobic views, mixed with emphasized masculinities and fighting postures; it is true that these groups are in crisis, in accordance to the mentioned trend of loosening authoritarian subcultures; yet I would not de-emphasize their potential to reemerge in stronger shape and their threat to public peace, as some of the analyses in the book seem to suggest.

Moskau Alexander Agadjanian

Praktische Theologie

Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog. Projekte und Reflexionen, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Johannes Kohl / Jürgen Nikolay. – Ostfildern: Grünewald 2011. 239 S. (Kommunikative Theologie, 14), kt € 19,90 ISBN: 978-3-7867-2874-0

Oft gewünscht oder eingefordert, selten realisiert: ausgeführte Exempel einer wirklichen („empirischen") Kooperation zwischen (Praktischer) Theologie und pastoraler Praxis. In diesem, von einem Systematiker und zwei Praktikern hg. Sammelwerk wird man tatsächlich auf „Entdeckungsreise" mitgenommen, und zwar bei gut ausgewählten, konkreten „Grenzgängen" zwischen einer (mittlerweile etablierten) „Kommunikativen Theologie" (KT) auf der einen Seite und dem kairologischen Konzept einer „Lebensraumorientierten Seelsorge" (LOS) auf der anderen. Bewusst gingen die Beteiligten das Wagnis ein, ob und wie ein solcher Prozess erfolgversprechend organisiert werden könnte. Das kann ihnen – ich nehme das vorweg – klar attestiert werden; insofern ermutigt die Publikation der insgesamt acht Projekt-Dialoge wie der theoretischen Reflexionen generell zu weiteren theologisch-pastoralen Dialog-Projekten.

Teil I informiert knapp über das Zustandekommen des Reiseprojekts, das aus persönlichen Begegnungen von LOS-Protagonisten in Mainz, Innsbruck, St. Gallen und Salzburg mit Vertretern der KT erwuchs. Informativ, kompakt und anregend stellt *Bernd Jochen Hilberath*, der Tübinger Systematiker, die Grundlinien der KT (die er mit initiiert hat) vor und macht klar, warum die Signatur KT leider kein Pleonasmus ist. Der Glaube an den beziehungswilligen und kommunikativen Gott gibt aller Kommunikation und communio der Glaubenden in der Kirche Orientierung und Struktur (zu „structure follows function" s. u.)! Die in schöpferischer Rezeption der „Themenzentrierten Interaktion" (TZI nach Ruth Cohn, die ihrerseits in der Psychoanalyse wurzelt) entwickelten Dimensionen und Ebenen, Axiome und Optionen erweitern dieses faszinierende Konzept „lebendigen Lernens" theologisch. Im Gegenzug präsentiert *Jürgen Nikolay* die „Geschichte des LOS-Projektes", das aus der Not der Seelsorge vor Ort (konkret im Dekanat Mainz-Stadt) erwuchs und prozessorientiert angelegt war und bleibt. *Johannes Kohl* geht dem Kriterium der „Botschaftsorientierung", *J. Nicolay* dem Anliegen der „Adressatenorientierung" (und möglichen Einwänden) nach und erläutert vier weitere LOS-Standards (differenziert, vernetzt, zielgerichtet, ressourcenorientiert). Einige biblische Impulse beschließen diesen Teil.

Teil II dokumentiert die einzelnen „Dialoge", und zwar in Form eines mehrfachen E-Mail-Austausches zwischen der jeweiligen LOS-Projekt-Praktikerin und dem nachfragend-reflektierenden Theologen. Das reicht – um nur exemplarisch zwei zu erwähnen – von spirituellen „Gesprächsabenden im Wartezimmer eines Zahnarztes" bis zum „Caritas-Integrationshaus in Innsbruck als Trainingszentrum für den Umgang mit Vielfältigkeit".

Unübersehbar fallen Stil, Qualität und Ertrag der Dialoge unterschiedlich aus, abhängig vom Projekt, v. a. aber von der „persönlichen Gleichung" zwischen den Partnern: Die Bandbreite reicht vom sehr personnah-empathischen, spürbar interessierten Eingehen auf Menschen und Erfahrungen in den Projekten über eher nüchtern-investigatives Nachfragen bis zur Suche nach Bestätigung der eigenen Pastoraltheorie – in manchem ein Abbild innerkirchlicher Kommunikationsstile überhaupt … Für mich mit am lebendigsten und faszinierendsten war das Dialogpaar zum Innsbrucker Integrationshaus (*Jussuf Windischer, Martina Kraml*); der Interview-O-Ton lässt hier die im Buchtitel avisierten Grenzgänge zu Entdeckungen werden.

In den nach-denkenden Re-Analysen (*Teil III*) geht *Elke Langhammer* differenziert der Begegnungskultur und dem Kommunikationsstil in den einzelnen Praxisdialogen nach und stellt sie unter die Stichworte „Neugier und Entdeckerfreude". Während diese behutsame und doch genaue Art in der theologischen und kirchlichen Diskussion nicht gerade verbreitet ist, belegt der kommunikative Umgang mit den Beiträger/inne/n selber exemplarisch die moti-

vierende Kraft von KT für einen veränderten pastoralen Stil. Unter „Aspekten von Pluralität, Hingehen und Entdecken" bietet *M. Kraml* eine treffende Summa, wie in solchen kommunikativen LOS-Projekten in einer „säkularisierten" Welt von Gott die Rede sein kann. „Adressatenorientierung" muss freilich nicht, wie sie bemängelt, „Passivität" konnotieren, sobald sie als ermächtigende Empathie begriffen ist; das Chairperson-Prinzip der TZI ist ja zunächst auch ein Postulat.

Ottmar Fuchs zeigt noch einmal in großer Dichte und theologischer Zuspitzung auf, welche Kriterien einer durchgängig diakonischen und soteriologischen Grundgestalt des Glaubens, verstanden als radikale Freiheitspraxis, in den LOS-Beispielen aufscheinen. Unter dem Stichwort „neue Mission – Solidarität ohne Glaubensdruck" variiert er sein Fundamentalanliegen (und spricht dabei – noch immer sei es vielen Theolog/inn/en ins Stammbuch geschrieben! – die christliche Signatur nicht als „selbst-los", sondern als „uneigennützig" und „absichtslos" an). Ein selbstkritisches, nach-denkendes Resümee eines anregend exemplarischen pastoral(theologisch)en Lern- und Erfahrungsprozesses zieht *B. J. Hilberath* in zwei Schlussbeiträgen. Seine eigene Dialog-Erfahrung mit einem ehrenamtlichen Praktiker (als Vorstandsvorsitzender einer Softwarefirma selber Organisationsexperte) spitzt er auf das Verhältnis von Amt und Ehrenamt zu und aktualisiert das Axiom „structure follows function" ekklesiologisch spannend auf das Theologen-Memorandum „Kirche 2011" hin. Auch die Mithg. *J. Kohl* und *J. Nicolay* bilanzieren nüchtern-selbstkritisch, insgesamt aber positiv den Kooperationsprozess zwischen LOS und KT, zwischen pastoralen Praktikern und wissenschaftlichen Theologen und mahnen zugleich die weitere Klärung heikler Begriffe an (Adressatenorientierung, Pastoralstandards, Lebensraum).

Der Sammelband dokumentiert nicht allein anschaulich die Genese und (exemplarische) Durchführung einer intensiven, pastoralkommunikativ-theologischen Begegnung der beiden „Lebenswelten" LOS und KT, sondern stiftet auch zu weiterer Kooperation an. Solche von den Dialogpartnern selbst vielfältig ausgedrückte gegenseitige Ermutigung muss auch Ansporn und Anregung sein für die – akut anstehende! – Dialog- und Kommunikationskultur (nicht nur) in der bundesdeutschen Kirche wie auch in unserer Art, Theologie zu treiben.

München Heribert Wahl

Hoyer, Birgit: **Seelsorge auf dem Land**. Räume verletzbarer Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 400 S. (Praktische Theologie heute, 119), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–022070–6

In ländlichen Räumen verdichten sich gesellschaftliche Transformationsprozesse in besonderer Weise. Die Dichotomie von „Stadt" und „Land" ist im Horizont umfassender Globalisierungsprozesse zwar obsolet geworden, gleichwohl stellen diese den ländlichen Raum vor spezifische Herausforderungen: So strukturieren z. B. demographische, ökonomische oder ökologische Entwicklungen ländliche Räume völlig neu. Diese Umbrüche erschüttern auch die Kirche. Dennoch wird das sog. „Land", einst „Kornkammer der katholischen Kirche, die Heimat der Volkskirche, christlichen Brauchtums und Priesternachwuchses" (17), im Fach Pastoraltheologie nur wenig beachtet.

Birgit Hoyer leistet diesem Defizit mit ihrer Studie Abhilfe. Die Vf.in erforscht die Heterogenität ländlicher Räume in Deutschland. Soziale Milieus im ländlichen Raum kommen in ihrer Diversität ebenso zur Sprache wie die Einzigartigkeit persönlicher Lebensstile und -läufe. Geleitet wird dieser Prozess eines „forschenden Sammelns" (11) von der Frage, „welchen Raum Theologie und Kirche in Zukunft einnehmen können, um in den gesellschaftlichen Entwicklungen Neues werden zu lassen" (13).

Methodisch stellt sich die Vf.in unter den Anspruch des „Sich-Aussetzens", des „Exposure": Dies ist ein empirischer Zugang, der durch die Methode der sog. „Abduktion" (nach Charles S. Peirce) im Zuge der Forschungsarbeiten entstanden ist. Er konkretisiert sich in der Auswahl verschiedener Forschungsmethoden: Reflexion eigener Erfahrungen als pastorale und politische „Land-Expertin", journalistische und sozialwissenschaftliche Methoden, hermeneutische Textarbeit. Die Ergebnisse werden dann „pastoraltheologisch konkretisiert", d. h. verbunden mit dem Anliegen, dass Kirche selbst zum Transformationsraum und Exposure-Ort wird.

Die Studie gliedert sich in fünf Kap. Das erste Kap. lässt in sog. „Land-Spots" Menschen, die „auf dem Land" leben, selbst ausführlich zu Wort kommen. Seitenlang werden „Originaltöne" aus Interviews zitiert. So kann man u. a. lesen, was es bedeutet, auf dem Land homosexuell zu sein; man bekommt Einblick in die Lebens- und Arbeitsweise einer Bürgermeisterin, einer Arzthelferin, einer „Landfrau-Managerin" oder eines Priesters, der eher als Regionalmanager denn als Seelsorger tätig ist. Das zweite Kap. entfaltet die wissenschaftstheoretische Zugangsweise und Methodik der Vf.in. Dem Anliegen verpflichtet, die „Zeichen der Zeit" zu erforschen, entwickelt sie den Begriff einer „verletzbaren Theologie", zu der es u. a. gehört, sich dem Risiko der Wirklichkeit auszusetzen und in den eigenen Grundfesten erschüttert zu werden. Dafür ist es nötig, den Ort theologischen Nachdenkens zu wechseln und das eigene Verhalten und Nachdenken von konkreten Lebenssituationen und -geschichten transformieren zu lassen sowie im Rahmen eines „Denkereignisses" je neu zu aktualisieren. Eine zentrale Rolle spielt dabei die „Abduktion", eine spezielle Form kreativ-intuitiven Schlussfolgerns, zu der achtsame Wahrnehmung, Überraschungs-Einblicke sowie Erfahrungen von Ohnmacht und Ungewissheit gehören. Teilnehmende Beobachtung und Experteninterviews ermöglichen den empirischen Zugang. Das dritte Kap. bringt auf der Basis sozialwissenschaftlicher Theorien, journalistischer Berichte und der Auswertung der empirischen Daten einen umfassenden theoretischen Ein- und Überblick über „das Land": Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive werden Raumordnungstheorien, konkrete Herausforderungen sowie die Frage nach der Identität diskutiert. Das vierte Kap. fokussiert die Rolle und Bedeutung der Kirchenräume in diesen Prozessen. Das fünfte Kap. versucht die Forschungsfrage einzuholen und zieht pastoraltheologische Schlussfolgerungen. Dabei steht die Frage im Zentrum, wie die Kirche in diesen Transformationsprozessen das Leben und Sterben der Menschen begleiten und wie dabei von Gott gesprochen und gedacht werden kann. H. entwickelt aus ihrer Forschungsarbeit das Plädoyer für eine „verletzbare Pastoral". Diese zeigt sich in verschiedenen „Unausweichlichkeiten": Landpastoral ist per se mehrdeutig, am Individuum orientiert, vollzieht sich im globalen Kontext und lebt mit Brüchen.

Eine pastoraltheologische Studie über „das Land" zu verfassen, war hoch an der Zeit. Die Arbeit von H. ist daher ohne Zweifel ein Pionierwerk. Von besonderem Wert sind dabei ihre langjährigen Erfahrungen in pastoraler und politischer „Landarbeit". Herauszuheben ist auch, dass zahlreiche Menschen dabei selbst zu Wort kommen. Dies macht die Stärke und den Beitrag jeder Praktischen Theologie aus, denn es fordert die anderen theologischen Disziplinen zu Revisionsprozessen heraus. Aus dieser Perspektive ist die Studie höchst innovativ, anregend und herausfordernd – für Kirche, Pastoral und Theologie. Mehr als spannend und verheißungsvoll ist auch der wissenschaftstheoretische Ansatz, der über das „Exposure-Modell" versucht, genuin theologische Anliegen und Fragestellungen mit einem sozialwissenschaftlichen Zugang zu verbinden. Insbes. die „Abduktion" lässt viel Raum für eine theologische Begründung (die allerdings ausbleibt).

Leider bleibt die Studie dann in der Durchführung hinter dem zurück, was sie verheißt. Zu viel wird angerissen, zu viel bleibt offen und steht unverbunden nebeneinander. Methodentriangulierung ist auch in den Sozialwissenschaften „state of the art", setzt aber voraus, dass die einzelnen methodischen Schritte gründlich, umfassend und v. a. nachvollziehbar durchgeführt werden. Angesichts der Datenfülle und der Methodenvielfalt kommen mir Zweifel, ob die Arbeit sozialwissenschaftlichen Standards entspricht. Zu schnell wird mit der Eigen-Logik der Sozialwissenschaften „abgerechnet": „Am Modell wird damit die Freiheit der Theologie durchbuchstabiert, die die Entwicklung eigener Instrumente und Vorgehensweisen ermöglicht und nicht von Vorgaben, Erlaubtheiten und Strukturen empirischer Sozialforschung abhängig ist", schreibt die Vf.in. Das klingt ziemlich flapsig, denn die Freiheit der Theologie liegt keinesfalls in der Ignoranz des fundierten Anspruchs anderer Wissenschaften. Und diesen übergeht die Autorin doch eindeutig zu rasch. Ungeklärt und unsichtbar bleiben die Auswertungsschritte und der Zusammenhang der einzelnen Methoden. So wird denn auch die an sich geniale Idee der Abduktion kaum ergebnisrelevant, zumindest unterscheidet sich der Theorieteil nicht von einer soliden soziologischen Studie zu ländlichen Räumen. „Neues" lässt sich eben erst entdecken, wenn die Daten zunächst ganz „klassisch" ausgewertet werden – wie bei „Pflicht" und „Kür". Das Ergebnis lässt sich dann in seiner theologischen Eigenart gerade nicht erkennen. Wo ist das „Neue"? Wo sind die konkreten Fragen und Brüche, die angesichts der Daten aufgeworfen werden? Wo sind insbes. die theologischen Rückfragen an das Datenmaterial? Wo die dafür nötigen Kriterien? Ausführliche „journalistische" Spots ermöglichen ohne Deutung noch keine Einsichten und Erkenntnisse. In dieser Hinsicht bleibt die Studie vieles schuldig. So steht am Ende das Kap. über Kirche und Gott leider relativ unverbunden und ohne tiefere theologische Begründungszusammenhänge neben den empirischen Analysen. Das resümierende Abschlusskap. ist zwar in sich anregend, erfüllt aber m. E. nicht den selbst gestellten Anspruch. Die Vielzahl der Appelle und mitunter abstrakten Phrasen, was Theologie und Kirche „sollten", sind dafür ein Indiz. Das ist schade!

Trotzdem ist die Studie ein innovativer Meilenstein. Sie regt alle theologischen Disziplinen und die Kirche an, sich selbst im Horizont von Menschen „vom Land" zu befragen. Mit den Daten und Theorien liegt kostbares Material zur weiteren Aufbereitung und Deutung vor: Wie steht es um die religiösen Erfahrungen in ländlichen Räumen? Wie realisiert sich dortselbst das Reich Gottes? Sich mit biblischen Theologien zu Stadt und Land zu befassen, ist für eine weitere theo-

logische Reflexion dieses Themas ebenso unabdingbar – hat sich doch das Christentum einst als Stadtreligion etabliert. Ebenso wichtig wäre es, die Frage nach dem Land über den deutschsprachigen Raum hinaus wahrzunehmen, ist sie doch eine globale Überlebensfrage: „Land" bedeutet weltweit Umbruch, Wandel und v.a. Armut und Migration (vgl. Doug Sounders: Arrival City, München 2011).

PS: Liegt der Studie trotz allen Exposure-Denkens nicht vielleicht die heimliche Hoffnung zugrunde, die katholische Kirche könne – wenn sie sich nur aussetzte – doch die „Mitte des Dorfes" bleiben? Und: Kann dies der gesuchte Raum für die Zukunft sein, in einer konfessionell und religiös pluralen Welt?

Wien Regina Polak

... weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, hg. v. Margit Eckholt / Paul Rheinbay. – Würzburg: Echter 2012. 238 S., kt € 16,80 ISBN: 978–3–429–03476–4

Der Band versammelt eine Reihe von Beiträgen einer Tagung des „Arbeitskreises Ordenstheologie" der Deutschen Ordenskonferenz (DOK), der sich im Frühjahr 2011 in Vallendar traf. Die beiden Hg., Margit Eckholt (Dogmatik/Fundamentaltheologie, Osnabrück) und Paul Rheinbay SAC (Kirchengeschichte, Vallendar), sind beide ausgewiesene Fachleute zum Thema Ordensleben heute. Die Fragestellung der Tagung setzte sich v.a. das diakonische Wirken der Religiosen zum Schwerpunkt. Einige der Beiträge werden im Folgenden näher erläutert.

Im ersten Teil, überschrieben mit dem Titel „Kenosis", geht *P. Rheinbay* auf den Begriff der Askese ein („Ohne mich vermögt ihr nichts!? Plädoyer für die Christusmitte in der Askese", 36–52), den er begrifflich zwar für „vermint" (37) hält, der es aber wert ist, auf seine positiven Motive hin befragt zu werden. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, dass nicht die Askese qua Askese Sinn hat, sondern vielmehr gilt: „Aus welcher Haltung heraus werden die Schritte getan?" (49) In ihrem Beitrag „Die Kenosis des Gottessohnes. Identität der Orden im Angesicht göttlicher Rollenwechsel (Phil 2, 5–11)" (17–35) geht die Franziskanerin *Margareta Gruber* (NT, Vallendar) auf das Christuslied im Philipperbrief ein und deutet es für die Gegenwart. Das dort bezeichnete freiwillige Herabsteigen symbolisiert Machtverzicht, was traditionell in der Theologie des Ordenslebens eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Für G. ist die „Grenzüberschreitung" (34) als Entscheidung für die Nachfolge Christi von hoher Relevanz, da sie sich bewusst gegen die Trennung von heilig-profan, Gott-Welt oder rein-unrein stellt. Ihre Mitschwester *Mirjam Schambeck* (Religionspädagogik, Bochum) plädiert „Für eine Kultur des Loslassens und Verschenkens. Impulse aus der franziskanischen Spiritualität, Gott in einer pluralisierten Welt zu leben" (53–68). Dabei orientiert sie sich an den soziologisch ausgewerteten Umfrageergebnissen der letzten Jahre, die letzten Endes aufweisen, dass der christliche Glaube für viele Westeuropäer fremd bleibt oder wenigstens kaum noch im Mittelpunkt steht, dafür aber Beziehungsgeflechte ganz unterschiedlicher Art gesucht und gepflegt werden. Im Blick auf die Biographie des hl. Franz von Assisi, der als junger Mann von intensiven Suchbewegungen geprägt war, zeigt sich, dass die Kenosis von Armut sich weniger „um der Leere" willen, sondern vielmehr „um des Verschenkens" willen ereignet. Als Konsequenzen für einen Lebensstil aus dem Evangelium bedarf es eines Angebots eines Lebens von Gott her an und für die pluralisierte Welt. Von Gott her zu leben macht nicht nur frei, sondern erlaubt auch, das Dunkle und Schwere nicht tabuisieren zu müssen. Zudem ermöglicht es, für eine Kultur des guten Lebens einzutreten sowie das Jetzt wertzuschätzen, ohne das Einst der Zukunft zu vergessen.

Der zweite Teil der Aufsätze beschäftigt sich mit „Gottesrede und Diakonie". *Walter Schaupp* (Moraltheologie, Wien) will „Die Welt mit Gott ins Gespräch bringen. Über Zeichen und Un-Zeichen der Zeit" (71–93). Er verweist naheliegenderweise auf die Aussagen des II. Vatikanums und analysiert die Gesellschaft unserer Tage. Am Ende stellt er eine Liste von Herausforderungen für Religion und Orden zusammen, die sich seiner Meinung nach ergeben. Dabei geht es v.a. darum, nicht nur die „Erfahrung einer befreienden Transzendenz" zu vermitteln, sondern bspw. auch selbstkritisch zu fragen, inwieweit religiöse Lebensformen ein Vorbild darin sind, wie man mit der Spannung von Geist und Körperlichkeit/Sinnlichkeit oder auch des Alterns und Sterbens umgeht. Neben dem Zeichencharakter des Ordenslebens ist es S. auch ein Anliegen, dass Orden mithelfen, ein „universales Bewusstsein gemeinsamen Menschseins als Basis für Solidarität und für die Lösungen von Konflikten" (90) zu schaffen. Die zweite Hg.in, *M. Eckholt*, betitelt ihren Beitrag „Gottes Wort – Wort des Lebens? Aus der Dichte des Lebens von Gott sprechen lernen" (94–114). In Anlehnung an den Jesuiten Michel de Certeau möchte sie sich an die „Arbeit an der Sehnsucht" machen. Leben und Wort sind mittlerweile auseinandergebrochen und es braucht eine Brücke zwischen beiden (gleich den Gottsuchern der frühen Kirche, die beständig an ihrer Beziehung zu Gott arbeiteten), wobei zu fragen ist, wie heute – in den Spuren Jesu von Nazareth – vom Wort des Lebens gesprochen werden kann: Es ist der Weg der Praxis, der Option für die Armen und für die am Rande Stehenden. „Auf diesem Weg werden wir selbst, werden Ordensleute zu ‚Subjekten' des Glaubens und können Menschen begleiten, ebenso zu ‚Subjekten' des Glaubens zu werden." (96) *Anneliese Herzig*, Missionsschwester und Generaloberin, beschreibt „Diakonisches Ordensleben als Praxis der Hoffnung" (15–131). Im Gegensatz zur landläufigen Meinung, dass dieses eher eine Sache der vielen – heute zunehmend überalterten – Kongregationen aus dem 19. Jh. sei, sieht H. den Dienstcharakter als „Standard" des Lebens aller Ordensgemeinschaften: „Diakonie als Grundhaltung und als konkreter Dienst gehört in das Herz des Ordenslebens." (129)

Dies ist schließlich auch Thema im dritten Teil: „Diakonisches Ordensleben". Der Redemptorist *Hans Schalk* führt hier in einem seiner beiden Beiträge eine „Neuvermessung des Ordenslebens" (141–148) durch und meint damit Andersorte bzw. Heterotopien (Foucault). Der Schönstatt-Priester *Joachim Schmiedl* (Kirchengeschichte, Vallendar) skizziert „Orden und Kirche – eine Problemanzeige" (149–154), insofern es seitens der deutschen Bischöfe zurzeit einen Bewusstseinsbildungsprozess hinsichtlich der zeitgemäßen Bedeutung von Orden in der deutschen Kirche gibt. Keineswegs in allen Bistümern werden die Orden angemessen in den Blick genommen. S. sieht in der spannungsvollen Beziehung von Orden und Diözesankirche ein „Hoffnungszeichen neuer schöpferisch-produktiver Kooperation" (154). *M. Schambeck* liefert in diesem Teil nochmals einen Beitrag: „Drinnen oder draußen? Mitten in der Welt geistliche Gemeinschaften leben" (162–172). Im Blick auf die franziskanische Spiritualität („Die Welt ist unser Kloster") sucht sie eine neue Verhältnisbestimmung von drinnen und draußen. Das Leben aus Gott meint nicht Abgrenzung, sondern das Lebendige, das die Welt ausmacht, von seinem Grund her zu verstehen und zu gestalten. Zuletzt sei ein sehr instruktiver Beitrag von *A. Herzig* genannt, „An der Grenze ein Steinmal für den Herrn aufstellen (vgl. Jes 19,19). Ordensleben unter interkulturellen Vorzeichen als Dienst an der Welt" (173–183). H. sensibilisiert nicht nur für „Kultur", sondern v.a. für „Interkulturalität", die für die Ordensgemeinschaften (nicht nur für die Missionsorden) aufgrund unterschiedlich gelagerter Diversität eine Herausforderung darstellen. Sie fordert eine „interkulturelle Kompetenz" (176), da das Gepräge jedes Einzelnen für Unterschiedlichkeit sorgt, die erst einmal verstanden werden muss, um sie am Anderen akzeptieren zu können.

Diese und die weiteren Beiträge im Sammelband geben einen guten Überblick über die Ordenstheologie im Allgemeinen und das diakonische Moment im Besonderen. Bei einigen Autor/inn/en hätte ich mir gewünscht, dass man ihnen die Chance gegeben hätte, ihre Konzepte vertiefter darzustellen, da die Aufsätze in der Regel als Essays daherkommen. Zudem wird man sich mancherorts kritischer nach dem Zustand und den Perspektiven des Ordenslebens fragen lassen müssen, was man v.a. an den Interessen der jungen Ordensleute festmachen kann, die möglicherweise von denen der konzilsgeprägten Religiosen differieren. Andererseits muss man unterscheiden können zwischen den Träumen junger Schwestern und Brüder, die ihre Ausbildung gerade begonnen haben, und den Vorstellungen von Ordensleuten, die mitten im (Berufs-)Leben stehen. Zum Teil wurden diese Fragen aber bereits im vorausgegangenen Tagungsband (Margareta Gruber / Stefan Kiechle (Hg.), *Gottesfreundschaft* – Ordensleben heute denken, Würzburg 2007) erörtert; so stellt der hier publizierte eine gute Bereicherung des Diskurses um ein zeitgemäßes Ordensleben dar.

Berlin / Münster Thomas Eggensperger

Handbuch der Katechese für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 558 S. (Grundlagen der Theologie), kt € 29,95 ISBN: 978–3–451–32386–7

Seit nun einem Jahr liegt im Herder-Verlag Freiburg ein umfassendes Kompendium zur Katechese vor, das aus einem Projekt der Sektion „Außerschulische religiöse Bildung und Katechese" der Arbeitsgemeinschaft Religionspädagogik und Katechetik (AKRK) entstanden und entwickelt worden ist. Das Handbuch „nimmt das Katechesеverständnis auf, das in der nachkonziliaren katechetischen Praxis entwickelt und von der gemeinsamen Synode der Bischöfe in Deutschland ausformuliert wurde" (8), und will entsprechend an die bisher vorliegenden Arbeiten zur Theorie und Praxis der Katechese in Deutschland anknüpfen. Dieses Handbuch kommt insofern zur rechten Zeit, als sich die Katechese in der BRD ohne Frage in einer Krise befindet: Zum einen leidet dieser Grundvollzug religiöser Bildung unter der immer stärkeren Fokussierung der deutschen Bischöfe wie auch der universitären Religionspädagogik auf den Lernort Religionsunterricht, dem immer mehr Aufgaben und Kompetenzen zugemutet werden. Zum anderen leidet die Katechese in der Pfarrgemeinde unter der flächendeckenden Zerstörung der tradierten und vertrauten Gemeindestrukturen durch die Einrichtung von sog. Großgemeinden im Zuge der ökonomistischen Kirchenreform der Gegenwart. Dazu kommt, dass auch die Akzelerierung im Schulbereich, sprich: v.a. das aus dem achtjährigen Gymnasium entstandene Ganztagesschulsystem der Katechese in der Pfarrgemeinde immer mehr Raum und Zeit nimmt, mit Kindern und Jugendlichen überhaupt in angemessener Dauer und Ausführlichkeit zu arbeiten. Auf der anderen Seite werden von lehramtlicher Seite ständig neue Erwartungen an die Kate-

chese herangetragen, die v.a. mit Blick auf Jugendpastoral und die Sakramentenkatechese in einer nun der Taufe nachgeordneten Unterweisung wieder stärker Glaubenswissen vermitteln soll. All dies führt zu einer unübersichtlichen Situation, die auch durch das Wort der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit" im Jahr 2004 nicht wirklich geklärt oder systematisiert worden ist, sondern diffus bleibt. Dies im Blick, muss man den Hg.n dieses Bandes uneingeschränkt Respekt zollen, dass sie das schwierige wie disparate Thema Katechese in einem systematischen und komplexen Unternehmen entfaltet und diskutiert haben.

Die Hg. gliedern ihre Systematisierung des Lernfeldes Katechese in fünf große Abschnitte: Im ersten Abschnitt werden aktuelle Herausforderungen und Perspektiven der Katechese genannt und in verschiedenen Beiträgen (*Carola Fleck, Stephan Leimgruber, Bernhard Lutz, Thomas Kiefer, Angela Kaupp, Monika Scheidler*) in kompetenter Weise entfaltet und diskutiert. Dabei geht es v.a. um die Veränderung der Katechese aus ihrer Geschichte heraus in der gegenwärtigen Situation in der deutschen Pfarrgemeinde. Im zweiten großen Abschnitt, den die Hg. mit „Dimensionen katechetischen Lernens" überschrieben haben, geht es nun um grundsätzliche Perspektiven des katechetischen Lernens, wie z.B. das biographische Arbeiten, die Bedeutung der Gemeinde als Gemeinschaft, die ganzheitliche Dimension der Katechese, die kultursensible Ausrichtung von katechetischen Prozessen, das elementarisierende Lernen und die Aufmerksamkeit für eine geschlechtersensible Gestaltung von katechetischen Prozessen (Beiträge von *A. Kaupp, B. Lutz, M. Scheidler, Norbert Mette, Mirjam Schambeck*). Im dritten Abschnitt mit der Überschrift „Grundlegende Vollzüge christlichen Glaubens in der Katechese" dienen die christlichen Grundvollzüge als ein Gliederungselement zur Systematisierung der curricularen Dimensionen katechetischen Handelns: Hier geht es darum, z.B. diakonische Kompetenz zu fördern (*Th. Kiefer*), Liturgiefähigkeit zu entwickeln (*Dominik Blum*), zum Beten zu befähigen (*Peter Hundertmark*), Symbolfähigkeit zu erwerben (*Rainer Oberthür*) und interreligiöse Kompetenz zu entwickeln (*S. Leimgruber*).

In welchen Lebenssituationen katechetisches Handeln im Leben von Menschen fruchtbar werden kann, zeigt das vierte Großkap., das sich nun an den biographischen Stationen katechetischer Interventionen orientiert, so z.B. an der Taufkatechese durch Eltern (*Claudia Hofrichter*), der Katechese mit Erwachsenen im Katechumenat (*Ernst Werner*), der Buß- und Beichtkatechese für Kinder und Erwachsene (*B. Lutz*), der Firmkatechese (*Patrick C. Höring*) sowie ehekatechetischen und familienbiographischen Konzepten (*Beate Meintrup* und *Jörg Peter Hauf*). Das Handbuch endet mit einem Fazit der Hg. zu Gegenwart und Zukunft der Katechese, in dem die Grundausrichtung der Katechese in Deutschland noch einmal in dreizehn Thesen gebündelt und mit Blick auf die Zukunft zu bedenken gegeben wird. Dazu zählen u.a. die Sensibilisierung für die Problematik der großen pastoralen Räume, die Aufmerksamkeit für das fragile ehrenamtliche Engagement von Christinnen und Christen heute, das didaktische Profil der Katechese sowie das Verhältnis von Schule und Gemeinde.

Das Handbuch der Katechese bietet ein umfangreiches und solides Kompendium für einen seit Langem in der Religionspädagogik vernachlässigten Lernort des Glaubens, der gerade mit Blick auf die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen verstärkter wissenschaftlicher Analyse und Reflexion bedarf. Mit diesem Handbuch ist dazu ein erster Schritt getan. Es bleibt zu hoffen, dass die Impulse dieses Grundlagenwerkes in der akademischen Diskussion entsprechend aufgegriffen und weitergeführt werden.

Münster Clauß Peter Sajak

Schroeter-Wittke, Harald: **Musik als Theologie**. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 266 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–02813–9

Wer Texte von Harald Schroeter-Wittke liest, muss mit Überraschungen rechnen. So wird es auch vielen Leserinnen und Lesern dieser Aufsatzsammlung des evangelischen Paderborner Religionspädagogen gehen. Überraschungen haben ihre erfreulichen Seiten: Der Vf. entführt seine Leser in große und kleine musikalische Welten, von denen dem musikinteressierten Rez. viele bisher ganz unbekannt waren:

Johann Kuhnaus Biblische Sonaten für Klavier von 1700 etwa, gedacht für das private Musizieren zu Hause; Robert Schumanns Protestantismus zwischen romantischer Naturreligiosität und Faszination durch den rheinischen Katholizismus; verschiedene „Biblische Bilder" für Klavier von Carl Loewe, C. H. Reinicke und anderen Komponisten des 19. und 20. Jh.s. S.-W. erweist sich stets als sachkundiger Interpret der klassischen und vorwiegend deutschen Musik – ebenso wie der englischsprachigen Jazz- und Popmusik unserer Tage. Die musikalischen Analysen sind dabei insgesamt von der Überzeugung des Vf.s getragen, dass es sich bei ihnen und bei vielen weiteren Werken der kleinen und großen Meister und Meisterinnen (!) der Musik um „Theologie", genauer: „musikalische Laientheologie" bzw. um „Religionspädagogik" handele, deren religiösen Gehalt er zur Darstellung bringen will. Dabei kann er – oft erstaunlich präzise anhand von Texten, Bildern oder musikalischen Formen – deutlich machen, dass viele dieser Werke sich nicht mehr einer kirchlichen, sondern einer zunehmend neuzeitlich-privaten Religiosität verdanken, die vom kirchlichen Dogma abweicht und ihre eigenen inhaltlichen Schwerpunkte setzt. Diese insgesamt lehrreichen musikalischen Exkursionen leiden eigentlich nur darunter, dass man viele beschriebene Stücke nicht zugleich hören kann, um so die Analysen des Vf.s besser würdigen oder mitunter auch in Frage stellen zu können. Denn es sind oft Werke, die sich im eigenen CD-Reservoir der Leser kaum finden werden. Am Ende des Buches stehen vier Aufsätze, in denen nicht einzelne Werke von Komponisten analysiert, sondern elementare musikalische Phänomene originell beschrieben werden (Ekstase, Hören, Stimme, Musik als Seelsorge).

Aber Überraschungen haben in der Regel auch eine andere Seite: Man wundert oder ärgert sich, oder man fühlt sich mitunter nicht ganz ernst genommen. Manchmal betrifft das die besonderen Ausdrucksweisen des Autors: eine vierfache Überschrift, die mich eher abschreckt als motiviert (11); gescheite und originelle Wortspielereien, die aber doch den Lesefluss hindern („ein Ver-Rück-ter", 15; interessanter sind dann schon die „liederlichen Grundlagen einer Praktischen Theologie", 231). Aber es sind nicht nur die kleinen Marotten, sondern es sind auch große Linien des Autors, die ich oft überzogen finde: So dürfte es unter den Komponisten der Neuzeit ja nicht nur den Zug zur kirchlichen Emanzipation geben, sondern auch die Gegentendenz der ständigen Neuinterpretation des biblisch-kirchlichen und hymnologischen Erbes (man denke an Bach!), die aber dem Vf. wohl weniger wichtig erscheint.

So kündigt er zwar an, dass er als kulturwissenschaftlich arbeitender Religionspädagoge auch „konfessorisch" argumentieren wolle (19), verzichtet dann aber weitgehend auf konfessorische Grenzziehungen zugunsten einer im Ganzen eher von viel Sympathie getragenen Darstellung einer kirchlich distanzierten Religiosität in musikalischer Gestalt, auch wenn diese geradezu in eine Art Vergöttlichung der Kunst und der Künstler umschlagen kann. Ein wohltuendes Gegenbeispiel konfessorischer Art findet sich dabei allerdings auch: Ein eigener liturgischer Text des Autors vom Kirchentag in Bremen setzt sich mit Heidi Klums Laufsteg-Gerichten im Fernsehen auseinander und spricht kontrastiv vom „einzigen und wahren Topmodel Jesus Christus" (78f). An verschiedenen Stellen wünschte ich mir nicht nur eine detaillierte Analyse einzelner musikalischer Werke, sondern am Ende auch eine Bilanz, eine Schlussreflexion, die nicht alles offen lässt (187 oder 198). Im Ganzen wäre es mir lieb, wenn die Hermeneutik des Vf.s mitunter stärker reflexiv ausfiele und etwas weniger assoziativ-kreativ daherkäme. Als Beispiel: Kann man wirklich „alle Fragen einer Gebetstheologie" am Phänomen Handy eindrücklich „popkulturell studieren" (225)?

Und schließlich: Ist in der Religionspädagogik des Autors eigentlich noch Platz für eine schlichte Einführung in biblische Geschichten, in kirchliche Lehrtraditionen oder heutige Denkversuche von Kirche und Theologie mit dem christlichen Glauben – oder beschränkt sie sich ganz auf die Auslegungskunst der Laienreligiosität in musikalischer oder anderer Gestalt? Müsste man nicht die notwendigen primären Aufgaben einer religiösen Alphabetisierung mithilfe elementarer christlicher Sprach- und Denkmuster von den – zugegebenermaßen auch wichtigen – sekundären Aufgaben unterscheiden, Christliches und Religiöses ebenso in ihrer nichtkirchlich-kulturellen Gestalt zu entdecken und diese hierbei auch kritisch wahrnehmen zu können?

Bei allem, wo ich dem Autor widersprechen möchte: Klug und im besten Sinne lehrreich sind seine Beiträge allemal. Langeweile kommt bei der Lektüre nicht auf. Sein Thema, auf eine „Laientheologie" hinzuweisen, die bisher weitgehend übersehen wurde, ist berechtigt. Deshalb kann ich das Buch einer breiten Lesergemeinde aus Theologie, Kultur- und Musikwissenschaft und Religionspädagogik nur empfehlen.

Leipzig Wolfgang Ratzmann

Berndt, Sebastian: **Gott haßt die Jünger der Lüge**. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen. – Hamburg: tredition 2012. 400 S., kt € 16,80 ISBN: 978–3–8472–7090–4

Allein durch das extravagante Thema kommt dem Werk von Sebastian Berndt eine besondere Bedeutung zu. Da der Diskurs über Rock bis Heavy Metal hauptsächlich in den Kultur-, Religions- und Sozialwissenschaften stattfindet, ist dieses Buch der erste innovative und zugleich provokante Vorstoß eines Theologen auf dieses Forschungsgebiet.

Im ersten Kap. problematisiert B. die insgesamt defizitäre Auseinandersetzung bisheriger Arbeiten zum Thema Metal. Insbes. theologische Arbeiten, die sich dem Thema unter moraltheologischer oder religionspädagogischer Perspektive lediglich in ein oder zwei Kap.n annähern, sind durch Vorurteile und das Fehlen notwendiger Abgren-

zungskriterien des Metal zu popkulturellen Szenen gekennzeichnet. Von dieser Problematisierung ausgehend, markiert B. seine Vorgehensweise und Zielstellung sehr deutlich. Neu dabei ist, dass er sich in der Rolle des *integrierten Wissenschaftlers* sieht, d. h., dass er nicht nur aus der Perspektive des christlich Glaubenden, sondern eben auch, weil ihr zugehörig, aus der Perspektive der Metalszene die Thematik analysiert und bespricht. Daneben wendet er die Methode der *Transversalität* an, die zunächst davon ausgeht, dass zwei gesellschaftliche Subsysteme in ihrer unterschiedlichen Perspektive auf die Wirklichkeit dazu neigen, aneinander vorbeizureden. Den daraus resultierenden „Kommunikationsmangel, der sich in Deutungsmusterkonflikten ausdrückt, versucht die Transversalität auszugleichen" (36), indem sie Differenzen, aber auch Korrelationen benennt. Die Methode besteht aus fünf zentralen Elementen und ist gleichsam der rote Faden, der in sechs Kap.n abgearbeitet wird.

Zu den Elementen: Die Ebene der Katholizität dient B. als Kontrollmechanismus der Reflexion. In einem zweiten Schritt werden Einwände gegen den Metal thematisiert und, wo berechtigt, als unvereinbar mit dem christlichen Glauben benannt. Dem schließt sich der Versuch der Korrelation an, um einen Verständniszugang zum Metal aus christlicher Sicht zu gewinnen. Daneben ist es das erklärte Ziel, im Prozess der Selbstevangelisierung die Eigenlogik des Metal zu verstehen. Am Ende der Arbeit steht die Frage nach dem Umgang mit dem Bösen, die theologisch reflektiert die Anschlussfähigkeit zum Metal skizziert. V. a. die letzten drei Punkte stellen die Innovation dieser Arbeit dar, denn B. nimmt erstmals theologische Anknüpfungspunkte zur Kultur des Metal in den Blick. Sein Plädoyer für ein inneres Verständnis des Metal soll die Theologie dabei zu einer Sensibilisierung im Umgang mit dieser Kultur führen.

Zu den Kap.n: In Kap. II. zeichnet der Autor auf der Grundlage einer umfangreichen und gewissenhaften Metaldefinition die Entwicklungslinien des Metal nach. Dabei arbeitet er sehr differenziert heraus, wie vielschichtig der Traditionsstrom dieser Musik beeinflusst wurde und sich dementsprechend eine Vielzahl an unterschiedlichen Stilen herausgebildet hat.

Methodisch geht B. in Kap. III. so vor, dass er zunächst den jeweils zu behandelnden Vorwurf (z. B. Satanismus) allgemein und theoretisch bestimmt. Im Anschluss daran überprüft er anhand von Fanzines und Metalzeitschriften sowie der (Neu-)Interpretation von Liedtexten die Musik auf ihre Inhalte und versucht bisherige Vorurteile abzubauen. Dies gelingt – wie er selbst konstatiert – in der Summe nur bedingt, aber doch soweit, dass ein theologischer Anschluss möglich ist. Daher überrascht es nicht, dass B. in den Kap.n über Satanismus, Neuheidentum, Rechtsextremismus, Gewalt und Wertezerstörung ein ebenso komplexes wie ambivalentes Bild einzelner Stil-Richtungen skizziert, welches bei aller positiven Deutung immer problematisiert wird. Z. B. arbeitet er heraus, dass der Vorwurf des ideologisierten Satanismus v. a. auf die zweite Welle der Black Metal-Musik und deren Szene zutrifft, wohingegen ältere und erste stilprägende Bands den zum Teil spielerischen, aber unreflektierten Umgang mit Satanismus pflegen. Der Satanismusbezug zum Black Metal kann dennoch nicht pauschalisiert werden, da neben den ideologisierten und textbasierten Ebenen eine rein musikalische und imagebasierte Dimension existiert, die sich als Unterscheidungskriterium zu anderen Stilen etabliert hat. Durch die Differenzierung zwischen reaktionärem Satanismus in Form von Gesellschafts- und Religionskritik und einer sozialdarwinistisch-negativen Antichristlichkeit gelingt es B., bisherige Akzente deutlich zu verschieben. Daher ist Antichristlichkeit im Metal evident, wohingegen Satanismus häufig dazu benutzt wird, eine imagebasierte und atheistische Haltung zu untersteichen. Nach B. ist es v. a. das aufklärerische Streben nach Freiheit und Vernunft, das den Metal durchzieht und womit er sich gegen die so wahrgenommenen ideologisierten und institutionalisierten Formen von Religion wendet.

Zu diesem Ergebnis kommt der Autor u. a. durch die Analysen musikalischer Textbeispiele von Bands, die vordergründig satanistische, gewaltverherrlichende und/oder rechtsextreme Themen behandeln. Die Interpretationen beinhalten dabei sehr interessante Deutungen, welche die Sichtweise auf die Thematik schärfen und neue Horizonte eröffnen. Dabei ist B.s theologisch-philosophische Lesart der Texte sehr hilfreich, um sie auf einer Metaebene erneut zu reflektieren. Hier wird bereits die Spiegelfunktion des Metal deutlich, die im Anschluss noch kurz erläutert wird.

In Kap. IV. setzt B. unter dem Stichwort Apokalyptik eine Klammer um seine Ausführungen. In der apokalyptisch-negativen Weltsicht und der darin enthaltenen Hoffnung auf Zukunft sieht er eine Grundlage, die es erlaubt, Christentum und Metal zusammen zu denken. B. findet in der apokalyptischen Weltwahrnehmung einen Grund, warum der Metal sich transgressiv verhält und gerade Themen wählt, die v. a. die Negativität der Welt zum Ausdruck bringen.

Kap. V. über die Selbstevangelisierung erläutert mit den Begriffen ‚Metalethos' und ‚Transgression' die ethischen und religiösen Implikationen des Metal sowie dessen Mentalität. Durch die Transgression will der Metaller seine eigene Individualität in Grenzsituationen bewahren und gleichzeitig signalisieren, dass bisherige christliche Wertevermittlungen als Bewältigungspraxis des Bösen und des Alltags versagt haben. Im Umgang mit dem Bösen in der Welt entwickelt der Metal ein in der Hauptsache auf Authentizität beruhendes ‚Metalethos' mit apokalyptischen Motiven. Darin ist der Metaller kein Opfer der Gesellschaft mehr, sondern deren eigentliches Abbild, indem er durch sein Extrem-Sein der Gesellschaft den Spiegel ihrer heuchlerischen Selbstdarstellung vorhält. Dabei braucht sich der Metal lediglich der zynischen Lebenswirklichkeit zu bedienen, die er wertneutral darstellt. Allerdings problematisiert der Autor die darin liegende Ambivalenz zwischen Transgression und z. B. rechtsextremer oder satanistischer Ideologie.

In Kap. VI. verfolgt B. einen theologischen Ansatz, der sich der Frage nach dem Umgang mit dem Bösen stellt. Dadurch gelingt es ihm, Teilkorrelate unter theologischen Aspekten zu summieren. Er versucht dabei die Mentalität des Metal christlich zu deuten und entdeckt in der Tat frappierende Ähnlichkeiten, was den Umgang mit Leid und dem Bösen betrifft. Um das Potenzial der theologischen Deutung zu erhöhen, könnte ein intensiverer Bezug zur Politischen Theologie weitere Anknüpfungspunkte und Zugänge zum Thema Christentum und Metal generieren – v. a. mit Blick auf die Theodizeefrage, die *memoria passionis* und die Kritik des Metal an der Religion als ideologischem Überbau der Gesellschaft. Insgesamt fehlt eine deutlichere Problematisierung der Rezeption durch die Hörer ideologisch geprägter Musik, weshalb ich manche Schlussfolgerungen im Detail nicht teile. Dessen ungeachtet stellt die Diss. von Sebastian Berndt eine beachtenswerte und ergebnisreiche Pionierarbeit auf diesem Gebiet dar; zukünftige Autoren zu diesem Thema müssen sich an ihr messen lassen.

Kassel Manuel Raabe

Kurzrezensionen

Codevilla, Giovanni: **Chiesa e impero in Russia**. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa. – Milano: Jaca Book 2011. 683 S., kt € 29,00 ISBN: 978–88–16–41128–0

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Russland sind ein Thema, das auch in aktuellen politischen Debatten vorkommt; häufig entsteht der Eindruck eines Staatskirchentums, in dem die Verantwortlichen der Kirche den führenden Politikern des Landes nach dem Munde zu reden und zu handeln scheinen. Umso wichtiger ist eine genaue Untersuchung der Staat-Kirche-Beziehungen, wie sie in diesem Band nun endlich vorliegt. Der Vf. konzentriert sich auf die historische Perspektive und bietet in vier Teilen eine komplette Darstellung, die im Alten Russland beginnt, wo die aus dem Byzantinischen Reich übernommene Tradition der *symphonia* eine wichtige Rolle spielt. Die mit Peter dem Großen beginnende Synodalphase und die Sowjetepoche schließen sich an; der letzte Teil ist der Gegenwart gewidmet. Das sehr empfehlenswerte Werk ist in zahlreiche kürzere Abschnitte gegliedert, die jeweils ein bestimmtes, umrissenes Thema ausführlich behandeln; so lassen sich gewünschte Themen schnell finden. Die Arbeit ist reich dokumentiert; es wird immer wieder deutlich, dass der Vf. sowohl die russische Kirchengeschichte als auch die einschlägige Literatur gut kennt; zudem hat er erstaunlich viele Quellen ausfindig gemacht. Die Beziehungen zur kath. Kirche, insbes. hinsichtlich der verschiedenen Unionsbemühungen, werden ebenfalls analysiert. Insgesamt ein beeindruckendes Opus! Th. B.

Jackson, T. Ryan: **New Creation in Paul's Letters**: A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 232 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 272), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–149999–9

Die vorliegende Studie (Doktoraldiss. Univ. Cambridge 2008, unter G. N. Stanton) widmet sich dem paulinischen Konzept der Neuschöpfung. Nach einem knappen Forschungsüberblick und einem Überblick über verschiedene urchristliche Vorstellungen von Neuschöpfung beleuchtet J. das Vorkommen und die Bedeutung von Neuschöpfung im AT (die früheren/neuen Dinge, kosmisches Gericht und Erneuerung, Neuschöpfung in Jes 65) und im Frühjudentum (apokalyptische Schriften, Jubiläenbuch, Qumranschriften) sowie die pln. Neuschöpfungsvorstellung im Gegenüber zur Ideologie des röm. Reichs (imperiale Verwandlung der Welt, Wende der Zeitalter und ewige Herrschaft, Rom und die neue Weltordnung). Weitere Kap. untersuchen die pln. Vorstellung in Gal 6,11–18, in 2 Kor 5,11–21 und in Röm 8,18–25. Nach J. ist die pln. Rede von der Neuschöpfung Ausdruck, ja beinahe Kurzform der eschatologisch durchdrungenen Soteriologie des Apostels, die auf der Wirksamkeit des Christusereignisses beruht. Die Auferstehung Christi ist der Anfang der im AT angekündigten eschatologischen Erneuerung. Sie betrifft den Einzelnen, die Gemeinde, aber auch den Kosmos. Die Neuschöpfung wurde durch Tod und Auferstehung Jesu eingeläutet. Dabei ist Neuschöpfung für Paulus nicht einseitig kosmisch zu bestimmen (so die gängige Wahrnehmung), sondern auch in ihrer anthropologischen Dimension. Beide Aspekte gehören untrennbar zusammen und sind etwa mit den

pln. Hinweisen auf die Erneuerung des Menschen zu verbinden (vgl. J. Buchegger). J.s überzeugende Arbeit ist ein wichtiger Beitrag für die ntl. Soteriologie, Eschatologie und Ethik und zeigt gerade wegen ihrer jüdischen Wurzeln die anti-imperiale Stoßrichtung urchristlicher Theologie, auch wenn dies nicht die alles beherrschende Perspektive sein kann. Chr. St.

McNicol, Allan J.: **The Conversion of the Nations in Revelation.** – London: T. & T. Clark/Continuum 2011. (XVII) 154 S. (Library of New Testament Studies, 438), geb. £ 60,00 ISBN: 978–0–567–02608–8

Diese Monographie gilt der auffälligen Darstellung und Rolle der Völker in der Johannesoffenbarung. Nachdem die Völker fast durchgängig im Gefolge des Tieres als Feinde des Christus und seiner Anhänger erscheinen, kommt es in Offb 20f zu einer Wende: die Völker erhalten Zugang zum eschatologischen Jerusalem. Wie lässt sich diese Wende erklären? Nach einem Forschungsüberblick (v. a. J. P. M. Sweet, R. Bauckham) bietet M. zunächst einen Überblick über Vorkommen und Darstellung der Völker im ganzen Buch (17–57). Dann untersucht er den atl./frühjüdischen Hintergrund des Motivs der Umkehr der Völker und kann zeigen, dass die Offenbarung auf diesem prophetischen eschatologischen Modell gründet. Demnach versammeln sich die Völker gegen die Heilige Stadt und den Gesalbten des Herrn. In einer theophanen Konfrontation werden sie von Gott als göttlichem Krieger geschlagen. Die Überlebenden kehren zusammen mit dem gereinigten Rest Israels zum Zion zurück, um dem Gott Israels zu dienen. Abschließend setzt M. die so verstandene Umkehr der Völker in Beziehung zur zentralen Botschaft der Offenbarung: "His overall portrait is a comprehensive vision of the Day of the Lord. This eschatological vision (as perceived by the prophets) is designed to preserve the integrity of the churches through remaining faithful to the moral vision of the Christian story." (104) Der Autor kann überzeugend darlegen, dass die Offenbarung auf atl./frühjüd. Hintergrund ein kohärentes Bild der Völker und ihrer eschatologischen Umkehr zeichnet. Die anti-imperialen Implikationen kommen nur am Rande zur Sprache. Ch. St.

Neininger, Rosemarie: **Welt verstehen – an die Schöpfung glauben**. Zum Dialog zwischen physikalischer und theologischer Weltdeutung. – Paderborn 2010. 301 S. (FUGE – Journal für Religion & Moderne, 5), kt € 38,00 ISBN: 978–3–506–76937–4

Die Vf.in skizziert in ihrem Buch zunächst die kosmologischen Entdeckungen des 20. Jh.s (23–43). Im Folgekap. werden Max Planck, Nils Bohr, Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker als „große Physiker des 20. Jahrhunderts" vorgestellt (45–101). Danach lernt der Leser vier Theologen kennen, die gleichzeitig Naturwissenschaftler waren, nämlich Pierre Teilhard de Chardin, Arthur Peacocke, John Polkinghorne und George Vincent Coyne (103–186). Schließlich zeigt N., wie im Werk von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Alexandre Ganoczy das naturwissenschaftliche Weltbild für die systematische Theologie fruchtbar gemacht wird (187–241). Das Buch endet mit einer zusammenfassenden Rückschau (243–280).

In der Bonner Diss. wird die Theoriebildung nicht weitergeführt, doch eignet sie sich als Handbuch für alle, die einen ersten fundierten Überblick über den naturwissenschaftlich-theologischen Dialog erhalten wollen.

Auf dem vorderen Einband ist das bekannte Bild des angeblichen mittelalterlichen Mönchs, der mit dem Kopf das Firmament durchbricht, aus Camille Flammarions *L'atmosphère* von 1888 abgedruckt, noch immer mit der Angabe, der Holzschnitt stamme „vermutlich aus dem 16. Jahrhundert". Diese Fabel sollte nicht mehr weiter verbreitet werden. J. W.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Alexander Agadjanian, Bolshaya Sadovaya 6–24, 123001 Moskau, Russland
Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Klaus Baumann, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg i. Br.
Dr. Patrick Becker, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Robert-Koch-Str. 40, 48143 Münster
Prof. Dr. Christine Gerber, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Johann Ev. Hafner, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Röhn)
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
PD Dr. Christian Lange, Kärntenstr. 7, 96052 Bamberg
PD Dr. Stephan Lauber, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Hubert Meisinger, Albert-Schweitzer-Str. 113–115, 55128 Mainz
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Barbara Müller, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Manuel Raabe, Diagonale 9, 34109 Kassel
Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Dipl. Theol. Andreas Reitinger, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Dr. Eugenio Riversi, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Univ.-Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Dr. Denis Schmelter, Driverstr. 22, 49377 Vechta
Dr. Maik Schmerbauch, Pfaffenstieg 2, 31134 Hildesheim
Prof. Dr. Hermann Josef Stipp, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Andres Straßberger, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, 81927 München
Prof. Dr. Joachim Weinhardt, Kaiserallee 11, 76133 Karlsruhe
Prof. Dr. Hubert Wolf, Robert-Koch-Str. 40, 48143 Münster
Dr. Gianmaria Zamagni, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Sarah Laudinski, 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 2013
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

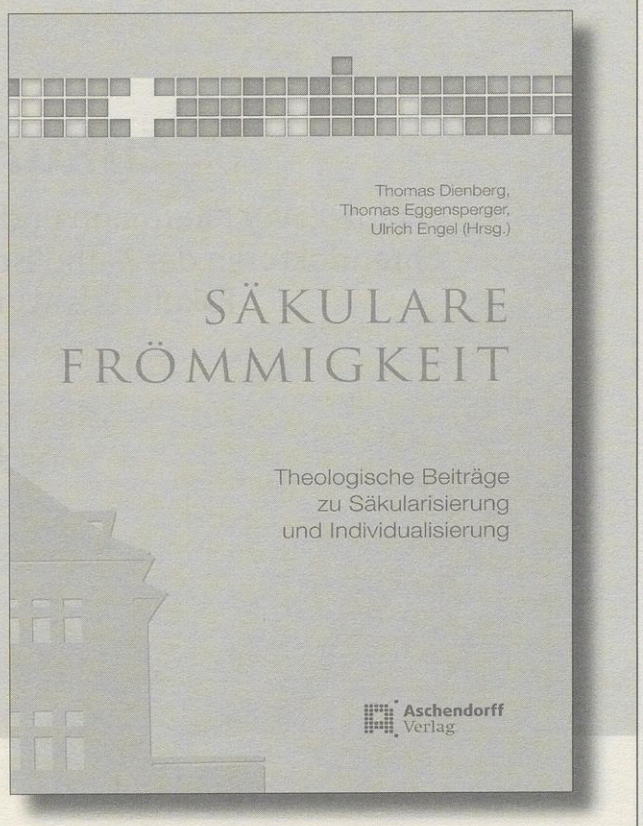
© 2013 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

SÄKULARE FRÖMMIGKEIT

Theologische Beiträge
zu Säkularisierung
und Individualisierung

Herausgegeben von Thomas Dienberg,
Thomas Eggensperger, Ulrich Engel

2013, 176 Seiten, kart. 22,80 € | sFr 40,–.
ISBN 978-3-402-13019-3



Die Phänomene der Säkularisierung und Individualisierung in ihrem ganzen Facettenreichtum wie auch in all ihrer Widersprüchlichkeit fragen Religion, Glauben und Theologie grundlegend an. Die Beiträge des Bandes vertreten die These, dass Säkularisierungsprozesse nicht zuerst als Probleme angesehen werden müssen; vielmehr fordern sie Kirchen und Orden – speziell die Mendikanten – heraus, ihren Platz in der Welt, ihre Identität und ihre Haltungen der säkularisierten Gesellschaft gegenüber im Sinne einer säkularen Frömmigkeit theologisch und spirituell neu zu bestimmen.

Alle Autorinnen und Autoren lehren an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Das Buch ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen" der Hochschule und des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin, entstanden.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Kirche auf Zukunftssuche

Franz-Xaver Kaufmann und Wunibald Müller
Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

2013, 91 Seiten, kart. 9,80 € | sFr 18,–.
ISBN 978-3-402-13007-0



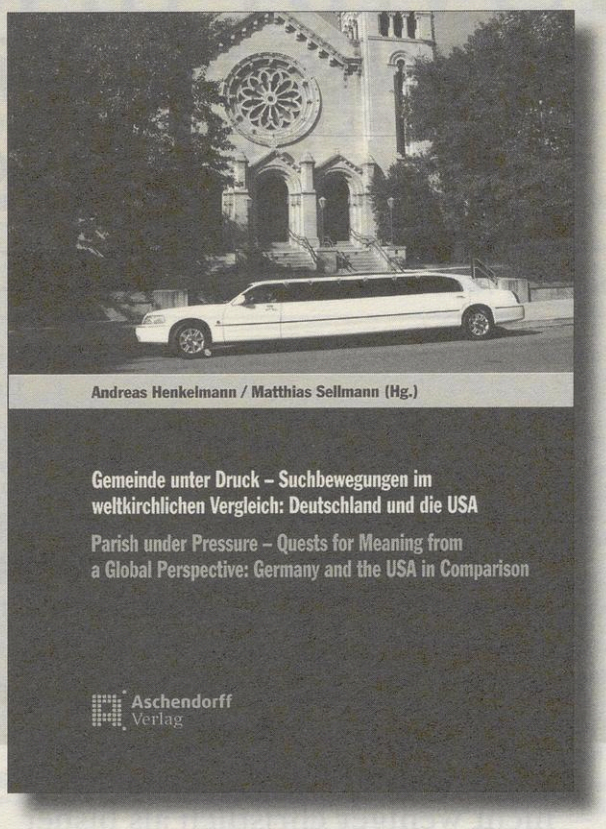
Im Sommersemester 2012 hat die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Franz-Xaver Kaufmann und Wunibald Müller das theologische Ehrendoktorat verliehen. Den entscheidenden Anlass dafür gab das 50-jährige Jubiläum der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils. Beide Ehrendoktoren stehen mit ihrem Werk und Wirken genau für das ein, was die Konzils-Konstitution Gaudium et spes als Lektüre der „Zeichen der Zeit" einfordert: Kaufmann hat dem katholischen Diskurs die Denkform der Soziologie nahegebracht und Müller müht sich wie kaum ein anderer, Eros und Sexus in ihrer Vielgestaltigkeit gegen alle notorische kirchenamtliche Ängstlichkeit angemessenen Raum zu geben.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Andreas Henkelmann / Matthias Sellmann (Hg.)

Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchen Vergleich: Deutschland und die USA

Parish under Pressure – Quests for Meaning from a Global Perspective: Germany and the USA in Comparison



2013, 328 Seiten, geb. 24,80 € | sFr 43,50
ISBN 978-3-402-13013-1

Der vorliegende Band dokumentiert die Vorträge einer Tagung im Projekt Crossing-Over, die vom 8. bis 10. Juli 2011 an der Ruhr-Universität Bochum stattgefunden hat. Ihr Thema: Die Zukunftsfähigkeit der Pfarrei / der Gemeinde in Deutschland und den USA. Im ersten Teil fragen jeweils ein US-amerikanischer und ein deutscher Beitrag nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Pfarrei. Der zweite Teil beschäftigt sich mit konkreten Praxiserkundungen in den Grundvollzügen des kirchlichen Lebens: Liturgie, Katechese und Diakonie. Die Beiträge zeigen, dass sich ein vergleichender Zugriff lohnt, weil er neue Impulse für die aktuellen Diskussionen zur paroikalen Zukunftsfähigkeit in Deutschland und den USA erschließt.

This book documents the talks presented at a conference that was held from 8 to 10 July 2011 at the Ruhr-University Bochum. Its topic: the sustainability of the parish in Germany and in the USA.

In the first part American and German contributions examine the past, present and future of the parish. The second part is concerned with specific practical investigations. In addressing liturgy, catechesis and charity, these investigations draw us into the fundamental functions of church life. The contributions show, that such a comparative approach is worthwhile, not least because it can provide new impulses for the current discussions on parochial sustainability in Germany and the USA.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Ein wissenschaftlich fundierter Blick auf den »ersten christlichen Kaiser«

Kaiser Konstantin (reg. 305-337) ist eine Schlüsselfigur der europäischen Religionsgeschichte. Häufig wird er als »Vater des christlichen Abendlandes« bezeichnet. Im vorliegenden Buch wird ein anderes Konstantinbild entwickelt, das Konstantin zwar nicht weniger christlich als bisher angenommen zeichnet, aber doch in seinem Christentum anders, als den zeitgenössischen Theologen lieb sein konnte. Mit der »Sonne« (dem Sonnengott) als religiösem Leitbild gewinnt der Kaiser als typischer und prägender Exponent seiner Epoche, der Spätantike, an Profil. Und überraschend erweist sich diese Epoche dabei ganz aktuell: eine religionsplurale Gesellschaft, in der Raum war für originelle religiöse Suchbewegungen.



Martin Wallraff
Sonnenkönig der Spätantike
Die Religionspolitik Konstantins des Großen
216 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 22,– / SFr 31.50 / € [A] 22,70
ISBN 978-3-451-30708-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2013** | **109. Jahrgang**

Theologien der Inkarnation – Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen (Ulrich Engel) . . . . . Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 197

The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, hg. v. Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle (Christian Frevel)

Birnbaum, Elisabeth / Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Buch Kohelet (Thomas Krüger)

Schliesser, Benjamin: Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven (Christfried Böttrich)

Herrmann, Arnd: Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie (Dietrich Rusam)

Wenger, Stefan: Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief (Karl-Wilhelm Niebuhr)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 206

Erinnerungsorte des Christentums, hg. v. Christoph Markschies / Hubert Wolf (Urszula Pękala)

Raaijmakers, Janneke: The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900 (Bernd Goebel)

Augé, Isabelle: Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^{e} siècle (Thomas Kremer)

Brendle, Franz: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647 (Guido Braun)

Benrath, Gustav Adolf: Reformation – Union – Erweckung. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Klaus Blümlein / Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele (Bernd Jaspert)

Schmerbauch, Maik: Prälat Franz Wosnitza (1902–1979). Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz (Gregor Ploch)

Städter, Benjamin: Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1960 (Wiebke Arnholz)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 216

Clauss, Manfred: Der Kaiser und sein Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi (Winrich Löhr)

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch, hg. v. Albertus-Magnus-Institut, eingel. u. für den Druck vorber. v. Hannes Möhle, Henryk Anzulewicz, Maria Burger, Silvia Donati, Ruth Meyer, Martin Bredenbeck u. Susana Bullido del Barrio (Walter Senner)

John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of the "Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, hg. v. Mary Beth Ingham / Oleg Bychkov (Maarten J. F. M. Hoenen)

Tillich, Paul: Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935), hg., übers. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Schult, Maike: Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis (Bernd Jaspert)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 224

Philosophie und Religion, hg. v. Jens Halfwassen / Markus Gabriel / Stephan Zimmermann (Eberhard Tiefensee)

Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, hg. v. Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stefan Orth (Ulrich Engel)

Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus (Wolfgang Beinert)

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Michael Böhnke)

„… und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm (Matthias Remenyi)

Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie (Christian Danz)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 232

Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?, hg. v. Dominik Burkard / Erich Garhammer (Markus Thurau)

„Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Gharaibeh Mohammad / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Tom Kerger)

Oettler, Dietrich: Sauerteig der Einheit. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholische Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Wolfgang W. Müller)

Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierung – Unterrichtsmethoden (Clauß Peter Sajak)

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Joachim Weinhardt / Marc Weinhardt (Monika Scheidler)

Moraltheologie . . . . . Sp. 240

Ricken, Friedo: Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie (Peter Fonk)

Messelken, Daniel: Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung (Gerhard Beestermöller)

Haker, Hille: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (Daniela Reitz)

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?, hg. v. Anja Katarina Weilert (Konrad Hilpert)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 248

Shooter, Susan: How Survivors of Abuse Relate to God. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul (Julia Enxing)

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit (Alexis Fritz)

Altmeyer, Stefan: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (Silvia Arzt)

Schimmel, Alexander: Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe (Stefan Altmeyer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 255

Melzl, Thomas: Die Schriftlesung im Gottesdienst. Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung (Alexander Zerfaß)

Schmidt, Oliver: „… ja, er nimmt mich auf" (Ps 49,16). Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum (Annette Albert-Zerlik)

Scala, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität (Helmut Moll)

Karahan, Anne: Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church (Thomas Bremer)

Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, hg. v. Kai Kappel / Matthias Müller / Felicitas Janson (Annette Albert-Zerlik)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 262

Theologien der Inkarnation

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen

von *Ulrich Engel*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Gegebenheiten ausdrücklich anerkannt und als mit dem Namen Gottes in Übereinstimmung stehend interpretiert:

„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss." (GS 36[1])

Der Glaube an Gott und die Anerkenntnis der irdischen Eigenständigkeit schließen einander also nicht aus. Vielmehr gilt, dass die Autonomie gerade ihren Grund in der Geschöpflichkeit der Menschen hat, insofern sich darin der Wert des je konkreten Geschöpflichen zeigt. Hans-Joachim Sander (Univ. Salzburg) hat diesen Zusammenhang in seinem großen Kommentar zu *Gaudium et spes* wie folgt resümiert: „In dieser Autonomie wird ein Ort beschrieben, um von Gott in einer Weise sprechen zu können, die Menschen in ihrer Menschwerdung weiterbringt."[2] Die Anerkenntnis der Weltlichkeit der Welt befördert die Humanisierung des Menschen. Bedingung dafür ist, dass Gottes Wirklichkeit weder ausschließlich supranatural gefasst wird noch seine Schöpfermacht zugunsten eines totalen irdischen Machtanspruchs herabgemindert oder gar geleugnet wird: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge' gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts." (GS 36)

Die in *Gaudium et spes* schöpfungstheologisch begründete Wertschätzung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ist in der nunmehr fast 800jährigen Tradition des Dominikanerordens vornehmlich inkarnationstheologisch rekonstruiert worden. V. a. der in GS 36 ausdrücklich thematisierte sprachliche Aspekt – die Menschen hören Gottes Stimme in menschlicher Sprache[3] – zählt zum theologischen Proprium des Predigerordens, denn das „Gott-Welt-Verhältnis spielt sich nicht einfach auf der physisch-materiellen Ebene ab; es ist vielmehr eine Größe auf der sprachlich-semantischen Ebene."[4] In dieser Perspektive ist eine Sprachkompetenz gefordert: Wie kann in und von den irdischen Dingen her von Gott gesprochen bzw. gepredigt werden? Das Erste Vatikanische Konzil lehrte in der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius" über die Offenbarung (Kap. 2), „dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann" (DH 3004). Im Sinne der *Loci theologici*-Lehre des Melchior Cano OP (1506/09–1560) – darauf hat Sander hingewiesen – ist danach zu fragen, unter welchen Voraussetzungen genau weltliche Tatsachen als *loci theologici alieni*, denen eine bestimmte Autorität hinsichtlich der theologischen Erkenntnis der Offenbarung zukommt, qualifiziert werden können (und unter welchen Bedingungen nicht).[5]

Zwei Theologen des Dominikanerordens, die sich in inkarnationstheologisch zugespitzter Weise diesen Fragen gestellt haben, seien hier vorgestellt: Marie-Dominique Chenu OP und Edward Schillebeeckx OP. Die Präsentation ihrer Grundgedanken geschieht im Spiegel jüngerer systematisch-theologischer Forschungsarbeiten.

1. Marie-Dominique Chenu

„Formulae dogmaticae enuntiant veritatem absolutam et immutabilem" (Die dogmatischen Formeln drücken eine absolute und unwandelbare Wahrheit aus). Diese These markiert den zentralen Streitpunkt, um den es in einer der theologiegeschichtlich denkwürdigsten Auseinandersetzungen des 20. Jh.s ging. Im Februar 1938 hatte man den französischen Theologen Marie-Dominique Chenu nach Rom zitiert, um ihn dort zehn (bezeichnenderweise handschriftlich verfasste) Thesen unterschreiben zu lassen. Die zitierte These eröffnete die Liste. Ch.s persönliche Konfliktgeschichte ist dabei Teil der weitaus größeren theologischen Kontroverse um das Für und Wider der *Nouvelle théologie*. Als ihre Protagonisten spielten die französischen Dominikaner seit Ende der zwanziger Jahre des 20. Jh.s eine führende Rolle; in der zweiten Phase dominierten die französischen Jesuiten den neuen theologischen Diskurs. Primärer Ort des dominikanischen Beitrags zur *Nouvelle théologie* war die Ordenshochschule Le Saulchoir, das Studienzentrum der Pariser Dominikanerprovinz. Dort stellte man das theologische Monopol der Neuscholastik in Frage, kritisierte den Stil der Machtausübung und die kirchliche Abschottung gegenüber der Welt.

Chenu, M.-Dominique: **Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert**. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Andreas Speer. – Ostfildern: Grünewald 2008. 176 S. (Collection Chenu, 4), pb. € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2739–2

Konkreter Auslöser des Konflikts war ein Vortrag, den Ch. in seiner Eigenschaft als Studienregens und Rektor am 7. März 1936, dem Fest des hl. Thomas von Aquin, vor dem Kollegium und den Studenten der Ordenshochschule hielt. Im Rahmen seiner Ausführungen skizzierte er ein Leitbild für Le Saulchoir. Als Orientierungspunkt diente ihm die spirituelle Freiheit des Thomas von Aquin. Diese ist nach Ch. gekennzeichnet durch ein *Studium*, das sich auf der Höhe der (anderen) Wissenschaften bewegt, und durch eine ernsthafte *Kontemplation* der Wahrheit. Beide Elemente zusammen befördern das praktische *Engagement* und bestimmen in diesem Dreiecksverhältnis grundlegend die dominikanische Existenz.

Ermutigt durch die positive Resonanz auf seinen Vortrag entschloss sich Ch., den Text in überarbeiteter und erweiterter Form einer ordensinternen Öffentlichkeit als kleine Publikation „pro manuscripto" zugänglich zu machen: *Une école de théologie: le Saulchoir*.[6] Was bei einem ersten Blick ins Inhaltsverzeichnis des schmalen Buches eher harmlos daherkommt, erweist auf den zweiten Blick seine wahre Sprengkraft. Im Gewand der theologiegeschichtlichen Darstellung griff Ch. in die aktuellen Debatten seiner Zeit um Apostolat und Identität der Kirche ein. Es ging ihm um die verspätete kirchliche Auseinandersetzung mit der Moderne, speziell um die Fragen nach der Geschichtlichkeit der Erkenntnis, der Strukturen und des Handelns. Darüber hinaus stritt man um die gesellschaftliche Positionierung der Kirche. Man fragte angesichts der allmächtig erscheinenden Institution nach der Berechtigung und der Notwendigkeit von Subjektivität. Es wurde über Dialog und Öffnung diskutiert – u. a. gegenüber den

[1] Vgl. darüber hinaus auch GS 4–6 und CD 3.

[2] Hans-Joachim Sander: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes'", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath. Bd. 4: Kommentare (AA, DiH, AG, PO, GS). Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier 754f.

[3] Vgl. GS 36: „Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen."

[4] Sander: *Theologischer Kommentar*, a. a. O., 756.

[5] Vgl. Melchior Cano: *De locis theologicis*, hg. v. Juan Belda Plans (BAC / Ser. maior vol. 85), Madrid 2006; Bernhard Körner: *Melchior Cano, De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; Max Seckler: „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit", in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, 79–104.

[6] Vgl. Chenu: *„Une école de théologie: le Saulchoir"*. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua, Paris 1985. Eine deutsche Übersetzung erschien erst Anfang des 21. Jh.s: ders.: *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2003 (Collection Chenu, 2).

getrennten christlichen Kirchen, aber auch gegenüber humanistischen und sozialistischen Ideen. Es ging um Selbstkritik und neue Wege in der Pastoral, um die theologische Würdigung und das Mitspracherecht der Laien. Und man kämpfte um die Erneuerung von Theologie, Liturgie und kirchlichen Strukturen insgesamt.

Liest man heute Ch.s Büchlein wieder, dann hat der Inhalt – trotz des geschichtlichen Abstands von gut 70 Jahren – wenig von seiner Aktualität und Brisanz verloren. Aus der Perspektive seiner Zeit markiert Ch. verschiedene Orte der Theologie, die wohl allesamt auch heute nicht an Relevanz eingebüßt haben. Konkret erkennt er diese Orte in den „neuen Dimensionen der Welt“[7] (mit Blick auf die Erfahrungen von Solidarität und Autonomie), im „Pluralismus der menschlichen Kulturen“[8], im „Verlangen nach Einheit“[9] (speziell vor dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung, nicht zuletzt im Blick auf die orientalischen Kirchen), in der schmerzlichen Kluft zwischen Arm und Reich sowie in der neuen Bedeutung des Laienapostolats.

Inmitten dieser ungemein dynamischen Situation des hoffnungsvollen Aufbruchs wurde Ch. nach Rom einbestellt. 1942 schließlich setzte das *Sanctum Officium* Ch.s Büchlein *Une école de théologie: le Saulchoir* auf den Index. Letztlich dienten die Attacken gegen Theologen wie Ch. (und zu einem späteren Zeitpunkt gegen die Jesuiten und ihr französisches Studienhaus Lyon-Fourvière) dazu, die offizielle Lehrverurteilung der *Nouvelle théologie* vorzubereiten. Diese erfolgte 1950 mit der Enzyklika *Humani Generis*. In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verbot des *Le Saulchoir*-Buches verlor Ch. seinen Lehrstuhl und war genötigt, nach Paris umzusiedeln. Durchdrungen von einem tiefen Glauben widmete sich Ch. weiterhin der theologischen und pastoralen Durchdringung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen: in der Aufmerksamkeit für eine Kirche „im Zustand der Mission“ („en état de mission“[10]), in der Begleitung der *Jeunesse Ouvrière Catholique* (JOC) oder bei den Arbeiterpriestern.

Das vernichtende Urteil, das ihre Gegner über die neue Theologie gefällt hatten, wurde gesamtkirchlich erst mit dem II. Vatikanum implizit revidiert. Von heute aus betrachtet wertet die Theologiegeschichte das Unternehmen der *Nouvelle théologie* positiv als Wegbereiter des Konzils. Deutlich sichtbar wird diese Genese im Blick auf zwei Texte des Konzils: die „Botschaft an die Welt *Nuntium ad omnes*“ (1962) und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (1965). Ch. war am Zustandekommen beider Texte beteiligt, bei letzterem v. a. im Rahmen seiner Mitarbeit in der seit September 1964 tagenden Unterkommission des Konzils zum Thema „Zeichen der Zeit“.

Angekündigt hatte sich diese im Konzil zu ihrem Ergebnis gekommene Entwicklung schon in den 1930er Jahren – nicht zuletzt in *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Grundprinzip des theologischen Denkens Ch.s ist hier das Geheimnis der Menschwerdung, insofern sich Gott „durch die Geschichte und in ihr kundtut, dass der Ewige sich in der Zeit inkarniert“[11]. Demgemäß hat jedwede Rede über Gott, sprich: alle Theologie ihren Ausgang bei den Wirklichkeiten der Menschen, bei ihren Sorgen und Nöten zu nehmen – oder wie es zum Auftakt von *Gaudium et spes* heißt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Eine solche Theologie, die von Gegebenheiten dieser Welt ausgeht, bedarf einer tief verankerten Spiritualität. Theologinnen und Theologen haben Trägerinnen und Träger dieses Glaubens *„in statu scientiae“*[12] zu sein – was meint, dass sich der Glaube am Ort der Wissenschaft im theologischen Verstehen vollzieht. „Der Theologe ist derjenige, der es wagt, in Menschenworten das Wort Gottes zu sprechen.“[13]

Ch. starb am 11. Februar 1990 in Paris. Posthum verlieh ihm die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen am 15. Juni 2004 die dem Dominikanertheologen schon Ende der 1940er Jahre angetragene, aus kirchenpolitischen Gründen damals aber nicht realisierte Ehrendoktorwürde. Die nachgeholte Auszeichnung mag emblematisch für eine seit Ende des letzten Jahrhunderts zu beobachtende Wiederentdeckung des französischen Gelehrten im Bereich der deutschsprachigen Theologie stehen.

Bauer, Christian: **Ortswechsel der Theologie**. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“. 2 Bde. – Berlin: Lit 2010. 906 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 42), kt € 79,90 ISBN: 978–3–643–11213–2

Die unzweifelhaft wichtigste Arbeit in diesem Zusammenhang ist die Diss. von Christian Bauer zu Ch.s genannter Programmschrift, weist sie doch weit über alle bislang vorgelegten Auseinandersetzungen mit dessen Werk hinaus. B., Jahrgang 1973, von 2001 bis 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu in Berlin und seit dem Sommersemester 2012 Prof. für Interkulturelle Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck, hat (in menschlich umsichtiger und theologisch animierender Weise begleitet von Ottmar Fuchs) mit seiner voluminösen Arbeit ein beachtliches Werk vorgelegt. Gegliedert hat B. seine Untersuchung in drei unterschiedlich umfangreiche Hauptteile: „Ortsbestimmung“ (17–156), „Archivrecherchen“ (157–596) und „Ergebnissicherung“ (597–839). Ein abschließender Teil versammelt diverse Anhänge: eine biographische Zeittafel (843), einige Fotos (845–855) und ein umfassendes Literaturverzeichnis (857–906), das neben veröffentlichten Quellen und einer langen Liste der Sekundärliteratur auch eine beachtliche Zahl unveröffentlichter Dokumente aus dem Chenu-Archiv der Dominikanerprovinz „Francia“ in Paris aufführt.

Im ersten Hauptteil der Arbeit skizziert B. sein Forschungsprojekt samt Kontext und der angewandten Methodik. Ausgehend von der zentralen These, dass in dem 1937 erschienenen Büchlein *Une école de théologie: Le Saulchoir* „bereits ‚der ganze Chenu‘ vorliegt“ (8), rekonstruiert B. den Ansatz Ch.s vor der Hintergrundfolie der *Loci theologici*-Lehre des Melchior Cano als einen „generellen theologischen Ortswechsel“ (20) hin zu den Praxisorten der Pastoral als neuen Autoritäten der Gottesrede. In seinem 1966 publizierten Buch *Peuple de Dieu dans le monde* definierte Ch. die pastoralen Akte ausdrücklich als theologische Orte.[14] Damit konnte der Dogmatiker Ch. (er lehrte seit 1920 in Le Saulchoir das Fach *Histoire des doctrines chrétiennes*) die pastoralen Praktiken aus ihrer vorkonziliaren Reduktion auf bloße Anwendungsmodi dogmatischer Wahrheiten befreien: „Die praktischen theologischen Orte sind Orte einer Entdeckung von Theologie (‚inventio‘) und nicht mehr nur ihrer Anwendung (‚applicatio‘). Und das heißt: Die gesamte Erfahrung der Menschen in ihrer Ambivalenz von ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‘ (GS 1) bringt Orte hervor, an denen Gott selbst zur Sprache gebracht werden kann.“ (20)

B.s Projekt konfrontiert nun diese These mit verschiedenen Aspekten der französischen Pastoralkultur – u. a. mit dem auch jenseits der Grenzen Frankreichs wahrgenommenen Dialogprozess *Proposer la foi* (vgl. 41f) oder bspw. mit dem avantgardistischen Engagement der Orden, speziell der Dominikaner (vgl. 45–50). Zudem hat der skizzierte Ortswechsel Konsequenzen für die Selbstbestimmung der Praktischen Theologie, insofern diese „das christliche Diskursarchiv von Schrift und Tradition auf[schließt], um in deren Licht die neuen pastoralen Erfahrungen des Volkes Gottes auf den Praxisfeldern seiner Zeit deuten zu können. Und sie bringt von dorther auch neue theologische Orte hervor, die ihrerseits wiederum das besagte Diskursarchiv erweitern.“ (55) Charakteristika einer solchen integral agierenden praktischen Theologie sind nach B. ihre Hermeneutik „von unten“ (55), ihr Kreativitätspotential, das sich in bevorzugter Weise „in Differenzen“ (60) entfaltet, und ihr *diachron-synchroner Komparativ* (vgl. 64), mit dem sich die Praktische Theologie einerseits Neues aus dem und am Vergangenen sowie Altes aus und an der Gegenwart erschließt und mit dem sich Kirche andererseits – um es mit einem von B. zitierten Wort von Rainer Bucher zu sagen – nicht in ihrem „Außen verliert“[15], son-

[7] Ebd., 134.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Emanuel Suhard: *Vers une Église en état de mission*. Introduction, choix et présentation des textes par Olivier de la Brosse, Paris 1965 (Chrétiens de tous les temps, 8).
[11] Chenu: *Le Saulchoir*, a. a. O., 91.
[12] Ebd., 113.
[13] Ebd., 138.

[14] Vgl. Marie-Dominique Chenu: „Une constitution pastorale de l'Église“, in: ders.: *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 11–34, hier 16.
[15] Vgl. Rainer Bucher: „Kirche verliert sich nicht im Außen – sie findet sich dort. Replik auf den Beitrag von Andreas Wollbold“, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), 73–75.

dern gerade dort (zu) sich selbst findet. In methodologischer Hinsicht sucht B. zu diesem Zweck das Gespräch mit Ch. – interessanterweise mit zwei in ganz anderen Zusammenhängen zu verortenden Gewährsleuten an der Seite: Karl Rahner SJ und Michel Foucault. Der eine – Rahner – gilt B. als ein Repräsentant der Canoschen „loci proprii, der andere [als] ein Repräsentant der loci alieni der Theologie" (115).

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht B. das Werk Ch.s unter methodischer Zuhilfenahme des Foucaultschen Archäologiebegriffs.[16] Als historische, quellenbezogene Wissenschaft beschäftigt sich die Archäologie mit ganz verschiedenen Diskurs- und Wissensarchiven – und zwar in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Dabei verkörpert das Archiv – das ist wichtig – „handfeste Praktiken der Macht" (132). Ich halte das methodische Vorgehen B.s für schlüssig und wegweisend, gelingt ihm auf diese Weise doch ein Doppeltes: zum einen die Theologie Ch.s aus den Tiefen der Theologie*geschichte* zu befreien und wieder ans Tageslicht der gegenwärtigen Diskussionen zu holen, zum anderen die in der Person Ch.s kongenial angelegte dialektische „Konstellation" (Dieter Henrich, vgl. 140–142) von theologischer Theorie und pastoraler Praxis gegen eine heute weit verbreitete, sich für beide Seiten fatal auswirkende *systemische Aufsplitterung* zwischen kirchlich-pastoralem Handeln hier und wissenschaftlicher Reflexion dort stark zu machen. Um es mit Norbert Mette zu formulieren: Foucault hilft B., „das Wegweisende und Prophetische von Chenus Theologie herauszuarbeiten und auf das hin, was heute in der Theologie ansteht, weiterzudenken."[17]

Nach B. lassen sich – so ein erster Ansatz seiner Analyse –

> „die ‚verschiedenen speziellen Typen' der französischen Theologie im Umfeld von *Une école de théologie* in drei Hauptrichtungen einteilen. Zunächst eine dominierende Neuscholastik römischer Prägung. Sodann den jesuitisch geprägten Versuch, *etwas anderes als Thomismus* zu betreiben (Stichwort: *Sources chrétiennes*) und den dominikanisch geprägten Versuch, *einen anderen Thomismus* zu betreiben (Stichwort: *Thomisme au risque de l'histoire*). Zweitens lassen sich ‚Beziehungen, die man zwischen diesen verschiedenen Praktiken herstellen kann'[,] über die Monopolstellung der Römischen Schultheologie und die [...] ordenstheologische Avantgarde bestimmen, die sich am Rand dieses Diskurses bewegte. Eine konfliktive Konstellation von Zentrum und Peripherie, die auf dem Zweiten Vaticanum weitreichende kirchliche Folgen zeitigte. Drittens standen die genannten theologischen Aufbrüche in engem Kontakt mit den ‚nichtdiskursiven Praktiken der pastoralen Pionierbewegungen ihrer Zeit: Mission de France, Mission de Paris, Jugendarbeit, Bibelbewegung, Liturgische Bewegung. Aber auch mit [...] Teilen der französischen Résistance" (134f).

Der umfangreiche zweite Hauptteil der Arbeit bietet somit ein „Itinerar" (151) der Steifzüge des Vf.s durch das Ch.-Archiv in Paris. Zu unterscheiden sind dabei drei Gruppen von Texten: die mediävistischen Werke, die praktisch-theologischen Schriften und schließlich die Arbeiten, die sich vornehmlich mit Methodenfragen beschäftigen. „Eine gewisse Sonderrolle spielt das Konzilstagebuch *Notes quotidiennes au concile*" (149), das erst 1995 publiziert wurde. Zudem existiert eine ungeheure Zahl von bislang unveröffentlichten Vortragsmanuskripten. Geordnet hat B. die Ergebnisse seiner diesbzgl. Recherchen in drei systematisch fokussierten Kap.n, die jeweils wieder aus zwei historisch-biographisch markierten Unterabschnitten bestehen. Dem ersten Kap. zum „Primat der Kontemplation" (161–180) (mit den Unterabschnitten „Soisy-sur-Seine, 1895–1912: Kindheit und Jugend" und „Kain-lez-Tournai, 1912–1914: Weg in den Orden") folgen Kap. 2 über „Diskursarchive der Vergangenheit" (179–291) („Rom, 1914–1920: Studium und Promotion" und „Kain-lez-Tournai, 1920–1932: Professor in Le Saulchoir") und Kap. 3 zu „Praxisfelder[n] der Gegenwart" (293–596) („Kain-lez-Tournai, 1932–1937: Aufbruch zu neuen Ufern" und „Étiolles-sur-Seine, 1937–1942: Ortswechsel im Konflikt"). Nach Ansicht des Rez. lohnt es auf jeden Fall, sich mit B. auf dessen knapp 400 Seiten langen, oftmals sicher beschwerlichen, immer jedoch spannenden theologischen Denkweg zu begeben: „Mühsal der Ebene und Glück der Gipfel inklusive" (152). Im Rahmen dieser Besprechung kann ich diese Wege – leider – nicht näher nachzeichnen. Ein Beispiel muss genügen. Im Rahmen seines sechsten Unterabschnitts (443–596) interpretiert B. die ursprünglich als Rede zum Thomasfest 1936 konzipierte und später seitens des *Sanctum Officium* in Rom inkriminierte *Le Saulchoir*-Schrift[18] als „ein theologisches Leitbild der Freiheit" (445). Speziell die im dritten Kap. des Buches verhandelten Verhältnisbestimmungen zwischen Geschichte und Dogma in ihrer historischen Relativität (nicht zu verwechseln mit einem „historischen Relativismus" [474]!), zwischen theologischen Praxis- und Diskursorten im Blick auf die Gleichrangigkeit ihrer Autoritätsansprüche (vgl. 477f), zwischen verschiedenen philosophischen und theologischen Schulen hinsichtlich ihrer „irreduzibel" (483) pluralen Verfasstheit sowie zwischen Theologie und Spiritualität ob ihrer beiderseitigen Erfahrungsbasiertheit und grundlegenden Verwiesenheit aufeinander (vgl. 484f) haben es in sich. Denn eine theologische Praxis, die im aufgezeigten Sinne die Kontingenzen des eigenen Systems kennt, kann letztendlich nicht umhin, auch die „prinzipielle Irrtumsfähigkeit *aller* theologischen Systementwürfe überhaupt" (486) anzuerkennen.

Im dritten und abschließenden Hauptteil der Arbeit sucht B. die Ergebnisse seiner archäologischen Rekonstruktionen in drei Richtungen zu sichern. Ein erster historisch-theologischer Abschnitt (603–711) setzt mentalitätsgeschichtlich an, insofern B. die Differenz zwischen Thomisten und Augustinisten (zur Terminologie vgl. 604f) kreativ bearbeitet und bis hin zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanums, zu Positionen der *Radical Orthodoxy* (John Milbank u.a.) wie auch zu heute aktuellen Kirchenkonflikten auszieht. Erhellend ist in diesem Zusammenhang auch der Abschnitt über „Differenzen zu Joseph Ratzinger" (666–711[19]).

Ein zweiter, systematisch-theologischer Abschnitt (713–792) passt die Erträge der archäologischen Erkundungen im Archiv Chenu in die spät-, nach- oder postmoderne Zeitsignatur ein. Ch. war der Theologe der Zeichen der Zeit. Die berühmt gewordene Formulierung in *Gaudium et spes* ist von der Theologie des Dominikaners inspiriert: „Zur Erfüllung [...] ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten." (GS 4) Zu konstatieren ist jedoch, dass die Zeichen selbst „stets denkbar uneindeutig" (755) und deshalb auch schwer zu lesen sind. V. a. eignet ihnen ein diskontinuierlicher Aspekt, insofern sie einen „Bruch [...] in die Kontinuität des menschlichen Zeitempfindens" (756) einschreiben. In dieser „Unterbrechung" (Johann Baptist Metz[20]) weisen die Zeitzeichen zugleich über das bislang Dagewesene hinaus; nach Jesaja – darauf macht Ch. aufmerksam – sind sie „Zeichen der Ankunft des Messias"[21]. Die Signale der messianischen Zeit sind markant: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet." (Mt 11,5; Lk 7,22) B. weist im Anschluss an Gerd Theißen darauf hin, dass die hier zeichenhaft angekündigte messianische Zeit eine der „partizipatorischen Messianität"[22] ist, insofern *alle Menschen* an der Sendung des Messias aktiv Anteil haben. Diese Vorstellung wiederum entspricht deutlich der inkarnationstheologischen Grundeinstellung Ch.s (und mit ihm einem der maßgeblichen Stränge der Theologie im Dominikanerorden insgesamt), nach der es im Sinne einer *permanenten Menschwerdung*[23] vornehmlich darum geht, den in dieser Welt schon anwesenden, gleichwohl oftmals verborgenen Messias zu suchen, zu entdecken und ansichtig zu machen.

Der letzte Abschnitt des dritten Hauptteils (793–837) macht schließlich das Projekt des theologischen Ortswechsels für die Prakti-

[16] Vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens.* Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. [15]2011.

[17] Norbert Mette: Rezension zu *Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie*, in: *Diakonia* 42 (2011), 286–287, hier 287.

[18] Vgl. dazu Ulrich Engel: „Theologale Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu OP und die Grundintuitionen seiner Theologie", in: *Die Kirchenkritik der Mystiker* – Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. 3: Moderne, hg. v. Mariano Delgado / Gotthard Fuchs. Fribourg/Stuttgart 2005 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 4), 351–369, bes. 351–357.

[19] Vgl. dazu auch Christian Bauer: „Konzilsentwürfe im Widerstreit. Josef Ratzinger und M.-Dominique Chenu", in: *Diakonia* 43 (2012), 55–58.

[20] Vgl. die sechste seiner „Unzeitgemäße[n] Thesen zur Apokalyptik": „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung", in: Johann Baptist Metz: *Unterbrechungen.* Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86.

[21] Vgl. Marie-Dominique Chenu: „Les pauvres et les espérances messianiques du monde", in: *Esprit et technique Juillet* (1962), 8–13, hier 13.

[22] Vgl. Gerd Theissen: „Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu", in: ders.: *Jesus als historische Gestalt.* Beiträge zur Jesusforschung, Göttingen 2003, 255–281, hier 278.

[23] Vgl. z.B. Marie-Dominique Chenu: *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps*, Paris 1964 (Cogitatio fidei, 11), 89: „Car l'Incarnation de Dieu, dont elle [chrétienté nouvelle; U. E.] est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout". Vgl. dazu auch Christophe F. Potworowski: *Contemplation and Incarnation.* The Theology of Marie-Dominique Chenu, Montreal/Kingston 2001 (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, 33), XV.

sche Theologie fruchtbar. Dabei plädiert B. im methodologischen Anschluss an Ch. für eine zeichentheoretisch abduktiv[24] vorgehende Praktische Theologie, insofern diese sich als gleichermaßen „[b]ruchsensibel und differenzfähig" (829) erweist. Was es für die zukünftige „Theoriebildung der Praktischen Theologie bedeuten mag, wenn diese [...] in Chenus Spur als eine ‚Ethnologie des Volkes Gottes'" (839) weiterentwickelt würde, muss am Ende der Arbeit B.s offen bleiben. Das gilt in analoger Weise auch für die Systematische Theologie – und in deren Rahmen in besonderer Weise im Blick auf eine dringend benötigte neue Ekklesiologie.

Quisinsky, Michael: **Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt**. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum. – Berlin: Lit 2007. 576 S. (Dogma und Geschichte, 6), kt € 49,90 ISBN: 978–3–8258–0117–5

Die Diss. von Michael Quisinsky kann – obwohl zeitlich früher als die von B. fertiggestellt – als ihre Fortführung gelesen werden, ordnet sie doch Ch.s Wirken und Werk in das Gesamt der Schule von Le Saulchoir ein. Q., Jahrgang 1976, forscht und publiziert v.a. zur französischen Theologie im Umfeld des II. Vatikanums. Mit seiner bei Peter Walter in Freiburg i. Br. eingereichten substantiellen Arbeit ist es Q. gelungen, das informelle theologische Miteinander der drei Hauptvertreter von Le Saulchoir auf dem Konzil – Ch., Yves Congar OP (1904–1995) und Henri-Marie Féret OP (1904–1992) – zu rekonstruieren.

Gegliedert hat Q. seine Untersuchung in zwei Hauptkap., von denen das erste wiederum in zwei Teile unterteilt ist: „Theologiegeschichtliche Praxis" (31–171) und „Geschichtstheologischer Verständnishorizont" (172–230). Während die theologiegeschichtliche Perspektive v.a. Pluralisierungen und Differenzierungen herausarbeitet, sucht der geschichtstheologische Ansatz zu synthetisieren. Alle drei Protagonisten fanden in einem gemeinsam in Angriff genommenen (allerdings nie zum Abschluss gebrachten) „Projekt einer Geschichte der Theologie" zusammen. Der theologische Umgang mit Fragen von Geschichte und Geschichtlichkeit impliziert in epistemologischer Hinsicht auch die Notwendigkeit einer Reflexion des geschichtstheologischen Interpretationshorizontes. Konkret behandelt das erste Kap. die 1930er Jahre, welche Ch. als eine für die Kirche und ihre theologische Reflexion besondere „Umbruchs- und Gärungszeit" (22) betrachtete. Das zweite Kap. thematisiert in nur einem Unterpunkt die Konzilszeit: „Mitarbeit am II. Vaticanum" (231–476). Die Auswahl dieser beiden Epochen „hängt [...] damit zusammen, dass das Trio just zu diesen beiden Momenten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts direkt zusammenarbeiten konnte." (22) Ein Anhang schließlich versammelt ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (478–556), ein für die Weiterarbeit mit dem Buch hilfreiches ausführliches Personenverzeichnis (557–567) sowie einige Fotos aus der Konzilszeit und – noch interessanter – ein gutes halbes Dutzend Faksimileabbildungen von handschriftlichen Notizen Ch.s zum „Projekt einer Geschichte der Theologie" (568–576). Alle in diesem Teil publizierten Text- und Bilddokumente stammen aus dem Ch.-Archiv der Dominikanerprovinz „Francia" in Paris.

Wo Q.s Interesse auf den Einfluss theologischer Schulen auf das Konzil – speziell den der Dominikanerschule Le Saulchoir – zielt, kommt ihm zugute, dass mit Ch.s „Programmschrift" (19) *Une école de theologie* schon eine theologische Selbstverständigung vorliegt. Darüber hinaus existieren weitere kleinere, gleichwohl für Q.s Forschungsunternehmen nicht unwichtige Texte, die Aufschluss über die Kooperation der Hauptprotagonisten in Rom geben können. Genannt sei *pars pro toto* das Manuskript einer Rede, die F. gegen Ende des II. Vatikanums aus Anlass des 70. Geburtstags von Ch. gehalten hat: „Du Saulchoir de Kain à l'Eglise du Concile". Neben Ch., C. und F. können weitere Konzilsakteure aus (dem Umfeld von) Le Saulchoir identifiziert werden. Aus dem Professorium waren dies Pierre-André Liégé OP (1921–1971), Pierre-Thomas Camelot OP (1901–1993), Bernhard Dupuy OP (* 1925), Marie-Joseph Le Guillou OP (1920–1990) und der spätere Kurienkardinal Jérôme Hamer OP (1916–1996). „Das mit Le Saulchoir eng verbundene Studienzentrum *Istina* vertrat auf dem Konzil Christophe-Jean Dumont." (20) Neben diesem 1897 geborenen Dominikaner († 1991) waren zwei Schüler der Hochschule als Berater tätig: Bernard Olivier OP (1920–2010) für den kongolesischen Episkopat und Edward Schillebeeckx OP für die niederländischen Bischöfe. „Der Zusammenhalt der Schule Le Saulchoir, der sich nicht in konzertierten Aktionen, sondern über die Ebene gemeinsamer theologischer Optionen in komplexer und bruchstückhafter Zusammenarbeit zeigte, ermöglicht es beispielhaft, die Verbindungen zwischen Theologen der ‚ersten' und der ‚zweiten Reihe' darzustellen, die im Konzilsgefüge eine wesentliche, wenn auch nicht einfach aufzuspürende Rolle spielten." (21)

Das erste Kap. der Doktorarbeit Q.s zeichnet sich v.a. dadurch aus, dass dort ein bislang unbekanntes „Projekt einer Geschichte der Theologie" (45) rekonstruiert wird. In diesem gemeinsam geplanten Arbeitszusammenhang suchten Ch., C. und F. historische und systematische Aspekte der Thematik miteinander zu verknüpfen. Q. kann über die von ihm ausgewertete Korrespondenz den Zeitraum der gemeinsamen Unternehmung auf Ende 1933 bis Anfang 1936 eingrenzen. Auch wenn das Projekt „nicht zum ursprünglich geplanten Ergebnis" (54) einer mehrbändigen Veröffentlichung führte, so wurden doch konkrete Zwischenergebnisse (vgl. 54–57) – Rezensionen und Artikel, so v.a. C.s wichtiger Text „Théologie"[25] – publiziert.

In systematischer Hinsicht ist interessant, wie das die drei Dominikaner verbindende Anliegen einer geschichtlichen Theologie sich dem Geheimnis der Inkarnation verbunden weiß. Dies betrifft in besonderer Weise die kulturellen Faktoren, die das theologische Denken beeinflussen. Das Denken insgesamt – und darin eingeschlossen auch das theologische Denken – ist, so C., „an ein ‚Milieu' gebunden: ein ökonomisches, politisches, institutionelles und kulturelles Milieu, das nicht nur einen ‚Rahmen' darstellt, sondern tatsächlich eine Bedingung der Entstehung und Entwicklung"[26]. Damit kommt der theologischen Reflexion der Charakter einer „unabschließbare[n] Suchbewegung" (58) zu, die sich der Tradition und der Gegenwart verpflichtet weiß und somit nach Ch. eine gleichermaßen synchrone wie diachrone „communio"[27] voraussetzt und begründet. (Vgl. dazu auch den Abschnitt „Chenus ‚communialer' Umgang mit der Geschichte und dessen Rolle für die Herausbildung einer Theologie der Zeichen der Zeit": 135–139.) Geschichte wird somit theoretisch in die Heilsökonomie eingebettet.[28] Gleichzeitig wissen die Dominikaner um die „Spannung zwischen Geschichte und ihrer theologischen Deutung" (71), die gar bis zu „Brüchen" (74) führen kann. Insofern es für Ch., C. und F. denkbar ist, dass aus solchen Brüchen neue theologische Erkenntnisse resultieren können, „klingt damit ein Zugang zur Geschichte des Christentums an, der später von Michel de Certeau entfaltet wird" (74). Wenn Q. hier eine Linie zwischen der theologiegeschichtlichen Praxis der drei Dominikaner und der archäologischen Praxis des französischen Historikers und Religionsanthropologen Michel de Certeau SJ[29] zieht – wenn auch in „zaghafter Weise" (74) –, dann leuchtet das ein. Andere Brückenschläge wären m. E. ebenso möglich: zur Neuen Politischen Theologie Johann Baptist Metz'[30] oder zur hermeneutischen Theologie Lieven Boeves[31].

Q. kann in dem relativ kurzen Abschnitt „‚*Chrétienté*' – ein Deutungsmodell mit historiographischen und systematischen Implikationen" (79–84) – schlüssig aufweisen, wie etwa Ch.s in das II. Vatikanum eingespeiste Theologie der Zeichen der Zeit ihren Ursprung in den frühen Reflexionen zum Wechselverhältnis von Geschichte und Theologie hat. Der hinsichtlich seines Bedeutungshofes weite Begriff *chrétienté*, im Sinne einer „einmaligen Verflechtung von Religion und

[24] Zur Abduktion vgl. Charles S. Peirce: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Mit Einleitung und Anmerkungen neu hg. v. Elisabeth Walther, Hamburg 1991, 115.

[25] Vgl. Yves Congar: Art. *Théologie*, in: Dictionnaire de théologie catholique, vol. 15, Paris 1943, 341–502.

[26] Ebd., 361.

[27] Marie-Dominique Chenu: *Avant-propos*, in: ders.: *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957 (Etudes de philosophie médiévale, 45), 11–15, hier 13. Q. (62, Anm. 70) macht darauf aufmerksam, dass Ch. an dieser Stelle auch auf den in Congars Werk zentralen Gedanken der „lebendigen Tradition" verweist. Vgl. dazu auch Johannes Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung*. Das Traditionsverständnis Yves Congars, Mainz 1989 (Walberberger Studien / Theologische Reihe, 14).

[28] Vgl. dazu auch Michael Quisinsky: „‚Heilsökonomie' bei Marie-Dominique Chenu OP. Kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: *Catholica* 59 (2005), 128–153.

[29] Vgl. Michel de Certeau, „La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine", in: *Esprit* 39 (1971), Nr. 404 (Juni 1971), 1177–1214.

[30] Vgl. Metz: *Unterbrechungen*, a. a. O.

[31] Vgl. Lieven Boeve: *God Interrupts History*. Theology in a Time of Upheaval, New York, NY 2007.

Gesellschaft“[32] am ehesten mit „Christenheit“ (79, Anm. 154) ins Deutsche zu übersetzen, zielt auf das Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Dabei umfasst das Stichwort *chrétienté* auch die Aspekte der menschlichen Erfahrung und der Sprache: „In den Notizen Congars für das *Projekt einer Geschichte der Theologie* bezeichnet es eine einheitliche Ordnung der Lebenswelt der Menschen, in der die religiöse Erfahrungs- und Sprachdimension keinen abgesonderten Bereich bildeten.“ (80) Beide Dimensionen – Erfahrung und Sprache – spielen in der inkarnatorisch begründeten Theologie des Predigerordens eine zentrale Rolle. Die erste wird weiter unten im Blick auf den theologischen Ansatz Edward Schillebeeckx' ausführlicher thematisiert werden; die zweite berührt die dominikanische Wortverkündigung in ihrem Kern.

Ch., der den Begriff *chrétienté* häufiger als seine Kollegen verwendet, nutzt auch die Kombinationen *chrétientés successives* und *nouvelle chrétienté*. Die erste Formel betont die Reformbedürftigkeit der geschichtlichen Ausdrucksform des ekklesial vergemeinschafteten Christseins, die zweite analysiert die Kirche in einem Übergang von einer ‚christenheitlichen' Verfassung hin zu einer neuen Gestalt der *présence* (vgl. 81, bes. auch Anm. 163). Überzeugend kann Q. aufweisen, dass „Chenus Theologie der Zeichen der Zeit […] hier eine Wurzel“ (80) hat. Deutlich zeigen die Darlegungen Q.s zur in diesem Zusammenhang ebenfalls angesprochenen Säkularisierungsthematik, dass und wie die Diskussion der drei Theologen von Le Saulchoir auch „die Autonomie alles Geschöpflichen“ (83) positiv wertet und zugleich auf einen angemessenen christlichen Umgang mit der weltlichen Wirklichkeit drängt. Dass sich von diesen Einsichten aus den 1930er und 1940er Jahren problemlos Linien zu wichtigen Konzilsaussagen ausziehen lassen, v.a. zur „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), zum Aspekt der menschlichen Erfahrung als Ausgangspunkt aller Theologie und Pastoral (vgl. GS 1 und 46), zur Sprache als dem „Organ, durch das sich der Mensch auf Wahrheit hin orientiert und sich von dieser orientieren lässt“ (88; vgl. GS 36) sowie schließlich zu den „Zeichen der Zeit“ (GS 4), dürfte wohl unstrittig sein.

Im weiteren Verlauf seiner Diss. zeigt Q. die spirituelle und theologische Verwurzelung des Projekts einer Geschichte der Theologie im Dominikanerorden auf (103–106), markiert Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den drei Protagonisten (113ff), skizziert die Reaktionen der Schule auf die Indizierung der Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* durch Rom 1942 (122–125 u. ö.) und rekonstruiert Spuren der Zusammenarbeit des Trios bspw. in der zweiten Auflage von Ch.s Studie *La théologie comme science au XIII^e siècle*[33] (130–132). Hinsichtlich der inkarnationstheologischen Ausrichtung der dominikanischen Reflexion sei noch kurz auf C.s Studien zum christlichen Osten verwiesen. Diese führen ihn dazu, den in der Tradition des Predigerordens immer schon zentralen Inkarnationsbegriff in wichtiger Hinsicht zu modifizieren: „Wenn mit der Inkarnation das Zentrum des christlichen Glaubens weniger als Reparatur einer gefallenen Schöpfung verstanden wird denn als Entfaltung ihrer eigentlichen Bestimmung, resultiert daraus auch ein anderes Verständnis von Kirche und Welt.“ (169) C.s in diesem Zusammenhang artikulierter Gedanke einer „Vergöttlichung“ (169; vgl. dazu auch den interessanten Abschnitt „*recapitulatio* und Heilsökonomie – zwei ostkirchliche Einflüsse“: 204–210) wird von Ch. aufgegriffen und im Rahmen seiner Studien zum „Gesetz der Inkarnation“ („loi d'incarnation“)[34] weiter vertieft.[35]

Im zweiten Abschnitt des ersten Teils seiner Arbeit zeigt Q., wie der Schulcharakter Le Saulchoirs, der sich „in erster Linie in einer theologischen Praxis“ (171) manifestierte, auch in einen gemeinsamen systematisch-theologischen Verstehenshorizont eingebunden war. Die entsprechenden Ausführungen Q.s zur Geschichtstheologie setzen bei der Thomas-Rezeption des Trios – speziell ihrer geschichtlichen, d.h. immer auch kritischen Lesart der Summa des Aquinaten – an (vgl. 176–186). Ohne hier ins Detail gehen zu können, konnte man im Ineinander von Schöpfung, Eschatologie und Inkarnation eine geschichtstheologische Synthese finden, die „gerade in Bezug auf das Konzil als ein Interpretationshorizont zu betrachten“ (198) ist. Q. resümiert wie folgt:

> „Der Verständnishorizont, den Chenus Deutung der *Summa theologiae* und die analoge Anwendung ihres exitus-reditus-Schemas[36] auf die Geschichte impliziert, und der in Nuancierungen Hintergrund des geschichtstheologischen Denkens des Trios bildet, bietet den Vorteil, die gesamte Wirklichkeit von der Schöpfung bis zum Eschaton systematisch, aber nicht in einer starren Systematisierung zu erfassen. […] Diesen Elementen ist gemeinsam, dass sie eine zeitliche (ereignishafte oder prozessuale) Dimension beinhalten, und damit zu einer theologischen Bewertung der Geschichtlichkeit und der Geschichte beitragen. Anliegen einer Theologie der Geschichte ist es […] [,] die Gegenwart Gottes, der mit der Schöpfung und der in der Inkarnation begonnenen Erlösung einen Rahmen für seine Geschichte mit den Menschen eröffnet, im geschichtlich konkreten Denken und Handeln der Menschen aussagbar [zu] machen. […] Besonders Chenu betont dabei den Zusammenhang zwischen Inkarnation und Schöpfung. Als Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes ist die Inkarnation dessen Eintreten in die Geschichte und damit zugleich eine neue Qualifizierung der Schöpfung. Durch die Menschwerdung in Jesus Christus hat Gott sich in gewisser Weise mit der Menschheit insgesamt vereinigt.“ (198f)

Vangu Vangu, Emmanuel: **La théologie de Marie-Dominique Chenu**. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire. Préface de Jean-Pierre Delville. – Paris: Éditions L'Harmattan 2007. 546 S., brosch. € 41,00 ISBN: 978–2–296–02439–7

An dieser Stelle sei kurz auf die 2006 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Catholique Louvain-la-Neuve in Belgien verteidigte Diss. des kongolesischen Theologen Emmanuel Vangu Vangu verwiesen. V., der heute als Prof. für Dogmatik an den großen Seminarien von Murhesa (Bukavu) und Mayidi (Kisantu) lehrt, zeigt in seiner Arbeit auf, dass und wie nach Ch. soziale Fragen integraler Bestandteil des Offenbarungsprozesses sind. An diese Einsicht schließt sich sein Plädoyer für die Gleichberechtigung von Orthopraxis und Orthodoxie, von Pastoral und Dogmatik an. Theologie der Geschichte im Sinne Ch.s ist immer eine engagierte Theologie. Dies hat nach V. Konsequenzen nicht zuletzt für den Aufbau von familiären und ekklesialen Gemeinschaften im kulturellen Kontext Afrikas.

Vom oben skizzierten inneren Zusammenhang zwischen Gottes Selbstoffenbarung, seinem Eintreten in die Geschichte und der damit gegebenen Neuqualifizierung der Schöpfung ist es kein langer Weg mehr hin zu Ch.s These von einem Prozess der permanenten Inkarnation. Denn insofern sich das inkarnierte Gotteswort in der Geschichte verzeitlicht, kann und muss es in eben diesem Raum der Geschichte immer wieder neu Fleisch werden. Q., auf den ich noch einmal zurückkomme, resümiert: „Die Inkarnation steht damit […] gleichsam am Schnittpunkt von Geschichte der Theologie und Theologie der Geschichte.“ (202)

Da alle Geschichte in die Heilsgeschichte verwoben ist, bestimmt sie sich nicht nur von ihrem Anfang, sondern immer auch von ihrem Ende her. Die auf diese Weise ins Spiel kommende Relativierung der Geschichte gilt der Schule von Le Saulchoir jedoch nicht als Mangel, „sondern als Bedingung der Möglichkeit für Relationalität, in der trotz aller geschöpflichen, geschichtlichen und menschlichen Freiheit ein Primat Gottes denkbar ist“ (202). Für das Konzil hat Congar die Wiederentdeckung der eschatologischen Dimension als bedeutend herausgestellt: „Eine der großen Neuheiten des Zweiten Vatikanums im Bereich der Dokumente des ‚Lehramts' war die Einführung eines eschatologischen Blickwinkels und folglich auch der Geschichtlichkeit.“[37] Insgesamt gilt es festzuhalten, dass sich das heils-

[32] Karl Gabriel: *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, Freiburg i. Br. [6]1998, 71.

[33] Vgl. Marie-Dominique Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris [3]1969 (Bibliothèque Thomiste, 33). Seit Kurzem liegt auch eine deutsche Übersetzung vor: ders.: *Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, a. a. O.

[34] Vgl. ders.: *La Parole de Dieu. I: La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 8.

[35] Vgl. ders.: *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps*, Paris 1964, 114: „divinisation de l'homme“.

[36] Vgl. ders., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Vf. durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch, Heidelberg 1960 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2), 344: „Das ist der Plan der Summa Theologiae, und das ist die Bewegung, die er verrät. I^a Pars: der Ausgang, Gott als Ursprung; II^a Pars: die Rückkehr; Gott als Ziel; und weil faktisch nach dem freien und völlig ungeschuldeten Beschluss Gottes […] diese Rückkehr sich durch Christus, den Gottmenschen gestaltet, untersucht eine III^a Pars die ‚christlichen' Bedingungen dieser Rückkehr“.

[37] Yves Congar: „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II“, in: ders.: *Le Concile de Vatican II*. Son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ. Préface Réne Rémonde, Paris 1984 (Théologie historique, 71), 163–176, hier 170.

geschichtliche Denken von Ch., C. und F. weniger einer Theorie verdankt als dem gelebten Leben in einer konkreten geschichtlichen Situation.

Das zweite große Kap. der Arbeit von Q. befasst sich mit der Mitarbeit der drei Dominikaner am II. Vatikanum. Diese knapp 250 Seiten starken Ausführungen sind gleichermaßen als gewichtige Beiträge zur Konzilsgeschichtsschreibung als auch zur Historiographie des Dominikanerordens im 20. Jh. zu würdigen. C. nahm an der universalen Kirchenversammlung als offizieller Peritus und zugleich als Berater der Bischöfe Jean-Julien Weber und Léon-Arthur Elchinger (beide Strasbourg) teil. Schon im Sommer 1960 war er zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission ernannt worden. Ch. konnte als persönlicher theologischer Berater des Bischofs von Antsirabé (Madagaskar), Claude Roland MS, nach Rom reisen. Obwohl kein Peritus, wirkte er ab Herbst 1964 in der Unterkommission Zeichen der Zeit mit. „Wie auch Chenu wurde Féret nie offiziell zum Konzilsperitus ernannt." (241) Als informeller Berater war F. in Rom für verschiedene Bischöfe Frankreichs tätig. Q. fasst zusammen: „Das Trio ist trotz des seit Konzilsbeginn gepflegten Austausches erst ab der zweiten Sitzungsperiode gemeinsam in Rom anwesend. [...] Grundsätzlich zeichnet sich ab, dass das Trio nie als solches in Aktion tritt, um etwa ein gemeinsames Projekt zu verfolgen oder einen alternativen Schemaentwurf vorzulegen, dass aber an oft entscheidenden Momenten der Konzilsdiskussion eine gemeinsame Arbeit mindestens zweier der drei Dominikaner aus Le Saulchoir feststellbar ist, die auf den Entscheidungsfindungsprozess Einfluss genommen haben." (271) Deutlich wird das am Beispiel der Genese der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. V. a. Q.s Darstellung der Diskussion um die messianische Dimension des „Volk Gottes"-Begriffs (vgl. 355–367) verdeutlicht nochmals das Anliegen der drei französischen Theologen, die kirchliche Praxis in der Geschichte zwischen Tradition und von Gott verheißenem Ziel zu verorten.[38] Früchte trug das Unternehmen in dem komplexen und nicht einfachen Prozess der Ausarbeitung dessen, was lange Zeit Schema XIII genannt und am Ende des konziliaren Prozesses als Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute verabschiedet wurde. Q. befasst sich in seinem Abschnitt „Eschatologie und Geschichte in Gaudium et Spes – Ein Beitrag zur Hermeneutik der Pastoralkonstitution" (410–462) ausführlich mit der Thematik. Deutlich wird bei der Lektüre, wie gerade C. und F. in ihren römischen Beiträgen zu *Gaudium et spes* dezidiert auf die bereits verabschiedete dogmatische Kirchenkonstitution *Lumen gentium* rekurrieren. Damit betonen sie die Doppelverfassung der konziliaren Aussagen zur Kirche in dem spannungsvollen Miteinander einer ekklesiologischen Hermeneutik *ad intra* (LG) und einer solchen *ad extra* (GS) und plädieren auf diese Weise dafür, die realexistierende „‚Vieldimensionalität' der Konzilsdokumente" (441) nicht als faule Kompromisse zu deuten, sondern eher als Zeichen einer neuen Pluralität von Kirche in einer pluralen Gesellschaft.[39] Hinsichtlich der hermeneutischen Vorgehensweise plädierte Ch. nicht zuletzt aufgrund seiner Priorisierung der Inkarnationstheologie eindringlich für ein methodisch induktives Vorgehen. Aufgrund der „kritische[n] Bewertung" (443) dieses Vorschlags durch die deutschen Bischöfe regte C. einen Kompromiss[40] in dem Sinne an, dass „zunächst eine gemeinsame Ebene von theologischer und ‚weltlicher' Erkenntnis und Lebenserfahrung gesucht" (444) werden solle. Anders formuliert: C. war darum bemüht, die induktive Angangsweise Ch.s, welche der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten einen hohen Stellenwert einräumt, in den Kontext der lebendigen Tradition einzubetten.

Sailer-Pfister, Sonja: **Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen**. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle. – Berlin: Lit 2006. 616 S. (Ethik im theologischen Diskurs / Ethics in Theological Discourse, 12), kt € 59,90 ISBN: 3–8258–9664–1

In diesen Zusammenhang gehört auch das Engagement Ch.s um eine Theologie der Arbeit. Die sozialethische Diss. der heute an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar tätigen Juniorprof.in Sonja Sailer-Pfister rekonstruiert das Anliegen des Dominikaners und vergleicht es mit entsprechenden Reflexionsprozessen der politisch-feministischen Theologin Dorothee Sölle (1929–2003). Dabei hebt die Vf.in in besonderer Weise auf den – so die Überschrift zum dritten Kap. von Teil B ihrer Arbeit – „inkarnatorische[n] Ansatz von Marie-Dominique Chenu" (108–224) ab. Der Begriff der Inkarnation meint „nicht in erster Linie das punktuell geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi, vielmehr ist dieses Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen das Grundprinzip aller Theologie, also aller verantworteten Rede von Gott" (126). Genau dieses ‚Prinzip' (der von S.-P. hier gebrauchte Begriff ist insofern problematisch, als dass Ch. im streng philosophischen Sinne gerade kein ‚Prinzip' vor Augen hat, sondern eine „theologische Denkform" [126]) bezeichnet Ch. als „loi d'incarnation"[41] (Gesetz der Inkarnation).

Chenu, M.-Dominique: **Theologie der Arbeit**. Beiträge aus drei Jahrzehnten. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Sonja Sailer-Pfister. – Ostfildern: Grünewald 2013. 116 S. (Collection Chenu, 5), pb. € 12,99 ISBN: 978–3–7867–2972–3

In ihrem einführenden Kommentar zum gerade publizierten fünften Band der „Collection Chenu", die in loser Folge wichtige Texte Ch.s in deutscher Übersetzung zugänglich macht, beschreibt S.-P. den inneren Zusammenhang zwischen menschlicher Arbeit und göttlicher Inkarnation. Grundsätzlich von Bedeutung ist in diesem Kontext, dass Ch. die Arbeit als Ort menschlicher Solidarität und als Mittel der Weiterführung der Inkarnation betrachtet.

„Dadurch, dass Gott Mensch wird, ist der ganze Mensch Materie der Gnade, also nicht nur die Seele. Daraus folgt: Wenn die Arbeit der Menschenwürde entspricht, und auch nur dann, tritt sie in die Ordnung der Gnade ein, d. h. sie wird Teil der göttlichen Ordnung. Die andauernde Inkarnation, der mystische Körper Christi, setzt sich durch sie fort. Arbeit ist dann ein klassisches Thema einer Spiritualität, in der die Welt der Arbeit ihr Gleichgewicht und ihren christlichen Ort finden muss."[42]

Dieser christliche Ort ist an und auf der Grenze, exakt zwischen einem ekklesialen Innen und einem weltlichen Außen zu lokalisieren. Oder anders gesagt: Um diesen christlichen Ort zu finden, bedarf es gleichermaßen eines induktiven (was die menschliche Erfahrung betrifft) und eines deduktiven (was das gnadenhafte Moment betrifft) methodischen Vorgehens. Auf das darin enthaltene theologische Spannungspotential weist Q. im Blick auf das Wirken der Dominikaner von Le Saulchoir wie auch im Blick auf die Ergebnisse des II. Vatikanums zum Ende seiner Studie hin: „Unzweifelhaft geht die schließlich verabschiedete Pastoralkonstitution auch induktiv vor."[43] Gleichwohl hält er aber auch fest, dass „die Zeichen der Zeit, die Chenu als Gegenmodell zu deduktiven Theologien vorschlägt, [...] ein gnadentheologisch gefülltes Konzept [sind]" (445) und somit geschichtstheologisch einen „deduktiv-induktiven Spannungshorizont" (448) eröffnen. Dieser letztlich auch von den Konzilsvätern gewählte „weitestmögliche Horizont [...] wird im Stehen in der Tradition und im Wahrnehmen der Zeichen der Zeit immer konkret an Geschichte und Gegenwart rückgebunden. Der eschatologische Horizont, vor dem dies erfolgt, ruft stets hinein in die Relativierung aller Orthodoxie und Orthopraxie auf Gott und die von ihm verheißene Fülle." (448) In diesem geschichtlich, zeitgenössisch und eschatologisch dreifach ausgewiesenen Horizont hat der Dialog der Kirche mit ihrem Außen – der Welt – seinen Platz: wobei das Außen immer auch genuiner Bestandteil der ekklesialen Selbstdefinition ist. „Christlich geführter Dialog steht daher immer im ‚Innen' und ‚Außen' zugleich" (448). Das folgt aus der geschichtstheologischen Perspektive der Dominikaner von Le Saulchoir. Ch. hat dies wie folgt ausgedrückt: „Die Kirche *in* der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist,

[38] Der relativ umfangreiche Abschnitt zur Amtstheologie (377–409) muss in meiner Rezension aus Platzgründen leider unberücksichtigt bleiben.

[39] Vgl. dazu auch mit ähnlicher Intention Karl Lehmann: „Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil", in: *Klerusblatt* 84 (2004), Nr. 4, 76–81.

[40] Q. (474 Anm. 35) macht mit Joseph Ratzinger darauf aufmerksam, dass Kompromisse nicht unbedingt etwas Negatives sein müssen. Vgl. Joseph Ratzinger: Einleitung, in: LThK.E II (1967), 515–528, bes. 502f.

[41] Marie-Dominique Chenu: *La Parole de Dieu. I*, a. a. O., 8; vgl. auch ders., *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme. Aus dem Französischen von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble mit einer werkbiographischen Skizze von André Duval. Berlin 2001 (Collection Chenu, 1), passim.

[42] Sonja Sailer-Pfister: Einführung, in: M.-Dominique Chenu: *Theologie der Arbeit*, a. a. O., 7–36, hier 24.

[43] Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, a. a. O., 444. Die weiteren Nachweise im laufenden Text beziehen sich wieder auf diesen Titel.

insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."[44] Und genau dieser Einsicht hat auch das Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute bleibend gültig Ausdruck verliehen.[45]

2. Edward Schillebeeckx

„Wir werfen nicht mit Dogmen nach Menschen, die in Not und Elend weinen. Der Einsatz des Dogmas ist der persönliche Einsatz unseres Lebens für Gott und den Mitmenschen; unser Leben selbst muß das inkarnierte Dogma sein. Unser christliches Leben ist das Dogma in der Tat seiner Ausübung selbst"[46]. Diese auf die kirchliche Praxis zielenden Zeilen charakterisieren auf gute Weise das theologische und pastorale Engagement des Dominikaners Edward Schillebeeckx. Zeit seines Lebens hat er den „Deus humanissimus"[47], den menschenfreundlichen Gott, verkündet. Dass ihn seine diesbzgl. theologische Grundüberzeugung kirchenpolitisch nicht unkritisch machte, bezeugt sein erst jüngst veröffentlichtes Konzilstagebuch.

The Council Notes of Edward Schillebeeckx. 1962–1963. Critically annotated bilingual edition, ed. by Karim Schelkens. With a Preface by Mathijs Lamberigts and an Introduction by Erik Borman. – Leuven: Peeters 2011. 77 S. (Instrumenta Theologica, 34), pb. € 28,00 ISBN: 978–90–429–2453–6

Im Rahmen seiner Tätigkeit als Berater der niederländischen Bischöfe auf dem II. Vatikanum notierte S. seine Eindrücke, Aktivitäten und Gedanken. Das Buch überliefert auch für Konzilsfachleute spannende, oftmals kaum diplomatisch verschlüsselte Einträge aus den Jahren 1962 und 1963, d.h. aus der ersten und zweiten Konzilsperiode. Der von Karim Schelkens sorgfältig edierte Text liegt im niederländischen Original und in einer englischen Übersetzung vor. Eine kurze Einführung von Erik Borgman (Univ. Tilburg, Niederlande) hilft auch weniger mit der Materie vertrauten Leserinnen und Lesern, den Schatz, den das schmale Bändchen enthält, zu heben.[48] Eine unbedingt lohnende Lektüre!

Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx wurde 1914 in Antwerpen geboren. Mithin war er Flame und nicht – wie fälschlicherweise oft angenommen – Niederländer. Als Zwanzigjähriger begann er im Ausbildungshaus der flämischen Provinz des Dominikanerordens in Gent sein Noviziat. Aus diesem Anfang entwickelte sich eine Lebensgeschichte, deren Faden eng mit den vielfältigen, oft gegenläufigen Fäden der Biographien ungezählter Frauen und Männer im Orden des Heiligen Dominikus (ca. 1170–1221) verwoben ist. Jahre später avancierte S. selbst zum Lehrer und Pädagogen. Er wurde zum verantwortlichen Ausbildungsleiter (Magister) für die Dominikanerstudenten der flämischen Ordensprovinz bestellt. Er erinnerte sich:

„Es gab damals [...] Studenten, die Arbeiterpriester werden wollten. Ich habe ihnen geantwortet: Gut, aber ich gehe als Theologe mit, um diese Praxis zu durchdenken. Wenn ich mir das nun von heute her betrachte – das war ja in den fünfziger Jahren –, dann experimentierten wir unbewußt mit einem Modell, das später in der Befreiungstheologie weiter ausgearbeitet wurde. Die Praxis geht voran. Theologie ist ein zweiter Schritt. In der Reflexion geht man dann dem nach, wie weit die Lebenspraxis vom Glauben her gesehen richtig ist. [...] Einer meiner Studenten ist übrigens auch als Dominikaner immer noch Straßenbahnfahrer. Er ist ein bißchen ein Mystiker, aber mit einer Fahrermütze auf dem Kopf."[49]

Mit den Jahren wurde für S. die Kategorie der (kritischen) Praxis immer wichtiger, denn um nicht weniger als um die Wahrheit Gottes geht es dort. In seinem Buch „Menschen. Die Geschichte von Gott" formulierte er es so: „In der Orthopraxis steht die Orthodoxie auf dem Spiel."[50]

S.' großes Thema als Gelehrter – ab 1947 dozierte er am Studienhaus der flämischen Dominikaner in Löwen, 1957 übernahm er den Lehrstuhl für Dogmatik an der Kath. Univ. im niederländischen Nijmegen – war die theologische Kategorie des in Jesus Christus geoffenbarten Heils: und zwar in seiner *Erfahrbarkeit*. In dieser Hinsicht verstehe ich „Menschen", den dritten Teil von S.' Trilogie[51], als Schlüsselwerk seiner Theologie, das in gewisser Weise an den Gedanken des Thomas von Aquin anknüpft, nach dem die Gnade die Natur nicht unterdrückt, sondern sie vervollkommnet.[52] In „Menschen" erläutert S. die doppelte Struktur der Erfahrung: „Erfahrung setzt immer voraus, daß etwas – ein Geschehen in Natur und Geschichte, eine menschliche Begegnung usw. – sich zu erfahren gibt. Andererseits setzt die Erfahrung eines Geschehens auch einen *Interpretationsrahmen* voraus, der mit bestimmt, was wir erfahren."[53] Diese Prämisse gilt auch für religiöse Erfahrungen, insofern diese „eine gleiche Struktur wie unsere anderen menschlichen Erfahrungen"[54] zeigen. Anders gesagt: „Religiöse Erfahrungen macht man an, in und mit persönlichen menschlichen Erfahrungen"[55]. Erst ihre Deutung im Horizont einer bestimmten religiösen Tradition qualifiziert die allgemeinmenschliche Erfahrung als eine bspw. jüdische oder christliche Erfahrung. Diese hermeneutische Prämisse gilt nach S. auch für die biblisch überlieferte Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Erst aus ihrem erfahrenen Umgang mit Jesus konnten sie behaupten, dass „in diesem Menschen, in seinem Leben und seiner Botschaft, in seinem Handeln und in der Art seines Sterbens, in seiner ganzen Person als Mensch, Gottes Absichten mit der Menschheit – und darin der ‚eigene Charakter' Gottes – in höchstem Maße zur Offenbarung, zum menschlichen Bewußtsein gekommen sind"[56]. Und S. folgert daraus, dass Theologie nicht anders als im Modus einer *Theologie der Erfahrung* betrieben werden kann, denn gemäß der skizzierten Glaubenserfahrung der Jünger „ist Jesus der Ort, an dem Gott auf entscheidende Weise sich *selbst* als *Heil von und für Menschen* geoffenbart hat. Christen erfahren Jesus als die höchste Offenbarungsdichte Gottes in einer ganzen Geschichte von Offenbarungserfahrungen."[57] Damit werden Geschichte und Welt selbst zu Orten der Heilsgeschichte. M. a. W.: Gott will uns Gott sein *in* unserer Menschlichkeit. Hier klingt wieder das die Theologie des Dominikanerordens grundlegend mitprägende Motiv der Inkarnation an. Zur Konsequenz hat dieser Gedanke, dass das Heil-von-Gott nicht mehr exklusiv für bestimmte Orte – Religionen oder Kirchen – reklamiert werden kann, denn die gesamte Profangeschichte steht schon unter der Führung des befreienden Gottes. Entsprechend hat S. in Anlehnung an die und zugleich in deutlicher Abgrenzung zu der klassische(n) Formel „extra ecclesiam nulla salus" formuliert: „Extra mundum nulla salus"[58]. In diesem Sinne sind Religionen und Kirchen ‚nur' Sakramente des göttlichen Heils in dieser Welt.

Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren, hg. v. Erik Borgman / Paul D. Murray / Andrés Torres Queiruga. – Ostfildern: Grünewald 2012. 116 S. (= Concilium 48 [2012], Heft 1), pb. € 12,90 ISSN: 0588–9804

Genau hier schließt das S. posthum gewidmete Themenheft der Zeitschrift *Concilium* an. Die menschliche Geschichte kann nur dann als Sakrament gedacht werden, wenn sie theologisch (im Sinne von Ch.) als *unablässige* oder *anhaltende Inkarnation* gedeutet wird.[59] Das be-

[44] *Von der Freiheit eines Theologen*. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Mainz 2005 (Collection Chenu, 3), 223.

[45] Vgl. dazu Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes"*, a. a. O., 590.

[46] Edward Schillebeeckx: *Christus – Sakrament der Gottesbegegnung*. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Mainz 1960, 214.

[47] Ders.: *Jezus, het verhaal van een levende*. Brugge – Bloemendaal 1974, 544f.; vgl. auch Philip Kennedy: *Deus Humanissimus*. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx, Freiburg i. Ue. 1993 (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 22).

[48] Erik Borgman: „Living Contact with Human Reality Gave Them This Openness: Schillebeeckx on the Second Vatican Council", in: *The Council Notes of Edward Schillebeeckx*, a. a. O., XV–XXII.

[49] Edward Schillebeeckx / Huub Oosterhuis / Piet Hoogeveen: *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch. Aus dem Niederländischen von Heinrich A. Mertens, Mainz 1984, 35f.

[50] Edward Schillebeeckx: *Menschen*. Die Geschichte von Gott. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1990, 227.

[51] Nach ders.: *Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1975; ders.: *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1977.

[52] Vgl. STh I q. 1, a. 8 ad 2.

[53] Schillebeeckx: *Menschen*, a. a. O., 38f.

[54] Ebd., 48.

[55] Ebd.

[56] Ebd., 50f.

[57] Ebd., 51.

[58] Ebd., 35.

[59] Vgl. Stephan van Erp: „Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit. Die Verheißung der Sakramentaltheologie von Schillebeeckx", in: *Die menschliche Geschichte als Sakrament*, a. a. O., 76–89.

deutet, dass Jesus mehr ist als die „Inspiration [...], die die Menschen durch alle Zeiten hindurch von ihm empfangen“[60] und dass seine Auferstehung mehr ist als die „Nachricht, dass seine Botschaft weitergetragen wird“[61]. Vielmehr ist S.' Position nach Erik Borgman genau die umgekehrte: „Die weiterbestehende inspirierende Kraft seines [d. i. Jesu] Lebens und seiner Botschaft, die die Menschen erfahren, auch wenn sie sich selbst als Nichtgläubige betrachten, weist auf Jesu weiterwirkende Gegenwart unter uns hin.“[62]

Radikal in Frage gestellt wird die theologische These vom Heil Gottes inmitten dieser Welt jedoch durch die vielfältigen Unheilserfahrungen, welche die Menschheitsgeschichte durchziehen. S. deutet das Unheil als *negative Kontrasterfahrung*.[63] Erfahrungen von Leiden, Unterdrückung, Unfreiheit und Armut sind menschliche Grunderfahrungen; sie provozieren des Menschen Einspruch gegen diese Welt, so wie sie ist. „Diese Weigerung des Menschen, sich mit einer solchen Situation abzufinden, bietet eine erhellende Perspektive. Sie enthüllt eine *Offenheit auf* eine andere Situation *hin*“[64]: Es müsste eigentlich anders sein! Gegründet ist dieser Einspruch im Gefühl der *Empörung*. Aus ihr erwächst prophetischer Protest und Widerstand gegen die Ursachen des Unheils und damit eine Basis für solidarisches Handeln. So wird die negative Kontrasterfahrung gegen das wirksam, was nicht sein soll: Unheil. Sie tut dies auf der Basis einer Hoffnung auf das, was sein soll: Heil. Gläubige Menschen deuten diese doppelte Grunderfahrung religiös.[65]

Dass S.' Thesen auf zum Teil heftigen Widerspruch stießen, ist m. E. kaum verwunderlich. V. a. die radikal bei der menschlichen Erfahrung ansetzende Hermeneutik seiner Theologie forderte eine konservative Theologenschaft heraus. Gleichfalls sah sich seine Christologie massiven dogmatischen Anfragen ausgesetzt, so u. a. im Blick auf das ‚Person'-Sein des Menschen Jesus von Nazaret. Und schließlich geriet auch S.' Ämtertheologie, die mit der Partizipation des gesamten Volkes Gottes ernst macht – eine Forderung, die heute immer noch aktuell ist! –, ins Visier der Kritiker.[66] Mehrere Verfahren der römischen Glaubenskongregation gegen S. und seine Theologie endeten jedoch ergebnislos: „Keine Verurteilung, aber auch kein ‚Freispruch'.“[67]

Am 23. Dezember 2009 verstarb Edward Schillebeeckx im hohen Alter von 95 Jahren in Nijmegen. Auf dem Friedhof des dortigen (ehemaligen) Klosters „Albertinum“ wurde er beigesetzt. Eines seiner Bücher trägt den Titel „Ich bin ein glücklicher Theologe“[68]. Das Glück, von dem S. trotz der wiederholten Verdächtigungen durch die Glaubenskongregation in Rom und übelwollender Angriffe rechtskatholischer Kreise sprechen konnte, war wohl das Herzstück seiner Berufung als Theologe und Prediger im Dominikanerorden. Das Erreichen eines solchen Glücks fällt nicht leicht. Es ist Ergebnis harter Arbeit bei der Suche nach Wahrheit, beim Ringen um rechtes Verstehen. Und es ist Konsequenz eines tiefen Glaubens. Dementsprechend beschrieb S. seine Theologie auch einmal als das „Glaubenszeugnis eines Theologen [...], der sein ganzes Leben nichts anderes getan hat, als tastend und stammelnd danach zu suchen, was Gott für Menschen bedeuten kann.“[69]

[60] Vgl. Erik Borgman: „Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie“, in: *Die menschliche Geschichte als Sakrament*, a. a. O., 5–16, hier 9.

[61] Ebd., 10.

[62] Ebd.

[63] Vgl. dazu Ulrich Engel: „Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit“, in: *Heil in Differenz*. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe, hg. v. Christian Bauer / Stephan van Erp, Münster 2004 (Kultur und Religion in Europa, 2), 149–160.

[64] Schillebeeckx: *Menschen*, a. a. O., 28.

[65] Zur Zukunftsfähigkeit der Theologie Schillebeckx' vgl. *Edward Schillebeeckx*. Impulse für Theologien des 21. Jahrhunderts / Impetus for Theologies in the 21st Century, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Angel F. Méndez Montoya, Ostfildern 2012.

[66] V. a. in Bezug auf Edward Schillebeeckx: *Das kirchliche Amt*. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1981.

[67] Ad Willems, „Edward Schillebeeckx O.P. Moderner Theologe in thomistischer Tradition“, in: *Offene Kirche* 35,4 (2004), 3–11, hier 10. Zum „Fall Schillebeeckx“ insges. vgl. *The Schillebeeckx Case*. Official Exchange of letters and documents in the investigations of Fr. Edward Schillebeeckx, O.P. by the Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. 1976–1980, hg. v. Ted Schoof. New York 1984.

[68] Edward Schillebeeckx: *Sono un teologo felice*, Bologna 1993.

[69] Ders.: *Menschen*, a. a. O., 38f.

Eine ganze Reihe von jüngeren Publikationen befasst sich mit der Theologie des flämischen Dominikaners. Verbindungen zur Schule von Le Saulchoir sind unschwer auszumachen. V. a. hinsichtlich einer (typisch dominikanischen) Priorisierung der Inkarnationstheologie ist eine Linie zu seinem Lehrer Marie-Dominique Chenu deutlich zu erkennen. Im Rahmen seines hermeneutisch operierenden Denkens ist für S. der Begriff der *Erfahrung* zum zentralen Schlüsselwort seiner Theologie geworden. Mit diesem wiederum ist eine markante Verbindung zur Pastoralkonstitution des II. Vatikanums gegeben, benennt doch *Gaudium et spes* zum Auftakt des zweiten Kap.s die menschliche Erfahrung ausdrücklich – neben dem Licht des Evangeliums – als zweite Quelle der theologischen Erkenntnis. Aus diesem Grund gebührt der Erfahrung der Menschen höchste theologale Aufmerksamkeit: „Nachdem das Konzil die Würde der menschlichen Person und die Erfüllung der individuellen und gesellschaftlichen Aufgabe dieser Person kraft ihrer Berufung in der ganzen Welt dargelegt hat, lenkt das Konzil nun im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung die Aufmerksamkeit aller auf bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit hin, welche die Menschheit in hohem Maß bedrängen.“ (GS 46) Zwei Dissertationen aus jüngerer Zeit fokussieren in besonderer Weise auf den S.schen Erfahrungsbegriff.

Chanton, Jean-Marc: **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch**. Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx. – Solothurn: Verlag erfahrend 2011. 378 S., pb. € 55,00 ISBN: 978–3–03–303010–7

Die erste stammt aus der Feder des Schweizer Theologen Jean-Marc Chanton. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theol. Fak. der Univ. Luzern promoviert. Sein leitendes Interesse zielt auf die „theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits“ (12) – und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) *anthropologisch* gewendet, *geschichtlich* situiert (Gesprächspartner ist hier Marie-Dominique Chenu), *dialogisch* strukturiert und *alteritäts*offen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als „kommunikativ begründete Katholizität“ (341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde „von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen“ (344) und somit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Schwarz-Boenneke, Bernadette: **Erfahren in Widerfahren und Benennen**. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx. – Berlin: Lit 2009. 344 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 48), kt € 39,90 ISBN: 978–3–8258–0133–5

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz stillgestellt werden muss, macht die heute in Bad Homburg tätige Theologin Bernadette Schwarz-Boenneke in ihrer an der Univ. München abgeschlossenen Diss. deutlich. Denn S. gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt. Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der Korrelation von Widerfahren und Benennen – und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem S. „die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt“ (299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) v. a. das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn „Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums.“ (303)

Jansen, Franz Wilhelm: **Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen**. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie. – Münster: Lit 2004. 231 S. (Forum Theologie und Psychologie, 8), kt € 24,90 ISBN: 3–8258–7690–X

Franz Wilhelm Jansen macht in seiner an der Univ. Nijmegen eingereichten Diss. – deren *Defensio* Edward Schillebeeckx selbst noch

beiwohnen konnte – v.a. auf die befreiende Kraft der theologischen Kategorie der Erfahrung aufmerksam. Ganz im Sinne Chenus umschreibt J. im Titel seiner Arbeit die bei S. leitende theologische Kategorie der Inkarnation mit den zwei über Kreuz aufeinander bezogenen Formeln „Menschlichkeit Gottes" und „Göttlichkeit des Menschen". Damit wird der Erfahrungsbegriff – ähnlich wie in *Gaudium et spes* – an seinem Gegenbegriff, dem der Offenbarung, erst wirklich geschärft.

Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology, ed. by Lieven Boeve / Frederiek Depoortere / Stephan van Erp. – London / New York: T & T Clark International 2010. 297 S., geb. £ 65,00 ISBN: 978–0–567–18160–2 / 978–0–567–47138–3

Der von den drei in Leuven (Lieven Boeve und Frederiek Depoortere) bzw. Nijmegen (Stephan van Erp) tätigen Systematikern verantwortete, durchgehend englischsprachige Sammelband schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk S.' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich v.a. in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von *Jürgen Manemann* (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), *Kathleen McManus* (University of Portland, USA) und *Mary Catherine Hilkert* OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches – v.a. *Hans-Joachim Sander* und *Erik Borgman* – macht aber auch deutlich, dass die Theologie S.' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie „precarious flexibility" (163), „discontinuity" (248), „relationality" (270) und „transformationality" (271).

Barwasser, Carsten: **Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung**. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP. – Berlin: Lit 2010. 472 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 47), kt € 44,90 ISBN: 978–3–8258–1564–6

Carsten Barwasser, Prof. für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Pontificia Univ. San Tommaso d'Aquino (Angelicum) in Rom, rekonstruiert in seiner an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster entstandenen Diss. den fundamentaltheologischen Ansatz von S. unter dem Aspekt einer Theologie der Kultur. In den ersten beiden Kap.n der Arbeit zeichnet B. S.' Entwicklung von einer transzendentalen Analyse der menschlichen Existenz zu einer praktischen Hermeneutik der Glaubenserfahrung nach. Die Darstellung im ersten Hauptteil („Kulturanthropologie und transzendentale Anthropologie": 24–186) kreist u.a. um die Frage nach einem für die theologische Reflexion angemessenen Kulturbegriff. B. entscheidet sich für den von Dieter Henrich in die Diskussion gebrachten Zusammenhang von Philosophie und Kultur. Insofern es der Philosophie um „Orientierung an den Grenzen des Erkennbaren"[70] zu tun ist und sie aufgrund dieser ihrer orientierenden Funktion als „Lebenskunst" (31) verstanden werden kann, bedarf sie auch der Kultur – und zwar nicht bloß als methodischer Voraussetzung und äußeren Rahmens, sondern als anthropologischer Grundsituierung, insofern Kultur Inhalte hervorbringt, die dem Menschen „ein reflektierendes Verhältnis zum sich reproduzierenden Lebensvollzug ermöglichen"[71]. Offen ist dieser von B. in Anschlag gebrachte Kulturbegriff Henrichs für „die Frage des Menschen nach sich selbst in den Religionen" (33). Die Philosophie erlangt so den Status einer „theoretischen Grundlage, auf der sich eine theologische Bestimmung der Kultur messen lassen muss, wenn diese innerhalb eines konkreten kulturellen Kontextes die Antwort des Glaubens rational zu verantworten hat" (ebd.). Damit sind die philosophischen und systematisch-theologischen Koordinaten seiner Interpretation des theologischen Ansatzes S.' markiert, insofern für B. „eine kulturtheologische Verantwortung des Glaubens [...] nur auf der Basis der Frage des Menschen nach seiner Subjektivität und Freiheit geleistet werden kann" (ebd.). S. selbst trat 1945 mit einer Artikelserie zur Kulturtheologie an die Öffentlichkeit[72] (vgl. dazu auch 75–86). Das war für den Bereich der kath. Theologie ein Novum.[73] Als Ort für die Publikation wählte S. die von den flämischen Dominikanern hg. Zeitschrift *Kultuurleven*. Sein Ziel war, die „Relevanz" (37) von theologischen Aussagen für die je gegenwärtige Kultur zu erweisen, ist doch das Verhältnis zwischen Glauben und Kultur in der Moderne grundlegend problematisch und damit hinsichtlich jeder potentiellen Interaktion begründungspflichtig geworden. Die für die Moderne maßgebliche „Autonomie des Menschen und der Welt [sucht S. dabei] aus der Schöpfung selbst herzuleiten." (99)

Halstrup, Maximilian: **Faktizität und Gott**. Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx. – Münster: MV Verlag 2012. 730 S. (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, II/1), pb. € 33,00 ISBN: 978–3–8405–0075–6

Maximilian Halstrup vertieft in seiner ebenfalls an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster eingereichten und von Harald Wagner begleiteten Diss. den oben erwähnten schöpfungstheologischen Aspekt im Werk S.'. Als zentral und damit wieder in Anknüpfung an die Schule von Le Saulchoir analysiert H. die bei S. durchgängig anzutreffende Anerkenntnis autonomen, endlichen Daseins, die Anerkenntnis der Faktizität als Ausgangspunkt des Denkens und die entsprechende theologische Analyse. An anderer Stelle beschreibt er den Zusammenhang zwischen Schöpfungstheologie und Faktizität so:

> „In einer Randbemerkung seiner frühen Löwener Vorlesung vermerkt Schillebeeckx handschriftlich: ‚Faktizität: Teilhabe ? Teilnahme'. Der Partizipationsgedanke ist hier von Schillebeeckx an menschliche Lebensrealität in einem thomistischen Interpretationsrahmen gegründet. Schillebeeckx ersetzt den wertneutralen Faktizitätsbegriff durch einen schöpfungstheologisch gefärbten Faktizitätsbegriff."[74]

Entsprechend heißt es bei S.:

> „Gottes innerliche, subsistente Freiheit und Selbstgenügsamkeit wird die ultimative Begründung der geschöpflichen Kontingenz und Faktizität. Und anders herum: aus der radikalen Faktizität der Geschöpfe können wir, metaphysisch, aufsteigen zu der Bestätigung von Gottes Selbstgenügsamkeit und Freiheit bei der Schöpfung."[75]

Von dieser schöpfungstheologischen Basis aus rekonstruiert H. in seiner Diss. Faktizität als theologische Interpretationskategorie für den Dialog mit der Welt in kulturtheologischer und dialogischer Absicht.

Barwasser wiederum skizziert den theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Weltzugewandtheit der S.'schen Theologie u.a. im Blick auf Le Saulchoir, speziell Chenu und die Konflikte um die *Nouvelle théologie*.[76] Von Ch. ist eine Linie zu Dominik de Petter OP in Leuven zu ziehen, insofern S. die Methodik seines kulturtheologischen Ansatzes „zum einen auf der philosophischen Ebene bei seinem Lehrer Dominik de Petter und zum anderen, im Hinblick auf die Theologie und darin einen erneuerten Zugang zum genuinen und kontextuellen Denken des Thomas von Aquin, bei Marie-Dominique Chenu" (60) findet: „bestes Beispiel" (71) dafür ist nach B. S.' Doktorarbeit „De sacramentele Heilseconomie"[77], in der er „mit Hilfe einer historisch-kontextuell interpretierten Theologie des Thomas von Aquin auf der einen und der Analyse des Sakramentenbegriffs bei den Kirchenvätern und der Rezeption eines existenzphilosophisch formulierten Symbolbegriffs auf der anderen Seite zu einer Neuformulierung der Sakramententheologie kommt" (ebd.).

Von der Frage nach dem Menschen als Grundfrage der Kulturtheologie (vgl. 103) gelangt B. zu Karl Rahners Begriff der „anthropologischen Wende" und dessen Ansatz einer transzendentalen Anthro-

[70] Dieter Henrich: *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Frankfurt a. M. 2006, 39.

[71] Ebd., 25.

[72] Vgl. Edward Schillebeeckx: "Christelijke situatie", in: *Kultuurleven* 12 (1945), 82–95, 229–242, 585–611.

[73] Selbst die 3. Auflage des LThK weist keinen eigenständigen Eintrag zum Themenfeld „Kulturtheologie" resp. „Theologie der Kultur" auf.

[74] Maximilian Halstrup: „Theologie 2.0! Faktizität und Selbstrealisierung als Basiskategorien einer lebensweltlich verpflichteten Hermeneutik des Glaubens", in: Eggensperger / Engel / Méndez Montoya (Hg./Eds.), *Edward Schillebeeckx*, a. a. O., 192–210, hier 202 mit Rekurs auf S.' Vorlesung „De Deo Creante II" ca. 1949 in Leuven.

[75] Edward Schillebeeckx: *Vorlesung Leuven „De Deo Creante II"*, zit. nach Halstrup: *Theologie 2.0!*, a. a. O., 202, Anm. 26: „Gods innerlijke, subsistente vrijheid en zelfgenoegzaamheid wordt de ultieme begronding van de schepsellijke contingentie en facticiteit. En andersom: uit de radicale facticiteit van de schepselen kunnen we, metaphysisch, opklimmen tot de bevestiging van Gods zelfgenoegzaamheid en vrijheid bij de schepping."

[76] Vgl. Barwasser: *Theologie der Kultur*, a.a.O., 41–45, 65–71. Die weiteren Nachweise im laufenden Text beziehen sich wieder auf diesen Titel.

[77] Edward Schillebeeckx: *De sacramentele heilseconomie:* Theologische bezinning op S. Thomas' sacramenten-leer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek, Bilthoven 1952.

pologie als Frage nach dem Subjekt des Glaubens.[78] In diesem Zusammenhang kommt auch dem Moment der *Erfahrung* Bedeutung zu – allerdings noch im Rahmen dessen, was bei Rahner (und anderen) *transzendentale Erfahrung* genannt wird.[79] Im Zuge der Weiterentwicklung der S.'schen Theologie erhält die „Welt als Ort der Begegnung mit Gott" (144) mehr und mehr Gewicht. In diesen Rahmen gehören auch seine Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Säkularisierungsphänomenen (vgl. 169–174). Interessant ist, wie B. der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums eine „kulturtheologische Bedeutung" (181) zuerkennt:

„Gott und Welt sind […] keine Konkurrenten und Schillebeeckx betont mit Bezug auf die Konstitution und deren Bestätigung der Autonomie der Schöpfung, des Eigenwerts des Menschlichen, dass es keinen Gegensatz gibt zwischen dem Reich Gottes und der Sorge des Menschen in der Welt um die Verbesserung der Lebensbedingungen. Damit kann sich Schillebeeckx auch in diesem, für ihn und seinen kulturtheoretischen Ansatz wesentlichen Aspekt, auf das Konzil berufen." (184)

Die sog. theologische Wende im Ansatz S.' (B. diskutiert die Frage nach der Berechtigung, einen solch markanten Einschnitt im Werk des Dominikaners anzusetzen, mit tendenziell positiver Antwort: 187–195) führt den flämischen Theologen zu einer Neuausrichtung seines Denkens im Rahmen einer hermeneutischen Theologie, die sich im Spannungsfeld zwischen Offenbarung und Erfahrung verortet. Diese behandelt B. in seinem zweiten Hauptteil („Hermeneutik und Erfahrung – Die Praxis des Glaubens als Ort der Glaubensverantwortung"; 187–358). Die negative Kontrasterfahrung als „hermeneutische Grundkategorie" (301) wird in diesem Rahmen zum Maßstab der Relevanz des Glaubens. Diese implizite Sinnerfahrung deutet B. als transzendentale Erfahrung, insofern für ihn „eine Kontrasterfahrung, wie Schillebeeckx sie beschreibt, […] ohne diese ‚Transzendentalität' menschlicher Subjektivität, die auf die Bedingungen der eigenen Existenz noch einmal zu reflektieren vermag, nicht zu denken ist. Die Fähigkeit aber, die Bedingungen der eigenen Existenz zu reflektieren und in einem Akt der Distanzierung auch zu überschreiten, ist das formal unbedingte Moment menschlicher Freiheit." (305) Mit dieser an Thomas Pröpper (Univ. Münster) anschließenden These plädiert B. für eine theologische Vertiefung des S.'schen Ansatzes einer Kulturtheologie durch einen transzendental-philosophisch ausgewiesenen Freiheits- und Subjektbegriff. Nur so ist seiner Überzeugung nach zu Beginn des 21. Jh.s die christliche Gottesrede intellektuell noch zu verantworten, und das in zweifacher Hinsicht: als „theoretische[r] Aufweis der Denkbarkeit der Existenz Gottes" (433) und als „Erweis der Relevanz der Gottesrede für die Erfahrung heute lebender Menschen" (ebd.). Abschließend versucht B., das von den Kontingenz- und negativen Kontrasterfahrungen her entwickelte theologische Projekt S.' unter den Bedingungen einer postsäkularen Gesellschaft fortzuschreiben. Ob allerdings die erstphilosophische Begründung die Reflexion befreiender Glaubenspraktiken – und nichts anderes ist die Theologie des Flamen – wirklich für postmoderne Pluriformitätserfahrungen anschlussfähig machen kann, bleibt offen, d.h. diskussionswürdig. Andere, m. E. gut begründete Ansätze stehen dagegen.[80] Das die Diss. abschließende Kap. vermag die Frage, alleine schon ob seines begrenzten Umfangs (433–451), nicht mehr zu klären. Exakt hier ist allerdings der Anknüpfungspunkt markiert, an dem ein nächstes Forschungsprojekt ansetzen könnte, das im Sinne von Saskia Wendel (Univ. Köln) einen konstruktiven (und längst überfälligen) Diskurs zwischen einem erstphilosophischen Ansatz der Glaubensverantwortung und den verschiedenen Gestalten praktischer, politisch-befreiender Fundamentaltheologie in Praxis setzen würde.[81]

[78] Vgl. u.a. Karl Rahner: „Theologie und Anthropologie", in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, 43–65.

[79] Vgl. Bernd Irlenborn: „Was ist eine ‚Transzendentale Erfahrung'? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler", in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), 491–510.

[80] Vgl. z.B. Erik Borgman: „Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx", in: *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994), 335–360; *Ons rakelings nabij.* Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, hg. v. Manuela Kalsky et al., Nijmegen/Zoetermeer 2005; Ton Zondervaan: „Jongeren en religie in de netwerksamenleving. De betekenis van Schillebeeckx's ‚negatieve ecclesiologie'", in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 61 (2005), 193–205.

[81] Vgl. Saskia Wendel: „Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu", in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 9 (2005), 148–160, bes. 160.

Exegese / Bibelwissenschaft

The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, hg. v. Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. 180 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 16), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-447-06470-5

Der vorliegende Band beabsichtigt nicht, das weite Feld von antiken Alteritätskonstrukten umfassend abzudecken. Er dokumentiert vielmehr in ausgearbeiteter Form neun Vorträge, die in der Sektion „Legal Distinctions Regarding Foreigners" auf dem International Meeting der Society of Biblical Literature in Rom 2009 gehalten worden sind. Entsprechend finden sich in dem Band rechtsgeschichtliche mit literargeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Interessen zusammen. Auch wenn der Band keine eigene thematische Einleitung oder Zusammenfassung enthält, ist er für die Dokumentation der Forschungsdiskussion von großem Wert. Er umfasst neben den neun Aufsätzen ein Stellen- und ein Autorenregister. Wie in einem Sammelband nicht anders zu erwarten, bleiben Ansätze und Ergebnisse der Einzelbeiträge (wie leider auch das Englisch der Nicht-Muttersprachler) von sehr unterschiedlicher Qualität. Es gibt daher auch nicht *ein* Ergebnis des Bandes, der eher der Dokumentation und Aufarbeitung der Forschungsfragen als einer Gesamtdarstellung dienen soll.

Für einen Einstieg in die Thematik eignen sich am ehesten die Beiträge von Olyan, Achenbach und Albertz. *Saul Olyan* gibt mit einem sehr lesenswerten Beitrag („Stigmatizing Associations: The Alien, Things Alien, and Practices Associated with Aliens in Biblical Classification Schemas") einen systematisierenden Überblick zur Stigmatisierung Fremder in biblischen Texten. Die insgesamt acht Bereiche umfassen ein breites Spektrum von Abwertungen: „Such vilification is often accomplished through association with stigmatizing actions, characteristics or phenomena such as abomination; illegitimate profanation of holiness (including sacrilege); sin, transgression, and evil acts other than profanation and sacrilege; pollution (both 'moral' and 'ritual'); the ban or proscription; deceit and manipulation; separation and mixing; dysfunction; or some combination thereof." (17) O. ordnet die Kategorien auch in diachronen Überlegungen literar- und sozialgeschichtlich ein: Ein genereller Ausschluss Fremder aus der Gemeinschaft sei erst ab dem 5. Jh. v. Chr. zu finden. Die Abgrenzungstendenzen, die sich besonders in Esra/Nehemia zeigen ließen, würden zwar demarkative Linien aus dem Heiligkeitsgesetz aufnehmen, doch würden diese erst in Esra/Nehemia separativ umgesetzt.

Reinhard Achenbach geht in seiner Untersuchung zu „*gêr – nâkhrî – tôshav – zâr.* Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch" die diachrone Entwicklung der Konzeptualisierungen anhand der Fremdenbezeichnungen in Rechtstexten durch. Zur Orientierung bietet er zu jedem der Termini detaillierte Tabellen mit literar- und sozialgeschichtlichen Zuweisungen in sechs Abschnitten: Vorexilisch, deuteronomisch, deuteronomistisch, nachexilisch (5. Jh.), Heiligkeitsgesetz und nachexilische Erweiterungen (4. Jh.). Das detaillierte Gesamtbild kann hier nur in Ansätzen wiedergegeben werden: A. beginnt mit dem Hinweis auf die fehlende Kultteilnehmerliste in den Pesach-Mazzot-Festbestimmungen in Dtn 16 und folgt anschließend der redaktionsgeschichtlichen Entwicklung der Belange der *gerîm* im dtn Gesetz. Weichenstellend sind die nachexilische Ergänzung der Fremden in Dtn 1,16b, das nachdtr Qahal-Gesetz in Dtn 23,8–9 und schließlich die nachdtr Ergänzung des Fremden in Dtn 29,10–13*. So kommt A. zu der entwicklungsgeschichtlichen These: „Consequently, since that time (presumably after Nehemiah, during the second half of the 5th century B.C.E.), *gerîm* could take part in the sacrificial cult of Israel! I suppose that it was the time of the first redaction of the Pentateuchal material in a Hexateuch-Redaction, binding together the non-priestly traditions in Gen–Num* on the basis of Pg with the Dtr composition of Deut–Josh." (36) Die Öffnung geht darüber noch hinaus, wenn spätnachexilisch im Tempelweihgebet Salomos damit gerechnet wird, dass auch Fremde im Tempel beten. In der Tora hat diese Öffnung im Kontext des Heiligkeitsgesetzes und in der damit verbundenen Weiterentwicklung priesterlicher Gesetzgebung ihren Platz gefunden (vgl. Lev 22,18–22; Num 15,15–16). Dort wird die kultische Gleichberechtigung von Einheimischen und Fremden propagiert. Zu dieser Position der Öffnung stelle Ez 44,5–15 die zentrale *zadokidische* Opposition dar. Die Pentateuchredaktion schließlich schafft mit Ex 12,19.48–49 den Integrationskompromiss: Teilnahme nur unter der Voraussetzung der Beschneidung. Dies wird auch in Lev 17,15; 18,26; 24,16.22 nachgetragen. Da die Pentateuchredaktion die vorgegebene soziale Fürsorge übernimmt, entsteht ein Gesamtbild, das ausgesprochen integrativ für den residenten Fremden ist und in die völlige Gleichbehandlung in Lev 24,22 mündet. Entscheidender als die Zuweisung im Einzelnen ist

der Versuch, eine Gesamtentwicklung literar-, sozial- und religionsgeschichtlich zu plausibilisieren. Dieses Anliegen verfolgt auch der Beitrag von *Rainer Albertz* „From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers". Sein Ausgangspunkt ist die Spannung zwischen der nichtpriesterlichen und der priesterlichen Literatur in Bezug auf den Fremden. Während die *gerîm* im Bundesbuch und Dtn mittellose und schutzbedürftige Personen sind, scheinen sie im Heiligkeitsgesetz in das Gemeinwesen und den Kult einbezogene Subjekte zu sein. A. argumentiert zunächst gegen die 1896 aufgestellte These von Alfred Bertolet, dass sich darin ein Kategorienwechsel von einer sozialen (*persona misera*) zu einer religiösen Kategorie (προσήλυτος) zeige. Sozialgeschichtlich zeige sich im Bundesbuch das Bemühen um soziale Integration, was A. mit der These verbindet, es könnte sich um Flüchtlinge aus dem untergegangenen Nordstaat Israel gehandelt haben. Die Theologen des Dtn versuchten neben die soziale Integration die religiöse zu stellen. Sie reagierten damit nach A. auf eine Verschlechterung der sozialen Situation verarmter Fremder. Für die Entwicklung der priesterlichen Literatur geht A. von seinem eigenen komplexen Modell mit insgesamt fünf Stufen aus, das von einer priesterlichen Bearbeitung von Gen-Lev bis zu Ergänzungen in Numeri in persischer Zeit reicht. Auch wenn die Entscheidungen A.s in der Tendenz in eine konsensfähige Richtung gehen, hat das zugrundeliegende Modell, das mehrere Fäden der jüngeren P-Diskussion zusammenzuführen versucht, den Rez. noch nicht überzeugt. Der *gêr* habe jedenfalls in persischer Zeit an sozialem Status gewonnen und die soziale Abhängigkeit werde eher mit den Termini *tôshav* „Beisasse" und *śĕkîr* „Lohnarbeiter" ausgedrückt. Der *gêr* des Heiligkeitsgesetzes habe daher mit den Flüchtlingen des Bundesbuches nichts mehr gemein. In den Bestimmungen bei H gehe es um die Identitätswahrung Israels gegenüber den multikulturellen und polytheistischen Minderheiten in der persischen Provinz. Num 9,1–14 oder die Integration des Fremden in Num 15 seien demgegenüber deutlich später. Nirgendwo im Pentateuch – so die Schlussfolgerung von A. – habe sich ein separatives Konzept durchsetzen können. Die Fremden seien zwar keine Proselyten, doch angesichts von Ex 12,48, Num 15,19 und Dtn 31,12 „it was easily possible to develop the concept of proselytes, who converted to Judaism on this basis" (67).

Zwei weitere Aufsätze beschäftigen sich mit der Interpretation des Abrahambundes und der Integration Ismaels in den Bund. *Thomas Naumann* bekräftigt in seinem Beitrag „The Common Basis of the Covenant and the Distinction between Isaac and Ishmael in Gen 17. The Case of Ishmael and the Non-Israelite-Descendants of Abraham in the Priestly Source" die Sicht, dass der Bund auch Ismael als Same Abrahams gleichermaßen gilt und dass die Priesterschrift dadurch ihr Konzept universalen Heils unterstreicht. Auch für *Jakob Wöhrle* ergibt sich, dass Ismael und seine Nachkommen über die Beschneidung in den Bund eingeschlossen sind. Seine Argumentation in dem „The Integrative Function of the Law of Circumcision" betitelten Beitrag hat eine andere Stoßrichtung und kommt auch zu anderen diachronen Akzentsetzungen als Naumann. Die Praxis der Beschneidung sei gegen Ruwe nicht als Symbol transkultureller Austauschprozesse zu interpretieren, sondern durch das paradoxale Zusammenspiel von Demarkation und Inklusion charakterisiert: „Circumcision also fulfills an integrative function. The law of circumcision gives a minimal requirement for the integration into the ethnic and cultic community of Israel." (80) Redaktionskritisch sieht er die Überarbeitungen in Gen 17,9–14 und 17,23–27 in einem nachpriestergrundschriftlichen Zusammenhang mit Ex 12,43–49, der das Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26 bereits voraussetzt.

Christophe Nihan („Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation") legt eine neue Untersuchung der *gêr-* und *tôshav-* („Fremdling" und „Beisasse") Stellen in H vor. H ist dabei als ein komplexes und relativ spätes Stadium der Rechtsentwicklung in der Perserzeit verstanden, das sich im Heiligkeitsgesetz und darauf bezogenen Stellen im Pentateuch niederschlägt und das P^G ebenso wie die übrigen Gesetzessammlungen (Bundesbuch, Dtn, Privilegrecht) voraussetzt, ergänzt, kommentiert und in bestimmten Aspekten revidiert. Am signifikantesten erscheint die Veränderung in H, dass der „Fremdling" eine gewisse wirtschaftliche und soziale Eigenständigkeit aufweist, da er z.B. an Festen teilnimmt und Opfer darbringt. Wie auch Rainer Albertz setzt sich N. ablehnend mit der These auseinander, es handele sich in den späten Texten um Proselyten und nicht mehr um residente Fremde. Eine völlige kultische Integration finde nicht statt. Ex 12,48f zeige, dass selbst der beschnittene Fremde in der Gemeinde (*ʿedāh*) noch unterschieden bleibe. Landbesitz bleibe Israeliten vorbehalten. Auch falle unmittelbar auf, dass der Fremde generell nicht in die Aufforderung, „heilig zu sein", eingeschlossen sei. Da er auch nicht zu den Adressaten des Gesetzes gerechnet werde, handele es sich nicht um eine völlige Integration in die Gemeinde. Der Begriff bezeichne in H also Fremde, die *einige, aber nicht alle* kultischen und rituellen Vorschriften *im Land* einzuhalten bereit seien. Der Fremde in H werde etwa in Lev 17,8f; 22,18f; 25,47–54; Num 15,14–16 auch als eigenverantwortlich handelnder wirtschaftlicher Faktor wahrgenommen. Unscharf werde die Kategorie dann, wenn der Terminus גר auch den unbeschäftigten Fremden bezeichnet, der von der Gunst der Landeigner abhängig ist. N. führt das weniger überzeugend darauf zurück, dass H kein alternativer Terminus zur Verfügung gestanden hätte. Zudem versucht er diese Fälle auf Lev 19,10 und 23,22 zu begrenzen und andere Stellen in H, in denen der Fremde in die Nähe der deuteronomischen *personae miserae* rückt (wie z.B. Lev 19,18.33), davon zu unterscheiden.

Der Beitrag von *Bruce Wells* „The Quasi-Alien in Lev 25", der die Frage behandelt, wie weit das Zinsverbot im Heiligkeitsgesetz reicht, hat zunächst nur indirekt mit der Fremdenproblematik zu tun. Die umfassende Auslegung von Lev 25,25–55 (bes. VV. 35–38) stellt die These auf, dass es mit einem weitreichenden Zinsverbot nicht weit her ist, wenn man die Bestimmung im Sinne eines Nutzungspfands („antichretic pledge") verstehe. Das Gesetz verhindere allerhöchstens eine ungebührliche Ausnutzung des Schuldners durch Wucherzins, sei aber keinesfalls als Sozialleistung an den Schuldner zu interpretieren.

In dem abschließenden Aufsatz „'Their Burnt Offerings and their Sacrifices will be Accepted on my Altar' (Isa 56:7). Gentile Yhwh-Worshipers and their Participation in the Cult of Israel" wirft *Volker Haarmann* die Frage auf, wie die Opfer von Nicht-Israeliten einzuordnen sind. Aus Lev 22,25, der Stelle, die häufig für den Zutritt von Nicht-Israeliten zum Tempel angeführt wird, sei *nicht* herauszulesen, dass Nicht-Israeliten im Jerusalemer Tempelkult eine besondere Rolle gespielt hätten. H. bekräftigt seine Ansicht, dass weder Naaman noch die Seeleute in der Jonaerzählung als Proselyten aufzufassen seien. Es gehe um YHWH-Verehrer *in* den Völkern, die es aufgrund einer universalistischen und monotheistischen Perspektive auch geben müsse. Die Opfer würden in der Ferne, nicht in Jerusalem stattfinden. „Gentiles did *not* have to be incorporated in the worship of Yhwh." (167)

Der wichtige Band wird durch einen altorientalistischen Beitrag von *Susanne Paulus* ergänzt („Foreigners under Foreign Rulers. The Case of Kassite Babylonia [2nd half of the 2nd millennium BC]"), der zwei Gruppen von Fremden in kassitischen Vertragsdokumenten herausarbeitet. Er kann all jenen empfohlen werden, die sich für die Stellung von Fremden im nachexilischen Israel interessieren und in die damit verbundenen rechts-, religions-, und literargeschichtlichen Aspekte eingeführt werden wollen. Dass sie sich dabei zum Teil auf komplexe diachrone Fragestellungen einlassen müssen, sei nicht verschwiegen, sondern – auch wenn man nicht mit jeder Einzelentscheidung mitgehen wird – im Gegenteil besonders unterstrichen. Gerade die Entwicklung im rechtlichen Umgang mit Fremdem und Fremden ist als wichtiger literargeschichtlicher Indikator eines Zusammenhangs von Sozial- und Literaturgeschichte von Bedeutung. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die erkennbaren Konsenslinien in einem systematisierenden Beitrag noch einmal zusammengefasst worden wären. Vielleicht hätte man sich im Vorfeld auch über die Verwendung der Kategorien (etwa des interdependenten Begriffspaares Inklusion-Exklusion) verständigen können. Doch auch wenn es so nicht immer leicht ist, die differenzierte Diskussion in den Einzelaspekten einzuordnen, ist ein empfehlenswerter Beitrag zu einer wichtigen alttestamentlichen Diskussion entstanden.

Bochum Christian Frevel

Birnbaum, Elisabeth / **Schwienhorst-Schönberger**, Ludger: **Das Buch Kohelet**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 318 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 14/2), pb. € 27,90 ISBN: 978–3–460–07142–1

Nach seiner 1994 erschienenen, viel beachteten Habil.schrift über Kohelet („Nicht im Menschen gründet das Glück") hat Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004 in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar" einen ausführlichen wissenschaftlichen Kohelet-Kommentar veröffentlicht, der 2011 in zweiter Auflage erschienen ist und rund 570 S. umfasst. Ebenfalls 2004 erschien in dem Band „Stuttgarter Altes Testament" (hg. v. Erich Zenger) eine mit der Einheitsübersetzung verbundene 20-seitige Kurzauslegung Kohelets von S. Mit dem vorliegenden, gemeinsam mit Elisabeth Birnbaum verfassten Band ist nun auch eine relativ umfangreiche allgemeinverständliche Version von S.s Kohelet-Auslegung erhältlich. Sie folgt nach Auskunft des Vorworts weitgehend der Linie des großen Kommentars. „Darüber hinaus fanden vor allem im Kapitel über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte neuere Erkenntnisse Eingang." (10)

Dem Profil der Reihe entsprechend ist dieser Kommentar sowohl wissenschaftlich fundiert als auch für Laien verständlich. Eine ausführliche Einleitung vermittelt der Leserschaft das nötige Hintergrundwissen für die Lektüre des recht anspruchsvollen biblischen Textes. Die fortlaufende, an einigen Stellen durch Exkurse ergänzte Kommentierung dürfte bei der angezielten Leserschaft kaum Fragen offen lassen, sie aber zugleich zum weiteren Nachdenken über die vom biblischen Text aufgeworfenen Fragen anregen. Letzteres gilt besonders für den Anhang zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, der eine Fülle interessanter Beispiele enthält (deren Sortierung und Deutung allerdings nicht immer ganz nachvollziehbar ist).

Interessierte Laien erhalten mit diesem Band eine solide Lektürehilfe, die ihnen nicht nur ein tieferes Verständnis des Koheletbuchs vermittelt, sondern auch zahlreiche Hinweise und Anregungen für eine theologische Reflexion und Urteilsbildung über die teilweise doch recht provokativen Ansichten und Einsichten dieser biblischen Schrift gibt. Hilfreich sind dafür auch die Literaturhinweise am Ende des Bandes.

Leider stellen B. und S. der Leserschaft keine eigene Übersetzung des Koheletbuchs zur Verfügung, sondern verweisen, den Vorgaben der Reihe entsprechend, auf die Einheitsübersetzung. Das ist speziell

bei diesem Text zu bedauern, dessen Wiedergabe in der Einheitsübersetzung weit weniger urtextnah ist als die der meisten anderen atl. Schriften.

B. und S. präsentieren ihrer Leserschaft nicht einfach die Ergebnisse ihrer Forschungen zum Koheletbuch, sondern lassen sie, soweit das ohne Heranziehung der originalsprachlichen Texte möglich ist, immer wieder auch an der exegetischen Erkenntnisfindung teilhaben. Bei einem so anspruchsvollen Text wie dem Koheletbuch stellt sich jedoch immer wieder rasch die Frage nach der philologischen Begründung verschiedener Verständnismöglichkeiten, die der vorliegende Kommentar naturgemäß nicht mehr beantworten kann.

Aber auch wer nur die Einheitsübersetzung vor Augen hat, wird die Deutungen von B. und S. nicht immer nachvollziehen können. So leuchtet z. B. ihre (an die antike Rhetorik angelehnte) Gliederung des gesamten Buches in die vier Hauptteile Darlegung (propositio: 1,3–3,15), Entfaltung (explicatio: 3,16–6,9), Verteidigung (refutatio: 6,10–8,17) und Anwendung (applicatio: 9,1–12,7) noch weniger ein als die Gliederung in der Einheitsübersetzung. Sie ignoriert die kaum übersehbare Ringkomposition in 1,3–3,9 (1,3/4–11 – 1,12–2,26 – 3,1–8/9) und reißt die ähnlich eingeleiteten und thematisch zusammenhängenden Abschnitte 3,10ff.16ff; 4,1ff.4ff.7ff auseinander. Auch inhaltlich erscheint die Charakterisierung der größeren Einheiten als Teile einer antiken Rede ein wenig gesucht. (Warum wird z. B. die „Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis" in 3,16–6,9 als „Entfaltung" qualifiziert, die „Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen" in 6,10–8.17 hingegen als „Verteidigung"? Beginnt die „Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen" nicht schon in 1,12?)

Fragen werfen etwa auch die einleitenden Ausführungen zum Thema Glück im Koheletbuch auf (24ff). Mit Recht weisen B. und S. darauf hin, dass nach Kohelets Ansicht nicht der Besitz von Gütern einen Menschen glücklich macht, sondern deren Genuss. Koh 5,9–6,9 führt das eindrücklich vor Augen. Derselbe Abschnitt zeigt aber ebenso eindrücklich, dass ein Mensch ohne ein Mindestmaß an Gütern, die es ihm erlauben, zu essen, zu trinken und sich zu freuen, nicht glücklich sein kann. Von daher ist es schwer nachzuvollziehen, wie man der Ansicht sein kann, nach dem Koheletbuch sei Glück nicht von „äußerlichen" Ereignissen abhängig, vielmehr sei es „eine Haltung, die es erlaubt, sich an den Dingen zu erfreuen, obwohl oder gerade weil sie so sind, wie sie sind. Dieses Glück als Gabe Gottes ist immer da, der Mensch muss sich ihm nur öffnen. Vermag er es nicht, liegt das nicht an Gott, sondern an einer getrübten Wahrnehmung des Menschen bzw. an einem falschen Verständnis von dem, was Glück ist" (30). Gilt das auch für die Unterdrückten und Ausgebeuteten (Koh 4,1), die Armen, die „für den Wind arbeiten" (Koh 5,15f), oder die Reichen, denen Gott es nicht erlaubt, ihren Reichtum zu genießen (Koh 6,1f)? Ist es nicht Gott, der nach seinem Wohlgefallen entscheidet, wer glücklich wird und wer nicht (Koh 2,26)? Ist es nicht gerade die Pointe des Koheletbuchs gegenüber der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie (vgl. 25), dass es die erfahrbare Unverfügbarkeit des Glücks nicht beschönigt, sondern theologisch deutet (und nicht hinweginterpretiert)? Hier (wie auch an anderen Punkten) kann man sich manchmal des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass B. und S. in ihrem – durchaus sympathischen! – Anliegen, Kohelet ihrer katholischen Leserschaft näherzubringen, ein wenig über das Ziel hinausschießen.

Mit diesen – der Gattung einer Rez. geschuldeten – kritischen Anmerkungen soll aber der Wert dieses Kommentars nicht bestritten werden. Man muss dankbar dafür sein, dass das Katholische Bibelwerk in dieser Reihe immer wieder so gediegene Kommentare für ein weiteres Publikum herausbringt. Wenn die Leserschaft dadurch motiviert wird, sich auch mit anderen Deutungen in anderen Kommentaren zu beschäftigen – umso besser!

Zürich Thomas Krüger

Schliesser, Benjamin: **Was ist Glaube?** Paulinische Perspektiven. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 127 S. (Theologische Studien. Neue Folge, 3), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–290–17803–1

Die vorliegende Studie vermag aus einem reichen Fundus zu schöpfen, den der Autor mit seiner Diss. über *Abraham's Faith in Romans 4.* Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6 (WUNT 2/224, Tübingen 2007) erarbeitet hat. Was dort unter Zuspitzung auf die Interpretation von Röm 4 materialreich entfaltet wird, findet hier die Form einer übersichtlichen Darstellung paulinischer Perspektiven auf das Thema des Glaubens.

Schon immer ist aufgefallen, dass zu den Charakteristika frühchristlicher Theologie auch die „Entdeckung des Glaubens" gehört. Das bedeutet nicht, dass Begriff und Phänomen in der Theologie Israels keine Rolle gespielt hätten. Im Gegenteil – gerade Paulus als einer der Kronzeugen jener „Entdeckung" macht sich hier an zentralen Überlieferungen der hebräischen Bibel wie etwa Gen 15,6 fest. Doch die Allgegenwart des Wortstammes *pist-* und seine theologische Aufladung in den Schriften des NT signalisieren bereits, dass im „Glauben" die Beziehung zwischen Gott und Mensch nun auf eine neue, exklusive Weise zum Ausdruck gebracht werden soll. Diesem Phänomen geht die Studie von S. nach, um – dem Profil der Reihe entsprechend – „auf anspruchsvollem und zugleich verständlichem Niveau" die gesellschaftsrelevante Dimension dieses theologischen Zentralbegriffes zu erschließen.

Das geschieht nach einem einleitenden Kap. zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Glaubensbegriffs in fünf weiteren Kap.n, die einem stereotypen Schema folgen: Jeweils ein Aspekt des Glaubens wird unter der Formel „Glaube als ..." oder „Glaube und ..." in den Darstellungsschritten „Forschungsgeschichte", „Exegese" und „Verstehenshorizont" behandelt, bevor eine Schlussreflexion das gemeinsame Fazit zieht. Ein repräsentatives Literaturverzeichnis schließt den Band ab.

1. Was ist Glaube? führt zunächst in die Problematik des Glaubensbegriffes ein – etwa hinsichtlich der Gefahr seiner Überfrachtung, die Bedeutungsnuancen ebenso zu nivellieren droht wie sie zugleich einem „Totalitätstransfer" Vorschub leistet. Alltagssprachliche Muster wie „ich glaube, dass ...", „ich glaube jemandem ..." oder „ich glaube an ..." legen sich über die biblischen Verwendungsweisen und verstellen den Blick für deren Spezifika, wie sie etwa in der soziologischen oder der überindividuellen Bedeutung des Begriffes *pistis* zutage treten. Gerade bei Paulus bleiben eine christologisch-heilsgeschichtliche und eine anthropologische Perspektive auf das Phänomen des Glaubens eng miteinander verbunden. Weder der Rückzug auf eine rein historische Arbeit noch die Flucht in die Systematik vermögen letztlich dieser Wechselbeziehung gerecht zu werden. Damit sind auch schon die wichtigsten Konstellationen benannt, die nun in einer knappen Nachzeichnung der großen forschungsgeschichtlichen Linien Kontur gewinnen. Zweifellos kommt dabei der bahnbrechenden Studie A. Schlatters von 1885 eine Schlüsselrolle zu, auch wenn sie auf verschiedene Vorläufer zurückschauen kann. Im geschichtlichen Wandel der Fragestellungen schärft sich dabei auch die Wahrnehmung einzelner Aspekte des Glaubens, sodass die verschiedenen Zugänge schließlich den semantischen Facettenreichtum des Begriffes selbst sichtbar machen.

2. Glaube als Identitätskriterium einer Gemeinschaft stellt die ekklesiologische Dimension des Glaubens heraus, der als Abgrenzungskriterium und Identitätsmerkmal zugleich fungiert und somit der Stabilisierung der Gruppe dient. Exegetische Grundlage ist dafür die Priorität des Glaubens vor der Beschneidung, die Paulus am Beispiel Abrahams illustriert. Zugleich lässt sich eine soziologische Komponente des Begriffes auch im pagan-hellenistischen Bereich nachweisen. Die junge Christenheit jedenfalls tritt wesentlich als eine „Gemeinschaft der Glaubenden" in Erscheinung.

3. Glaube als „göttliche Geschehenswirklichkeit" bezeichnet einen Aspekt, der jenseits subjektiver Zugänge den Glauben als eine überindividuelle Macht und eschatologische Erscheinung versteht. Paulus kann vom Glauben wie von einer Größe sprechen, die mit dem Christusereignis kommt und offenbart wird. Dafür liefert Gal 3,23–25 den Kardinalbeleg; die Formel „aus Glauben" bzw. „aufgrund von Glauben" ist ihr dichtester Ausdruck. Glaube im Sinne einer heilsgeschichtlichen Größe profiliert den paulinischen Begriff in einer Weise, die deutlich über vergleichbare semantische Ansätze in der paganen Literatur hinausgeht.

4. Glaube und Vernunft repräsentieren seit den frühesten Zeiten der Vätertheologie zwei aufeinander bezogene Weisen der Erkenntnis. Kontrovers ist dabei ihre konkrete Zuordnung – entweder in einer komplementären Beziehung oder in einem Konkurrenzverhältnis. An dieser Frage hat sich dann v. a. die Religionskritik ausführlich abgearbeitet. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft lassen sich noch einmal zwei verschiedene Fragerichtungen unterscheiden: *Glaube als Fürwahrhalten und Überzeugtsein* und *Glaube als Wissen und Bekennen.* Exegetisch stellen sie sich in den Reflexionen über Weisheit und Torheit im 1Kor sowie in den alten Bekenntnisformeln dar, die eine rationale Durchdringung des Bekenntnisses mit vertrauensvoller Zustimmung verbinden. Gegenteil des Glaubens ist nicht das Wissen, sondern die Untreue gegenüber der Treue Gottes.

5. Glaube und Wille: Während die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft v. a. die Außenwahrnehmung christlicher Theologie beschäftigt hat, ist die Beziehung zwischen Glaube und Wille seit den frühesten Zeiten zu einem internen Reizthema geworden. Denn hier steht nicht mehr und nicht weniger als die Frage einer Mitwirkung des Menschen an seinem Heil auf dem Spiel. Erneut bewegt sich der Streit in mindestens zwei verschiedene Richtungen: *Glaube als Entscheidung und Gehorsam* sowie *Glaube als „neuer Gehorsam" und Liebe.* Während die erste namentlich bei dem Begriff der Entscheidung ansetzt, verdankt sich die zweite v. a. dem Interesse an den Begründungszusammenhängen christlicher Ethik. Beide Diskurse sind in jüngerer Zeit wesentlich von R. Bultmann angestoßen worden und haben durch die Debatte um eine neue Paulusperspektive an Tiefenschärfe gewonnen. Denn hier kommt v. a. die Bedeutung der Tora ins Spiel, die für Paulus nach wie vor gute Weisung Gottes bleibt, jedoch erst durch den Glauben an Christus in ihrer bleibenden Gültigkeit erschlossen wird.

6. Glaube und Gefühl schließlich thematisieren einen Aspekt, der seit Schleiermacher in verschiedenen Konstellationen mit der Ganzheitlichkeit des Menschen operiert bzw. die Tradition christlicher Mystik aufzunehmen versucht. Mit dem Rekurs auf Erfahrung, Innerlichkeit oder Vertrauen wird dabei wieder die subjektive Seite betont und eine Art Gegenpol zum Glauben als einer überindividuellen, kosmischen Macht beschrieben. Auch hier lässt sich die Frage in zwei verschiedene Richtungen weiter verfolgen: *Glaube als „mystisches" Erlebnis* und *Glaube als Vertrauen und Gewissheit.* Während die „Mystik" des Apostels Paulus heute eher mit Zurückhaltung betrachtet wird, öffnen sich von der Semantik des Vertrauens her wieder neue, gesamtbiblische Perspektiven.

Im Ganzen führt diese gut lesbare Studie auf kompetente und anregende Weise in ein zentrales Thema christlicher Theologie ein. Ihre Konzentration auf Paulus bereitet zugleich den Boden für weitergehende Fragen an den Glaubensbegriff im NT sowie in der Theologiegeschichte der Väterzeit überhaupt. Sowohl die umsichtige Systematisierung des Begriffes als auch die kundige Führung durch eine eher unübersichtliche Forschungslandschaft erweisen sich dabei als ausgesprochen hilfreich. Die Kontextualisierung der paulinischen Aussagen in ihrer jüdischen wie in ihrer paganen Umwelt ermöglicht es, gerade die Innovationskraft des Glaubens-Begriffes in der frühen Christenheit nachvollziehen zu können. Eine solche gelungene Sensibilisierung für den Facettenreichtum dessen, was „Glaube" meint, empfiehlt das Buch einem weiten Lesepublikum!

Greifswald Christfried Böttrich

Herrmann, Arnd: **Versuchung im Markusevangelium**. Eine biblisch-hermeneutische Studie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 336 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 197), kt € 44,90 ISBN: 987–3–17–022024–9

In seiner im Sommersemester 2010 von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommenen und von Günter Röhser betreuten Diss. „Versuchung im Markusevangelium" untersucht Arnd Herrmann ein von der deutschsprachigen Forschung stiefmütterlich behandeltes Thema. Hauptthese seiner Arbeit ist, dass das Thema „Versuchung" ein wichtiges Interpretationsmodell für das Gesamtverständnis der markinischen Theologie darstellt. Diese Einschätzung ist insofern bemerkenswert, als im MkEv das Verbum „πειράζειν" lediglich viermal auftaucht („πειρασμός" nur einmal) und Mk – anders als die beiden Seitenreferenten – nur nebenbei von der an die Taufe anschließenden Versuchung Jesu berichtet (Mk 1,12f).

Nach einer kurzen Einleitung skizziert H. in einem knappen geschichtlichen Abriss die zentralen Entwicklungslinien der Markusforschung (13–24). In einem weiteren Kap. stellt er sich der Frage nach dem literaturgeschichtlichen Ort des ältesten Evangeliums und kommt zu dem Schluss, dass die untersuchte Schrift ein „historiographieorientiertes Werk" mit einer großen Nähe zur Philosophenvita (44) sei. Zugleich seien Motive und Strukturelemente aus der atl.-jüd. Überlieferung übernommen worden. Erfreulich knapp wird der forschungsgeschichtliche Abriss über das mk Versuchungsmotiv gehalten (47–54). Hier wird aufgezeigt, dass sich im Grunde nur die englischsprachige Forschung des Problems angenommen hat. Sehr akribisch spürt H. im Folgenden der griechischen Wortfamilie „πειράζειν" in der vormk Literatur nach. Hier weist er die Bandbreite der Bedeutungen nachvollziehbar auf: Sie reicht von der Vorstellung, „etwas zu versuchen", über das „auf die Probe stellen" und das „verführen" bis hin zum „bedrohen". Interessant ist vielleicht außerdem, dass das Nomen „πειρασμός" erstmalig im NT auftaucht (59). H. untersucht darüber hinaus die vorntl. Versuchungsthematik. Hier wird deutlich, dass die Versuchung des Volkes „in der Regel von Jahwe" ausgeht (108), während in der Apokalyptik der Satan die Rolle des Versuchers übernimmt. Man hätte in diesem Zusammenhang durchaus auch den Umschlag vom monistischen zum dualistischen Weltbild untersuchen können.

Nach der Betrachtung der Versuchungsthematik im NT wendet sich der Vf. der Einleitungsfrage nach dem historischen Hintergrund des MkEv zu und beschreibt dieses als Antwort auf die Krise des Jüdischen Krieges. Positiv anzumerken ist die Scheu des Vf.s, in Anbetracht der dünnen Textbasis eine Lokalisierung der Adressatengemeinde(n) des Mk zu versuchen. Die Bedeutung dieser Vorüberlegungen wird im Lauf der Untersuchung noch deutlich. In Anbetracht der Tatsache, dass sich für „πειράζειν κτλ." nur fünf Belege im MkEv finden, ist H. zufolge damit zu rechnen, dass die Versuchungsthematik auch an Stellen begegnet, „wo die signifikante Terminologie nicht eigens auftaucht" (145). Hierzu zählt er den Widerstand des Petrus gegenüber dem ins Auge gefassten Leidensweg Jesu (Mk 8,27–33), weil die Bezeichnung des Petrus als Satan zeigt, dass Jesus das petrinische Ansinnen als „Versuchung" wertet, sowie die „Versuchung" Jesu in Gethsemane (14,35f.39), weil ein enger Bezug von Versuchung und Gottverlassenheit zu konstatieren sei (148). Weil Jesus für die Jünger ebenso wie für die Erstleser im MkEv als Vorbild dargestellt wird, sind die Versuchungen der Jünger in gleicher Weise Untersuchungsgegenstand. Diese Versuchungen haben H. zufolge – auch wenn in diesem Kontext „πειράζειν κτλ." nicht auftaucht – stets mit ihrer Bereitschaft zur Nachfolge zu tun, die sich unter dem Eindruck der Bedrängnis bewähren muss (149). Die Darstellung der bei jedem für das Thema als wichtig erachteten Textabschnitt durchgeführten fünf Schritte (Annäherungen, Textanalyse, Makrokontext, Rezeptionsbedingungen, Bedeutung) wirkt auf den ersten Blick etwas schematisch, erweist sich bei der Lektüre der einzelnen Interpretationen aber als durchaus sachgemäß.

Nach all diesen ausführlichen, aber notwendigen Vorüberlegungen folgt schließlich die Behandlung des eigentlichen Themas: die Versuchungsgeschichten im MkEv (153ff). Die Notiz von der Versuchung Jesu durch den Satan dient im Duktus des Evangeliums der Vorbereitung des Gottessohnes. Hierbei wird – und das zeigt H. schlüssig auf – der Satan insofern Gott bzw. dem Geist untergeordnet, als dieser Jesus in die Wüste führt, damit jener ihn versuchen kann. Diese Zuordnung zweier „Protagonisten" (Gott und Satan) entspricht diegetisch der atl. Hiobgeschichte – wie H. zu Recht vermerkt (281). Die ebenfalls als Parallele beigebrachte Elijageschichte (1Kön 19) hätte man mit Hinweis auf die Rolle des Engels, der auch bei Elija auftritt, für die Exegese von Mk 1,12f durchaus noch fruchtbarer machen können (287). Der „Satan" taucht in persona ab Mk 1,13 im MkEv nicht mehr auf. Von daher wird deutlich, dass Mk zufolge nie von einer dämonischen Versuchung die Rede sein kann. Deshalb hat H. zweifellos Recht, wenn er konstatiert, dass „versuchen" im MkEv durchgängig im Sinne von „auf die Probe stellen" verstanden sein will.

Durch die Interpretationen der einzelnen Versuchungsgeschichten zieht sich wie ein roter Faden die These: Jesus dient der intendierten Leserschaft – ebenso wie den dargestellten Jüngern – als Vorbild im Glauben und Gehorsam gegenüber Gott (283) sowie im Dienst gegenüber seinen Mitmenschen (Mk 10,45). Und wenn die Nachfolger Jesu – auf der literarischen Ebene ebenso wie in der Gegenwart der intendierten Leserschaft – ebenfalls auf die Probe gestellt werden, indem sie Versuchungen und Leiden durchleben müssen, bietet der Evangelist ihnen Jesus selbst als Vorbild an. H. weist dabei die Originalität des MkEv auch insofern auf, als er darauf verweist, dass weder die Passionsgeschichte Jesu noch die Nachrichten von der Untreue und dem Versagen der Jünger eine vormk Parallele haben (289f). Im zusammenfassenden Kap. 12 (279–306) werden nicht nur die Inhalte der Exegesen wiedergegeben, sondern es werden noch einmal einzelne Aspekte bzw. aus den Analysen zu ziehende Konsequenzen angedeutet.

Für ausgesprochen wichtig erachtet der Rez. den leider sehr kurz geratenen Abschnitt über den Vergleich zwischen Markus und Paulus. Hier hätte man v.a. über den Begriff „Gehorsam" Jesu (Röm 5,19), der H. zufolge zentral für die mk Passionsgeschichte ist (216–278.300), einen engeren Zusammenhang herstellen können. Möglicherweise hätte dies aber auch zu weit geführt und kann als Anregung für weitere Forschung verstanden werden. Sehr hilfreich für die Lektüre sind die immer wieder eingestreuten Zusammenfassungen.

Aufs Ganze gesehen bietet die vorliegende Untersuchung sehr gut fundierte Analysen und in ihrer Gesamtschau einen interessanten Interpretationsansatz für das MkEv. H. weist schlüssig auf, dass die dargestellte Geschichte ein Kommunikationsangebot an konkrete Gemeinden ist, die mit Hilfe dieser Darstellung ihre eigene Existenz verstehen und den Herausforderungen („Versuchungen") ihrer Gegenwart gestärkt begegnen können.

Bayreuth Dietrich Rusam

Wenger, Stefan: **Der wesenhaft gute Kyrios**. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 354 S., geb. € 52,00 ISBN: 978–3–290–17583–2

Dass der Jakobusbrief ein auch theologisch ernstzunehmendes Zeugnis innerhalb des NT darstellt, gehört zu den erfreulichen Ergebnissen der jüngeren Bibelexegese. Die Berner Diss. von Stefan Wenger (2009), betreut von Matthias Konradt, der mit seiner Heidelberger Diss. von 1996 (*Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*, Göttingen 1998) selbst schon erheblich zu dieser Entwicklung beigetragen hatte, stellt erstmals monographisch das Gottesverständnis des Briefes dar. Nach recht knappen Ausführungen zur Forschungslage, zur Disposition und zur vorausgesetzten Situation und Intention des Briefes besteht sie im Kern aus Textexegesen zu den einschlägigen Stellen im Jakobusbrief, die zusammengenommen sein Gottesbild ergeben sollen. Diese Exegesen werden freilich nicht in der Reihenfolge des fortlaufenden Brieftextes angeordnet, sondern nach sachlich-thematischen Gesichtspunkten gegliedert, was zwangsläufig zu gewissen Wiederholungen und zahlreichen Vor- und Rückverweisen führt und die Lektüre nicht eben erleichtert. Gleichwohl lohnt sich die Mühe, denn sie führt zu einer äußerst genauen, differenzierten und tiefgründigen Erhebung des theologischen Gewichts und Gewinns, den dieser oft an den Rand gedrängte Brief zur Theologie des NT beizutragen hat.

Wie der etwas hölzern klingende Titel andeutet, möchte der Vf. den Gott des Jak als „wesenhaft gut" charakterisieren, ohne dass dabei die endzeitlich-richterlichen Züge im Gottesbild, die etwa in dem Kyrios-Prädikat aufleuchten, verwischt werden.

Dazu analysiert er zunächst die Briefaussagen zu Gott als dem Einen, dem Schöpfer und Vater (v.a. 1,17.27; 2,19; 3,9), sodann solche zur Güte Gottes (1,2–4; 1,13–16; 1,17; 1,18.21–23; 1,25; 2,8–11; 4,5) und schließlich Aussagen über Gott als Anwalt und Richter (1,9–11; 1,26–27; 2,1–7; 2,12–13; 3,1; 4,12; 5,1–6; 5,9; 5,12) bzw. als barmherziger Geber eschatologischen Heils (1,9.12.25c; 2,5; 3,18; 5,7–8.10–11). Als Thesen stechen dabei heraus: Die Wendung: „der gute Name, der über euch ausgerufen worden ist" (2,7), verweist „auf das Konversionsgeschehen [...], das in der Taufe respektive im Taufritus auf den Namen Christi seinen sichtbaren Ausdruck gewinnt" (61). Im Blick auf das Gottesbild im Jak kann festgehalten werden, „dass an Gott glauben [...] immer auch bedeutet, an die Herrlichkeit des durch diesen *einen* Gott erhöhten und kommenden κύριος Ἰησοῦς Χριστός zu glauben" (71). Mit der Rede von Gott als Schöpfer benennt Jak „ein theologisches Grunddatum" (86). Dieser als Vater über die Gestirne herrschende gute Schöpfer (vgl. 1,17!), der sich „im Unterschied zu den wechselhaften Gestirnen – im ‚Kern' seines Wesens in seinem guten Sein nicht verändert, kann [...] als der wesenhaft Gute bezeichnet werden" (133), ohne dass damit dunkle Seiten im Gottesbild des Jak von vornherein ausgeschlossen wären (dazu mehr im Kap. über Gott als Richter). V. a.: Für den Ausdruck λόγος ἀληθείας in 1,18 „legt sich [...] die Interpretation als ‚christliche Heilsbotschaft' nahe. Durch diese hat Gott Jakobus und seine Leser bzw. Hörer seinem Willen gemäß geboren, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Damit reklamiert auch der Jak – allen Unkenrufen zum Trotz! – keine Werkgerechtigkeit, sondern das gnädige Handeln Gottes durch die Geburt λόγῳ ἀληθείας als Grunddatum christlicher Existenz, als *die* gute und vollkommene Gabe schlechthin." (138f) Und zu 2,14–26, dem Abschnitt, der erst ganz am Ende der Studie im Zusammenhang des Themas: Gott, der Gerechtigkeit anerkennt, behandelt wird, heißt es pointiert: „Damit lässt sich festhalten, dass die ‚klassische' dogmatische Alternative ‚erworbene' versus ‚geschenkte' Gerechtigkeit/Rechtfertigung am jakobeischen ‚Erlösungskonzept' zerschellt und Jakobus die frühchristlich breit belegte Überzeugung vom rettenden Glauben teilt." (263)

Die Textanalysen sind minutiös. Zu den behandelten Versen bzw. Perikopen haben sie oft Kommentarcharakter. Ausführungen zu Kontext und Textaufbau finden sich häufig komprimiert in Fußnoten. Traditionsgeschichtliche Bezüge und religionsgeschichtliche Hintergründe werden breit entfaltet. Zu Einzelfragen werden ausführliche Exkurse geboten, die freilich bisweilen nur wenig mit dem jeweiligen Darstellungsziel zu tun haben.

Insgesamt erschließt sich auf diese Weise der Jak als tief in der frühchristlichen Theologiegeschichte verwurzeltes Zeugnis der christlichen Heilsbotschaft. Dass und wie diese und das ihr zugrunde liegende Gottesverständnis wiederum mit zentralen Glaubensaussagen der biblisch-jüdischen Überlieferung verwoben sind, zeigt sich gerade am Jak faktisch in jedem Satz und wird vom Vf. dieser Studie immer wieder überzeugend herausgearbeitet, so etwa in den sehr differenzierten und genauen Analysen zur atl.-frühjüdischen Rede von Gott als Vater (72–80), zum Gottesverständnis bei Philon (109–116), zum Nomen κτίσμα in LXX und NT (140–142), zum νόμος bei Jak (147–156) oder zur Wendung κύριος Σαβαώθ (221–223). Auch die *crux interpretum* 4,5 wird ausführlichst diskutiert und einer immerhin nachvollziehbaren Lösung zugeführt (178–185; der Vf. paraphrasiert: „Eifersüchtig verlangt er [nämlich Gott] nach dem [von Gott schöpfungsmässig geschenkten menschlichen oder göttlichen, Heiligen] Geist, den er [nämlich Gott] in uns hat wohnen lassen.")

Weniger überzeugend sind demgegenüber die kaum eigens begründeten Bemerkungen zur im Brief vorausgesetzten „Gemeindesituation" (25–28). Der Vf. operiert hier sehr ungeschützt mit Kategorien wie „(Juden- und Heiden-)Christen", „Ortsgemeinden", „Christenheit", „sozial geschichtetes Christentum" oder gar „die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit", wobei man sich unwillkürlich fragt, was für konkrete Vorstellungen er eigentlich mit solchen Wendungen verbindet. Ganz unabhängig davon, wie man den Brief datieren und die Verfasserfrage beantworten will (der Vf. entscheidet sich ohne eigene Argumentation für die Mehrheitsmeinung eines Pseudepigraphon vom Ende des 1. Jh.s an Adressaten irgendwo im syrischen Raum), tragen solche anachronistischen Begriffe und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen rein gar nichts zum besseren Verständnis des Briefes bei – man ist angesichts der folgenden Kap. der Studie fast geneigt zu sagen: zum Glück.

Der Zwang zur Absicherung eigener Textinterpretationen oder vertretener exegetischer Positionen führt allerdings in den thematischen Hauptkap.n immer wieder auch zu erschöpfenden Materialschlachten. Hier nur ein paar leicht zu vermehrende Beispiele: S. 265 hat zwei Zeilen Haupttext, der Rest ist eine überdimensionierte Fußnote (immerhin zu Jak 2,14–26), die auch noch ein Drittel der folgenden Seite einnimmt. Fußnote 981 zählt in sieben Zeilen 75 Belegstellen auf. Fußnote 309 bietet in zehn Zeilen 25 Nachweise aus der Sekundärliteratur. Der Vf. wird nicht ernsthaft annehmen, dass irgendjemand das alles liest, geschweige denn nachschlägt, auch kein noch so gutwilliger Rez.! Zur Qualität wissenschaftlicher Arbeit, die in einer Diss. nachzuweisen ist, gehört wohl auch die Scheidung zwischen Wesentlichem und weniger Wesentlichem.

Alles in allem kann die vorgelegte Arbeit aber als ein schöner Beleg dafür angesehen werden, dass die Christusbotschaft des NT nur aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Stimmen erwachsen kann, die jeweils ihren „Ton" zum Gesamtklang beizutragen haben. Die Zeit der „leeren Quinten" aus Paulus und Johannes ist wohl zum Glück für die Theologie des NT vorbei.

Markkleeberg Karl-Wilhelm Niebuhr

Kirchengeschichte

Erinnerungsorte des Christentums, hg. v. Christoph Markschies / Hubert Wolf. – München: C. H. Beck 2010. 800 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–406–60500–0

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Erinnerungsorten ist in den letzten Jahren ein starker Forschungstrend in den deutschen Geisteswissenschaften. Dabei lag die Konzentration bisher nicht nur auf deutschen Erinnerungsorten[1], sondern auch auf international ausgerichteten Unterfangen, so z.B. auf deutsch-polnischen[2] oder europäischen Erinnerungsorten.[3] In diesen Trend reiht sich der hier besprochene Sammelband ein. Allerdings handelt es sich in diesem Fall nicht bloß um eine Aufsatzsammlung zu verschiedenen Erinnerungsorten, die aus neuen Perspektiven betrachtet werden, sondern die Quintessenz dieses Buches liegt in der Hervorhebung eines wesentlichen Merkmals des Christentums: Dass es nämlich eine Erinnerungsreligion ist.

Eröffnet wird der Band mit einer umfangreichen Einleitung. Zwar nehmen die Hg. hier Bezug auf die kulturwissenschaftlichen Analysen von Erinnerungsorten von P. Nora (11–12, 14) und J. Assmann (11–14), aber dennoch stehen die Ansätze dieser Autoren nicht im Mittelpunkt. Vielmehr liegt dem Gesamtwerk das genuin christliche Konzept des Gedächtnisses und der Erinnerung zugrunde, „denn das Christentum als Offenbarungsreligion ist nicht anders denn als Erinnerungsreligion zu denken" (11): Das Christentum deutet die Vergangenheit als Heilsgeschichte, interpretiert bestimmte Ereignisse als göttliches Handeln und erinnert sie als solche (15). Dabei ist der zentrale Erinnerungsort des Christentums Jesus Christus (14, 21). Denn seine Worte „Tut dies zu meinem Gedächtnis" konstituieren die Kirche als Erinnerungsgemeinschaft (17, 21). Gerade dieser theologische Ansatz macht die Originalität des Bandes im Vergleich zu anderen Publikationen zu Erinnerungsorten aus. Darüber hinaus vereinen die Hg. in der Publikation konfessionsübergreifend Beiträge renommierter Wissenschaftler/innen und Akteure aus dem öffentlichen Leben der christlichen Kirchen. Dementsprechend fragen sie sich auch im Dankeswort am Schluss des Bandes: „Vielleicht handelt es sich sogar um eine ‚ökumenische Kirchengeschichte' ganz neuer Art?" (727)

Der Sammelband besteht aus drei Teilen, die insgesamt 45 Beiträge umfassen. Zu den im ersten Teil behandelten „Zentralorten" gehören 7 Orte, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind oder für die Identität der großen christlichen Konfessionen eine wesentliche Rolle spielen. Die im zweiten Teil unter dem Titel „Reale Orte" gesammelten 13 Beiträge behandeln jeweils einen „geographischen Ort für sich" (25), dem eine besondere christliche Erinnerung zukommt. Im dritten und auch umfangreichsten Teil werden unter dem Titel „Übertragene Orte" 24 Ereignisse, Personen, Institutionen, Texte und Gegenstände erfasst, die als „Ort" im übertragenen Sinne interpretiert werden können. Eine Sonderstellung nimmt der am Schluss platzierte Beitrag „Kirchen" ein. Ein Literaturverzeichnis, Bildnachweise der über hundert Abbildungen und ein Register schließen den Band ab.

In dieser Publikation wird ein vielfältiges Panorama christlicher Erinnerungsorte präsentiert. Die Autor/inn/en konfrontieren sich auf unterschiedliche Art und Weise mit den Fragen danach, was der Begriff „Erinnerungsort" in Bezug auf das Thema des jeweiligen Beitrags bedeutet und welche Aktualität der besprochene Erinnerungsort heute besitzt. Dass Jerusalem, die Bibel oder das Kreuz als Erinnerungsorte des Christentums dargestellt werden, überrascht die Leser/innen sicherlich nicht. Die Ausweisung einiger anderer Orte als Erinnerungsorte hingegen erschließt sich erst durch die Lektüre der jeweiligen Beiträge. Im Beitrag „Dresden" bspw. reflektieren die Autoren (*Martin Roth, Volkmar*

[1] *Deutsche Erinnerungsorte*, hg. v. E. François, Bd. 1–3, München 2002.
[2] *Deutsch-polnische Erinnerungsorte. Bd. 3: Parallelen*, hg. v. H. H. Hahn / R. Traba, Paderborn u.a. 2012. Weitere Bände in Vorbereitung.
[3] *Europäische Erinnerungsorte*, hg. v. P. den Boer / H. Duchhardt / G. Kreis / W. Schmale, Bd. 1–3, München 2012.

Billig), ob und inwieweit Dresden tatsächlich als Erinnerungsort des Christentums gelten kann. Denn zum einen können „Orte" eindeutig an die Wurzeln des Christentums erinnern (z. B. Bethlehem), zum anderen kann die Erinnerung auch durchaus zwiespältig ausfallen (Genf) oder sich auf eine heikle Kontroverse beziehen (*Humanae Vitae*). Eine genaue Beschreibung der historischen Entwicklung der „Orte" und ihrer Wahrnehmung als Erinnerungsort bietet den Autor/inn/en Anlass zu Streifzügen durch ideengeschichtliche Entwicklungen (Wittenberg) oder zur Suche nach den Grundlagen der eigenen religiösen Identität (Rom). Auch Ausflüge in die gegenwärtige Geschichtspolitik (Konstantinopel, 97–98) bieten sich an. Dabei beziehen sich manche Erinnerungsorte auf lange zurückliegende, abgeschlossene Ereignisse (z. B. Canossa), andere entwickeln sich ständig weiter. Dies sind „Orte", durch die die christliche Berufung auf besondere Art und Weise stetig aktualisiert wird (z. B. Taizé, Caritas und Diakonie, Christliche Politik); und schließlich gibt es historisch geprägte „Orte", die durch die jüngste Vergangenheit neu interpretiert werden (wie Regensburg in Bezug auf die Papstrede von 2006).

Die im Sammelband vorgestellten „Orte" sind nicht nur für das Christentum, sondern auch für das Gedächtnis anderer Religionen relevant (Jerusalem und Konstantinopel). Außerdem werden Topoi behandelt, die auch außerhalb des Christentums existieren, im Christentum aber eine besondere Deutung erhalten, wie Familie, Schule oder Medien. Man fragt sich allerdings, ob die Medien hier nicht künstlich als christlicher Erinnerungsort stilisiert werden.

Drei gleiche „Orte" werden doppelt behandelt. Allerdings findet sich in der Einleitung kein Hinweis auf die Gründe dieser Doppelbehandlung. Aus der Lektüre der Beiträge ergibt sich dann aber, dass es sich bei „Sankt Martin I." und „II." um zwei unterschiedliche Personen handelt – erstens um den Bischof von Tours und zweitens um Martin Luther, wodurch die zweifache Interpretation nachvollziehbar wird. Bei den beiden anderen Themen – „Himmel – Hölle – Fegefeuer I." und „II." sowie „Medien I." und „II." – leuchtet die doppelte Behandlung leider nicht ein.

Der allgemein formulierte Titel des Bandes legt nahe, dass es sich um einen Überblick über Erinnerungsorte des gesamten Christentums handelt. Es überrascht daher bei einer ersten Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses, dass sich ungefähr ein Viertel der besprochenen „Orte" in Deutschland befindet oder zumindest ein Bezug zur Geschichte und Gesellschaft Deutschlands, Österreichs oder der Schweiz besteht. Erst aus der Einleitung erfährt man, dass der Band vorrangig Erinnerungsorte behandelt, die für Christ/inn/en im deutschsprachigen Raum relevant sind (25–26).[4]

Hinsichtlich einer solchen Auswahl wäre vielleicht ein anderer Titel bzw. ein Untertitel, der diese Perspektivierung ausdrücklich nennen würde, passender. Die Auswahl ist – wie die Hg. selbst betonen – repräsentativ, gleichwohl aber subjektiv und bildet „keine vorfindliche Systematik" ab (25). Selbstverständlich ist eine Einschränkung notwendig und eine subjektive Auswahl berechtigt. Was bedeutet jedoch Repräsentativität im Kontext einer subjektiven Auswahl? Welche Kriterien dienen zur Aufstellung dieser Auswahl? Dies wird leider nicht erläutert. Man möchte bspw. fragen, warum Trient, aber nicht auch das II. Vatikanum, christliche Politik, aber nicht auch die ökumenische Bewegung, St. Martin, aber nicht auch St. Nikolaus besprochen werden. Unscharf ist ebenfalls die Grenzziehung zwischen „Zentralorten" und „realen Orten". Denn „Zentralorte" existieren doch gleichzeitig als reale, geographische Orte (selbst wenn es im Falle des Sinai schwierig ist, den alttestamentlichen Berg eindeutig zu identifizieren).

Trotz dieser kritischen Anmerkungen kann man abschließend sagen, dass es sich hier um ein durchaus lesenswertes Buch handelt, das sowohl für eine systematische Lektüre als auch als Nachschlagewerk empfehlenswert ist. Eine Fortsetzung mit dem Schwerpunkt auf Erinnerungsorten des Weltchristentums, verfasst von internationalen Autoren, wäre sehr begrüßenswert.

Mainz Urszula Pękala

Raaijmakers, Janneke: **The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900**. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. (XIX) 357 S. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series), geb. £ 65,00 ISBN: 978-1-107-00281-4

Als fränkische Reichsabtei erlebte das Kloster Fulda bereits wenige Jahrzehnte nach seiner Gründung im Jahre 744 durch Bonifatius eine fast beispiellose, gut dokumentierte Blütezeit. R.s Studie, die erweiterte Fassung einer an der Univ. Amsterdam eingereichten und mit dem Josef-Leinweber-Preis der Theol. Fak. Fulda gewürdigten Diss., zeichnet die Geschichte des Klosters Fulda von den Anfängen bis zum Ende der Karolingerzeit nach. Im Mittelpunkt steht das Selbstverständnis der Mönchsgemeinschaft in seiner den inneren und äußeren Ereignissen geschuldeten Entwicklung, „die Konstruktion von Gruppenidentität, ein komplexer und kontinuierlicher Prozess, in dem eine bedeutungsvolle Gemeinschaft erschaffen wird" (7). Dementsprechend werden überwiegend zeitgenössische Fuldische Quellen herangezogen. Die Vf.in sieht in ihnen den „Ausdruck gemeinschaftlicher Anstrengungen seitens der Mönche, Bedeutung und Einheit zu schaffen" (8). Dazu zählen nicht nur Texte, sondern – im Sinne einer „Ikonologie der Architektur" – auch sakrale Bauten, Altäre, Reliquien und Reliquienschreine (von denen wir indes oft nur aus Texten wissen). Diese „Selbstzeugnisse" der Mönche von Fulda werden in den Kontext einer „Landschaft sozialer, kultureller, religiöser und politischer Beziehungen" (9) eingeordnet und in chronologischer Reihenfolge untersucht. Die Gliederung in acht Kap. orientiert sich an der Abfolge der Fuldaer Äbte.

Das erste und zweite Kap. schildern die Bedeutung des Bonifatius für die frühe Entwicklung des Klosters unter Sturmius. Sie liegt hauptsächlich in dem Umstand begründet, dass Bonifatius Fulda zu seiner Grabstätte erkor. In Auseinandersetzung mit rivalisierenden Klöstern (Lorsch) beginnen die Mönche bald, aktiv seinen Kult zu betreiben. Als der Bischof von Mainz die Exemption anficht, protegiert Pippin d. J. die Abtei und bindet ihr Schicksal an das seiner Familie. Fulda, ursprünglich eine Gruppe asketischer Mönche, entwickelt sich zu einer Institution, Kultstätte und Königsabtei. Identitätsstiftend wirken die *Annales Fuldenses antiquissimi*, die *Annales necrologici* und die Ostertafeln. Durch die Datierungen *anno Domini* versucht die Gemeinschaft von Fulda, ihre eigene Geschichte mit der Heilsgeschichte zu verschränken. Früh kristallisieren sich hier und in den Urkunden typische Fuldaer Themen heraus, die in späteren Selbstdarstellungen wiederkehren: Bonifatius, Rom, die Karolinger.

Das dritte und vierte Kap. behandeln neben schriftlichen Quellen wie die Fuldaer Redaktion des *Chronicon Laurissense breve* v. a. den von Abt Baugulf initiierten Bau der Basilika – in ihren Ausmaßen, ihrer Symbolik und Anlehnung an die römische Peterskirche ein „Ausdruck des wachsenden Selbstbewusstseins der Kommunität" (83). Das gigantische Projekt und die uneinfühlsame Regentschaft Ratgers spalten allerdings die Gemeinschaft. Davon zeugt der *Supplex libellus*, eine Beschwerdeschrift der Gegner, die letztlich die Absetzung des Abtes erwirken. Hinter der gemeinsamen Identität offenbaren sich in der Krise verschiedene Parteiungen und Verständnisse des Monastizismus.

Das fünfte Kap. beschreibt die Reaktion des neuen Abtes Eigil auf dieses Auseinanderbrechen. Eigil inszeniert die Weihe der Kirche mit der Translation des Bonifatius als öffentliches Großereignis, das weithin sichtbare Zeichen für einen Neuanfang. Seine Lebensbeschreibung des Sturmius ist der Versuch, alte Fuldische Traditionen mit der sich auf die benediktinische Regel stützenden Klosterreform Ludwigs d. Fr. zu versöhnen. Gleiches gilt für die Ausstattung der Abteikirche mit Krypten und Altären, deren *tituli* sich erhalten haben. Dahinter steht ein monastisches Programm, das östlichen wie westlichen Traditionen verpflichtet ist und die Gemeinschaft von Fulda in die Universalkirche einbeziehen will. Sturmius, der als Gründer von Fulda etabliert werden soll, und Bonifatius sind die Leitmotive der sakralen Topographie Eigils. Die Architektur der als *figura Christi et ecclesiae* konzipierten Michaelskapelle unterstreicht die eschatologische Bestimmung des Klosters; das Bauwerk war wohl als Mausoleum für die Äbte gedacht.

Die Kap. 6 und 7 sind dem Abbatiat des Hrabanus Maurus gewidmet. Zunächst werden nicht-narrative Quellen behandelt: Mönchs- und Bücherlisten, die Fortführung der *Annales necrologici*, Besitzinventar und Urkundenbuch. Hraban hielt „Fuldas archivalisches Gedächtnis" (198) fest. Damit definierte er einerseits die Kommunität, die nunmehr aus über 600 auf das Hauptkloster und zahlreiche *cellae* verteilten Mönchen bestand, andererseits ihre Besitzungen und sozialen Netzwerke. Die Bücherlisten belegen die Spitzenstellung der Schule und Klosterbibliothek in der karolingischen Bildungslandschaft. Hinzu kommen die narrativen Quellen: Rudolf von Fuldas *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* sind ein Bericht über die von Hraban planmäßig ausgeführten Überführungen besonders römischer Reliquien in die Abteikirche und weitere Kirchen des Klosters, so in den Neubau auf dem Ugesberg (Petersberg). Mit diesen Maßnahmen beabsichtigte Hraban, Fulda nach dem Vorbild Roms als „heilige Stadt" (221) zu gestalten, das religiöse Leben der Landbevölkerung zu beleben und eine Antwort auf die Naturkatastrophen und politischen Krisen seiner Regierungszeit zu geben. Die *Vita Aegil* des Brun Candidus beschwört nach der Entzweiung unter Abt Ratger die Eintracht der Mönche, die eine auf Freundschaft, Vergebung und Nächstenliebe gegründete Gemeinschaft bilden sollen. Wie Rudolf betont auch Brun die Verantwortlichkeit des Königsklosters für das Wohlergehen des Reichs, der die Mönche durch ihr Gebet nachkommen.

Im achten Kap. schildert R., wie Fulda auch in der Zeit des einsetzenden Machtverfalls der Karolinger dem Königtum verbunden bleibt. Andererseits deutet die Aufnahme von Außenstehenden in die Totenlisten auf eine stärker

[4] Das Thema Erinnerungsorte des Christentums in Deutschland greifen – teilweise in Anknüpfung an den besprochenen Band – die Autoren des Berichts über die Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in Olang 2011 auf: P. Ebert, J. Hoffrogge, F. Schnack, J. Trugenberger: „Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts", in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 6 (2012), 11–44.

werdende Abhängigkeit des Klosters von lokalen Potentaten. Die verschiedenen Selbstzeugnisse der Mönche von Fulda und ihre identitätsbildende Funktion werden in einer Schlussbetrachtung zusammengefasst.

Der gemeinsame Interpretationsrahmen der untersuchten Quellen liegt in der Einsicht, dass die Klostergemeinschaft gestalterisch an ihrer kollektiven Identität arbeitet und diese oft prekäre Identität unter sich wandelnden Bedingungen fortschreibt, erneuert und gerade dadurch erhält. So ergibt sich das Bild eines dynamischen, mit seiner Ausnahmestellung ringenden Klosters Fulda im Spannungsfeld zwischen heilsgeschichtlicher Theologie und karolingischer Reichspolitik. Obwohl der Schwerpunkt der Studie auf dem Reliquienkult und Totengedenken liegt, beeindruckt R.s Buch durch die Vielfalt des verwerteten Materials und dessen Zusammenschau – ein interdisziplinäres Unterfangen, das neben der Kirchengeschichte im engeren Sinne auch die Religionssoziologie, Sozialpsychologie, Literatur- und Architekturgeschichte, die Geschichte der Liturgie, Spiritualität und Frömmigkeit betrifft. Stets auf der Höhe der Forschung, setzt diese Untersuchung dank ihrer lebendigen Sprache und vieler Erläuterungen keinen Experten voraus. Der Rekurs auf die Identitätsproblematik mag bisweilen angestrengt wirken, so bei der Auswertung der Mönchs- und Bücherlisten oder der historiographischen Quellen – auch wenn die Vf.in an mehr als einer Stelle einräumt, dass diese und andere Produkte der Fuldaer Mönche keineswegs nur als Beiträge zur Frage „Wer sind wir?" verstanden werden dürfen. Die Existenz verschiedener Fraktionen innerhalb der Kommunität wird des Öfteren beschrieben, aber nur ansatzweise für eine Klärung des Begriffs der kollektiven Identität fruchtbar gemacht. Überhaupt wäre es denkbar gewesen, die Identitätsfrage in einem eigenen Kap. zu thematisieren, statt sie immer wieder von Neuem zu formulieren, nur um sie am Ende eines jeden Kap.s abermals in Erinnerung zu rufen. Solche Schönheitsfehler nehmen sich gegenüber den Vorzügen dieser Studie allerdings bescheiden aus. Mit *The Making of the Monastic Community of Fulda* legt R. eine beispielhafte Studie zur frühen Geschichte des Klosters Fulda wie auch generell zu klösterlichen Gemeinschaften des frühen Mittelalters vor.

Fulda Bernd Goebel

Augé, Isabelle: **Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle**. – Leuven: Peeters 2011. (XXXIX) 317 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 633; Subsidia, 124), kt € 75,00 ISBN: 978–90–429–2357–7

In einer Zeit, in der sich der ökumenische Dialog oft als schwierig erweist, ist es ermutigend, sich mit dem Werk von Isabelle Augé zu befassen, die sich der weithin aus dem Blickfeld geratenen ökumenischen Bemühungen des Mittelalters angenommen hat. Diese haben insbes. zwischen der armenischen und byzantinischen Kirche zu bemerkenswerten Konvergenzen geführt, bei denen die erstrebte Kirchenunion einst in greifbare Nähe rückte. In seinem Vorwort charakterisiert Jean-Pierre Mahé diese Epoche zutreffend, wenn er sagt, dass die Armenier zu keiner anderen Zeit so große Anstrengungen unternommen haben, sich dem Rest der Christenheit anzunähern (V).

A., die heute in Montpellier mittelalterlich-orientalische Geschichte lehrt (Forschungsschwerpunkte: byzantinische Geschichte, armenisch-byzantinische Beziehungen, orientalische Kirchen), hat ihre Untersuchung 2011 als Bd. 633 des *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* veröffentlicht; es ist die überarbeitete Fassung ihrer 2008 in Montpellier bei Gérard Dédéyan unter dem Titel „Les discussions religieuses arméno-grecques au temps des catholicos Pahlawouni" vorgelegten Habil.schrift (XV). Darin dokumentiert sie den Dialog zwischen Armeniern und Byzantinern in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s auf vorzügliche Weise und in einer eleganten, ansprechenden Sprachgestalt.

Die Studie beinhaltet in ihrem ersten Teil (1–90) eine historische Analyse der Verhandlungen über die Möglichkeit einer Kirchenunion. Dabei gelingt es A. auf spannende und lebendige Weise, diese Epoche darzustellen. Nach einem summarischen historischen Überblick (1–7) hebt A. mit dem Jahr 1065 an, als mit Katholikos Grigor II. Pahlawuni eine neue Ära der armenischen Geschichte beginnt, die noch von ausgeprägten Ressentiments gegenüber den Griechen gekennzeichnet ist; sie zieht die Linie aus bis zum Ende des 12. Jh.s, als nach dem Tod von Kaiser Manuel I. die Hoffnung auf Vollendung der Kirchenunion in den Wirren der Zeit erstickt wurde (7–27). A. gelingt es, die Dynamik der Kontroverse einzufangen, indem sie die einzelnen Protagonisten der Verhandlungen (Nersēs Šnorhali, Grigor Tłay, Manuel Komnenos, Nersēs Lambronac'i und die gelehrten Geistlichen Großarmeniens) und ihre recht unterschiedlichen Positionen analysiert und diese konturenreich portraitiert (27–60). Der erste Teil schließt mit formalen Aspekten und einer konzisen inhaltlichen Textanalyse des Dialogs (60–90). Der geschichtliche Abriss stellt auf sehr gelungene Weise die Beziehung zu den analysierten Briefen her. Allenfalls der Synode von Hromklaj (1178/79) als „armenischem Unionskonzil" hätte A. ggf. noch etwas stärkere Aufmerksamkeit widmen können.

In einem umfangreicheren zweiten Teil (91–243) bietet A. in chronologischer Abfolge die Übersetzung von 19 ausgewählten Briefen, die im Zeitraum von 1165 bis 1178 verfasst und überwiegend von Nersēs Lambronac'i kompiliert worden sind. Gleichsam en passant tritt damit zudem eine der historischen Leistungen des leider in der deutschsprachigen Forschung allzu stark vernachlässigten Erzbischofs von Lambron gebührend hervor, der bei der Kompilation der Korrespondenz (insbes. durch gezielte Auslassungen) nachweislich auch eigene Interessen verfolgte. Sieben der übersetzten Briefe entstammen der Feder des berühmten Katholikos Nersēs IV. Šnorhali (Katholikos 1166–1173), dem eigentlichen Initiator und Promotor der Union, fünf sind von seinem Nachfolger Grigor IV. Tłay (Katholikos 1173–1193), der die Bemühungen seines Onkels fortgeführt hat. Vier Briefe sind Antworten des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos († 1180), in zweien äußert sich der Patriarch von Konstantinopel, Michael III. von Anchialos (Patriarch 1170–1178). Das Schreiben der gelehrten Geistlichen Großarmeniens sticht insofern hervor (223–227), als es auf beredte Weise den inneren Widerstand dokumentiert, den die Unionsbemühungen in der armenischen Kirche erfuhren; es kulminiert in der Bezeichnung der Griechen als einer „sonderbaren Sekte" (227). Die Antwort des Katholikos bezeugt die Mühe, seine rigoristischen Mönche zu besänftigen (227–243). Bei der Lektüre der Briefe fällt auf: Verhandlungspartner auf griechischer Seite ist primär der Kaiser; der Patriarch tritt ganz in seinen Schatten. Auch kann kaum von einem Dialog auf Augenhöhe die Rede sein: Die Briefe der armenischen Katholikoi sind ausschweifend und von apologetischer und zugleich irenischer Natur. Charakteristisch ist der Rekurs auf die paulinischen Briefe und auf die Kirchenväter aus der Zeit vor der Trennung. Die Schreiben variieren Explikationen des Glaubensbekenntnisses in unablässigen Wiederholungen (die bei der Lektüre ermüdend sein können!) und werben nachdrücklich für die Union, während die kaiserlichen Antworten zwar wohlwollend, aber eher kurz sind, mitunter herablassende Züge tragen und in ihrer Quintessenz insbes. auf eine formale, dogmatische Anerkennung des Chalcedonense und bestimmte liturgische Glaubenspraktiken drängen.

A. legt dabei die Jerusalemer Textedition der Korrespondenz Nersēs Šnorhalis von 1871 zugrunde; ein Brief Grigors IV. an Manuel Komnenos (185–205) wurde von A. Ter Mikelean (Ararat 26, 1893, 25–48) ediert. Es ist sicher Ermessenssache, ob man es für sinnvoll hält, diese von der Vf.in zusammengestellte Sammlung mit der gewählten, etwas starren Nummerierung zu versehen; wenngleich gewiss keine lose Anthologie, so wird doch der irreführende Eindruck suggeriert, als handle es sich um eine vollständige, in sich geschlossene Sammlung.

In drei Anhängen bietet A. die französische Übersetzung von weiteren zeitgenössischen Texten, die das Geschehen der Epoche erschließen. Dabei handelt es sich zunächst (245–256) um einen dem Nersēs Lambronac'i zugeschriebenen Traktat, in dem er wie in einem Resümee die Forderungen der Griechen und die Position der armenischen Kirche zusammenfassend gegenüberstellt (aus: Palčean, *Patmut'iwn kat'ołikē vardapetut'ean*, Wien 1878, 260–266). Im zweiten Anhang (257–267) findet sich ein 1861 in Konstantinopel veröffentlichter Text eines anonymen Verfassers, der den Dialog zwischen Nersēs Lambronac'i und dem Patriarchen Georg II. Xiphilinos aus dem Jahr 1197 dokumentiert. Den Abschluss bildet eine Vita des Nersēs Šnorhali (269–303), die unter dem Namen eines gewissen Yovhannēs redigiert und 1854 als Band 14 der Reihe *Soperk' Haykakank'* in Venedig ediert wurde.

Bedauerlich ist, dass A. bei allen übersetzten Texten die Antwort auf die Frage nach der handschriftlichen Überlieferung und nach dem textkritischen Wert der zugrunde gelegten Editionen schuldig bleibt.

Entsprechend der Zweiteilung ihres Werkes gelingt es A. überzeugend, zwei Ziele zu erreichen: Zum einen glückt es ihr, die Ereignisse der Epoche in eine sowohl konzise wie zugleich ansprechende Darstellung zu bringen. Zum anderen leistet sie insofern eine Pionierarbeit und einen wichtigen Lückenschluss, als sie erstmalig die armenischsprachige Überlieferung dieser Korrespondenz in einer westlichen Sprache der Öffentlichkeit zugänglich macht (für die griechische Überlieferung vgl. den Bericht eines gewissen Theorianos, PG 133, Sp. 119–298), wobei sie auf den höchst interessanten Umstand hinweisen kann, dass mitunter neben den offiziellen Schreiben nachweislich auch geheime Briefe ausgetauscht wurden (13–18). Auf dem breiten Fundament dieser umfänglichen Textsammlung ist es in historischer Hinsicht sicher bemerkenswert, die politisch-diplomatischen Implikationen der ökumenischen Bemühungen der Armenier zu ermessen, geschah doch das theologische Ringen um die Versöhnung mit der chalcedonensischen Lehre gleichsam immer auch im Horizont der existenziellen Sicherung des kilikischen Königreichs Kleinarmenien im Schutze der militärischen Macht der oströmischen Oikumene. Eine gewisse Marginalisierung der theologischen Probleme wurde dabei offenbar bewusst in Kauf genommen.

Gelingt es A. vorzüglich, die historische Seite zu beleuchten, so fällt die theologische Durchdringung der Materie, die A. als Historikerin allerdings auch nicht in dieser Weise beabsichtigt (71, Anm. 231), dagegen weniger stark aus. Manch eine Fragestellung verlangt jedoch danach, auf einer Metaebene tiefergehend erörtert zu werden, v.a. die subtilen Nuancen und Akzentuierungen im christologischen Streit, aber auch die ungewöhnlich stark betonten liturgischen Fragen. So bleibt auch manche Literatur, etwa B. Talatinian, *Il Monofisismo nella Chiesa armena*, Jerusalem 1980, unberücksichtigt. Hier ist sicher noch ein ausstehendes Desiderat zu erkennen, insofern die hochmittelalterlichen Auseinandersetzungen der armenischen mit der byzantinischen Kirche eine theologisch brisante Spätfolge der Chalcedon-Rezeption mit eminent dogmatischen Implikationen darstellen. Zur formalen Gestaltung sei der Hinweis erlaubt, dass eine Sortierung der Quellenschriften nach den Namen der Editoren (statt der Vf.) etwas unübersichtlich wirken kann. Auch hätte A. manche Kirchenväterzitate etwas präziser belegen können (vgl. 197–202).

Während der Publikation dieses Werkes hat Aram I. Keshishian, Katholikos-Patriarch des Großen Hauses von Kilikien, eine ganz ähnlich gelagerte Studie unter dem Titel „Saint Nersēs the Gracious and Church Unity. Armeno-Greek Church Relations (1165–1173)", Antelias 2010, veröffentlicht, welche A. bei der Drucklegung der vorliegenden Arbeit noch nicht zur Verfügung stand (XXI). Aram I. bietet eine englische Übersetzung bestimmter Briefe, außerdem eine umfangreiche Einleitung (vgl. dort 15–96), die stärker theologisch ausgerichtet ist als der erste Teil der vorliegenden Untersuchung, sodass sich beide Arbeiten vorzüglich ergänzen.

Die höchst begrüßenswerte Studie von A. verdient es, von unterschiedlicher Seite konsultiert zu werden: Für die Kirchengeschichte bieten sich auf der Grundlage umfangreicher Quellenstudien Einblicke in eine Epoche intensiven Dialogs. Die Byzantinistik lernt aus ihr viel über die Wahrnehmung der Komnenen aus der Perspektive der Armenier. Für die Dogmengeschichte sind die dargebotenen Quellentexte ein kostbarer Mosaikstein zur weiteren Erforschung der Chalcedon-Rezeption. Schließlich hat der ökumenische Impetus – trotz seiner unübersehbaren politischen Komponente – bis heute nicht an Aktualität verloren. In diesem Sinne ist dem Werk eine breite Aufnahme zu wünschen.

Frankfurt a. M. Thomas Kremer

Brendle, Franz: **Der Erzkanzler im Religionskrieg**. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647. – Münster: Aschendorff 2011. (XIII) 578 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 156), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–12802–2

Trotz ihrer herausragenden Stellung als Kurfürsten und Erzkanzler des Reiches zählen die Erzbischöfe von Mainz traditionell in der Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges nicht zu den Protagonisten und gilt das von ihnen regierte Kurfürstentum als minder mächtig. Als führende Gestalt unter den katholischen deutschen Fürsten wird (neben dem Kaiser) gemeinhin der Herzog, im Verlaufe des Krieges dann Kurfürst Maximilian I. von Bayern angesehen. Dass die Vernachlässigung der politischen Rolle Kurmainz' im Dreißigjährigen Krieg überzogen ist, belegt nun eindrucksvoll die Tübinger Habil.schrift von Franz Brendle. Der Vf. widmet sich näherhin dem Kurfürsten und Erzkanzler Anselm Casimir, der die Geschicke seines Kurfürstentums fast zwei Jahrzehnte lang, von 1629 bis 1647, leitete.

Den Beginn seiner Herrschaft prägte der Höhepunkt der kaiserlichen Machtstellung im Reich. Ferdinands II. Truppen standen unter Wallensteins Führung an Nord- und Ostsee, der Kaiser fasste mit seinem „Restitutionsedikt" eine umfassende Rekatholisierung des Reiches nach dem konfessionellen Besitzstand von 1552/55 ins Auge. Wenig später landete Gustav Adolf von Schweden auf Usedom und organisierte sich die protestantische Partei unter seiner Führung, während der Kaiser – wie B. vermutet, mit nachhaltigem Zutun des Mainzer Kurfürsten – Wallenstein entlassen musste und militärisch zunehmend in die Defensive geriet, zumal 1635 auch Frankreich aktiv in den Krieg gegen Habsburg eingriff. Am Ende stand der Westfälische Friedenskongress. Als Anselm Casimir verstarb, war man sich in Münster und Osnabrück bereits weitestgehend über die Rechte von Kaiser und Reichsständen, über die territorialen Abtretungen an Schweden und Frankreich sowie über die Unabhängigkeit der (nördlichen) Niederlande von Spanien einig. Der Kaiser und die katholische Liga hatten vernichtende Niederlagen hinnehmen müssen, wichtige katholische Reichsstände – neben Bayern auch Mainz – erschienen existentiell bedroht. Das waren die äußeren Rahmenbedingungen des politischen Handelns des Mainzer Erzkanzlers.

Nicht gelöst waren Ende 1647 die Religionskonflikte. Doch gerade in deren – erst 1648 erfolgter – endgültiger Lösung sieht B. ganz die Handschrift Anselm Casimirs. Mit Fug und Recht kann gesagt werden, dass die Stellung, die das Erzkanzleramt Mainz im Alten Reich und besonders bei den als Quasi-Reichstag konstituierten Ständeversammlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress verlieh, nicht unterschätzt werden sollte. Vielfältig waren die mainzischen Einflussmöglichkeiten, die das Amt bei der Geschäftsführung des (Quasi-)Reichstages mit sich brachte. Auch liegt ein großes Verdienst B.s darin, die Friedenskonzeptionen aufgespürt zu haben, die Anselm Casimir bereits in den 1630er Jahren für den Ausgleich zwischen den streitenden Konfessionsparteien entwickelt hatte. Zweifellos war er einer der führenden Köpfe der moderaten katholischen Partei, die sich bei den Friedensverhandlungen gegenüber den „Maximalisten" im eigenen Lager durchsetzen konnte. Dennoch vermag die Kernthese B.s, Anselm Casimir sei der Architekt des Friedenswerkes gewesen, den Rez. nicht zu überzeugen, auch wenn man diese Einschätzung auf das Konfessionsrecht des Westfälischen Friedens reduziert. Zum einen war der Westfälische Friede jedoch weit mehr, ein völkerrechtliches Vertragswerk (bestehend aus drei Verträgen) mit weitreichenden internationalen Konsequenzen für die Gestaltung Europas und im Hinblick auf das Reich mit einer verfassungsmäßigen Festschreibung der Kompetenzen ständischer Partizipation. Typologisch gesehen könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass der Dreißigjährige Krieg und der ihn beendende Westfälische Friede eben doch mehr Ausdruck von Staatsbildungs-Konflikten als der von (von B. in den Vordergrund gerückten) Konfessionskonflikten waren, die es selbstverständlich auch gab. Dennoch stimmt der Rez. (mit einer abweichenden Gewichtung) der Einschätzung zu, dass der Dreißigjährige Krieg auch von konfessionellen Motiven geprägt war, dass die Konfessionsgegensätze zwischen 1630 und 1635 eine nicht unwesentliche Rolle für die Fortsetzung des Krieges spielten und dass bei den Zeitgenossen Kriegs- mit Transzendenzerfahrung eng verbunden war. Zum anderen war die Friedensordnung (allein wenn man auf das Religionsrecht der zwei Verträge vom 24. Oktober 1648 blickt) aber das Werk vieler Hände.

Fritz Dickmann sah in seiner grundlegenden Monographie „Der Westfälische Friede" ([1]1959, [7]1998) Hessen-Kassel bei der Lösung der deutschen Fragen als Vorreiter. Er hatte in Marburg ausgiebig die Akten dieses Reichsstandes benutzt. Die jüngere Forschung konnte diese Sicht relativieren. Unabhängig von der konkreten Frage nach der Teilhabe der Friedenskonzeptionen Hessen-Kassels bzw. Kurmainz' liegt das Grundproblem darin, dass die reichsständische Friedenspolitik und nicht einmal die betreffenden Friedensakten hinreichend erschlossen sind. Die Frage nach dem Einfluss Wambolds auf den Religionsausgleich von 1648 belegt insofern die Notwendigkeit einer einschlägigen Aktenedition zu den Religionsverhandlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress. Diese ist bislang auch in der 45 Bände umfassenden Edition *Acta Pacis Westphalicae* (APW) nicht geleistet worden. Die Beratungen der katholischen Stände sind nur zum Teil, die evangelischen gar nicht dokumentiert. Erst wenn diese Grundlagenforschung geleistet worden ist, kann die Geschichtsforschung die Genese der Friedenskonzeptionen der einzelnen Reichsstände und, darauf aufbauend, des gesamten Friedenswerkes differenziert betrachten. Die Rolle der protestantischen und katholischen Protagonisten des Ringens um das Reichsreligionsrecht wird erst dann exakt zu bestimmen sein. Die Präferenz einer Überlieferung (Hessen-Kassel oder Mainz) führt – offensichtlich auch bei einem Korrektiv durch die Hinzuziehung weiterer Aktenbestände – zur Verzerrung. Die Berücksichtigung der reichsständischen Gesamtüberlieferung ist für den einzelnen Historiker bei der Anfertigung einer Monographie jedoch unmöglich.

Solange eine breite, historisch-kritisch erschlossene Quellengrundlage fehlt, entzieht sich B.s Kernthese der Überprüfbarkeit. Die kaiserlichen Gesandten sahen in der entscheidenden Verhandlungsphase des Herbstes 1648 – wie die APW zeigen – Mainz (neben Bayern) in einer bestimmenden Rolle beim Abschluss des Friedens. Dennoch hat aus heutiger Sicht wohl Konrad Repgens Würdigung des Grafen Trauttmansdorff, kaiserlicher Chefunterhändler in Westfalen, die diesem unter den leitenden europäischen Staatsmännern den größten Anteil am Friedenswerk zuschreibt, auch für den Religionsfrieden die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Nichtsdestoweniger ist B.s solide gearbeitete Monographie – auch wenn sie aus Sicht des Rez. bisweilen zu einer Überschätzung von Anselm Casimirs Anteil an zentralen politischen Entscheidungen des Dreißigjährigen Krieges tendiert – insgesamt ein fundiertes, auf (im Rahmen des dem Einzelnen Möglichen) breiter Quellen- und Literaturkenntnis fußendes, überzeugend argumentierendes und sehr wertvolles Werk, das unsere Kenntnis der Politik der katholischen Partei im Dreißigjährigen Krieg erheblich erweitert.

Bonn Guido Braun

Benrath, Gustav Adolf: **Reformation – Union – Erweckung**. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Klaus Blümlein / Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 391 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, 228), geb. € 59,95 ISBN: 978-3-525-10110-0 (E-Book: 978-3-647-10110-1)

Aus Anlass des 80. Geburtstages des aus Karlsruhe stammenden früheren evangelischen Mainzer Ordinarius für Kirchengeschichte, Gustav Adolf Benrath, am 7.12.2011 gaben drei seiner Schüler diesen stattlichen Band heraus. Die Beiträge, die aus der Zeit zwischen 1963 und 2006 stammen und früher schon andernorts veröffentlicht wurden (vgl. den Nachweis der Erstveröffentlichungen, 375f), spiegeln in den drei Abteilungen „Reformation – Union – Erweckung" gut die Forschungsinteressen des Jubilars wider, der seine wissenschaftliche Laufbahn in Heidelberg begann und dann fast dreißig Jahre lang in Mainz Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte lehrte.

Auch wenn wichtige Beiträge aus anderen Forschungsgebieten des Jubilars, wie z. B. der Wyclif- oder der Tersteegen-Forschung, hier fehlen, so ist die Zusammenstellung der 16 Beiträge aus dem weiten Schaffen B.s sehr zu begrüßen. Denn sie gewährt einen ausgezeichneten Einblick in die Werkstatt dieses Meisters, der zu den theologisch und historisch gründlichsten Vertretern seines Faches gehört und noch bis ins hohe Alter wichtige Arbeiten publiziert (vgl. die von Traudel Himmighöfer zusammengestellte, 266 Nummern umfassende „Bibliographie Gustav Adolf Benrath 1960–2010", 353–374). Die 16 Beiträge können hier nicht im Einzelnen besprochen, sollen aber wenigstens genannt werden:

Reformation: „Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555)" (13–32); „Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus (1563)" (33–55); „Reformation und Calvinismus in Neustadt an der Haardt" (57–77); „Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren" (79–91); „Mainz im Jahrhundert der Reformation" (93–106). – *Union:* „Irenik und Zweite Reformation" (109–118); „Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802" (119–144); „Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817)" (145–164); „Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818" (165–181); „Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821" (183–209); „Johann Peter Hebel als Theologe" (211–227). – *Erweckung:* „Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie" (231–259); „Jung-Stillings Frömmigkeit" (261–279); „Jung-Stilling, Goethes Freund" (281–287); „Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden" (289–303); „Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871" (305–352). Der Band schließt mit einem Orts- und einem Personenregister.

Das Buch ist nicht nur für die drei genannten Bereiche der evangelischen Kirchengeschichte von der Reformationszeit bis ins späte 19. Jh. eine wahre Fundgrube an neuen Einsichten und Erkenntnissen, sondern es hat an vielen Stellen, wie z. B. bei Aloys Henhöfer, auch die katholische Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte mit im Blick. Seine sorgfältige Edition ist besonders lobenswert, da solche Sammlungen heutzutage nicht immer auf einem solch hohen editorischen Niveau verlegt werden.

Zwar ersetzt der Band keine neue Gesamtdarstellung der evangelischen Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes, die dringend erforderlich wäre, aber er gibt zahlreiche Impulse, die dafür verwertet werden können.

Hatten rund dreißig Schüler und Freunde B. zu seinem 70. Geburtstag im Jahr 2001 eine stattliche Festschrift zum Thema „Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit" gewidmet und in ihren Beiträgen gezeigt, was sie bei ihrem Lehrer und Kollegen gelernt hatten, so werden sie – und viele andere mit ihnen – diesmal von Studien des Jubilars selbst erfreut. Der Dank dafür gebührt den Hg.n dieses bedeutenden und beachtenswerten Aufsatzbandes.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Schmerbauch, Maik: **Prälat Franz Wosnitza (1902–1979)**. Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz. – Münster: Aschendorff 2010. 202 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 21), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-402-10179-7

Die Geschichte Oberschlesiens im 20. Jh. erfreut sich auch im kirchenhistorischen Bereich zunehmender Beliebtheit. Zahlreiche gewichtige Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens, die sowohl in Oberschlesien als auch im Nachkriegsdeutschland gewirkt haben, haben jedoch bisher vergeblich darauf gewartet, zum Gegenstand der Forschung erhoben zu werden. Dazu gehörte auch Prälat Franz Wosnitza, dessen Wirken in die schwierigste Zeit der oberschlesischen Geschichte fiel. In dieser Phase ereigneten sich die folgenschweren deutsch-französischen Spannungen um die deutschen Gebietsabtritte, die im sog. Friedensvertrag von Versailles festgelegt wurden und die insbes. im oberschlesischen Industriegebiet zu blutigen Kämpfen führten, die Abtrennung des östlichen Teiles Oberschlesiens vom deutschen Bistum Breslau 1922/25, die nationalsozialistische Besatzung mit dem Plan der Kirchenzerschlagung und schließlich Flucht und Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus Schlesien. Umso erfreulicher ist der Umstand, dass diese Lücke nun mit einer jüngst erschienenen kirchenhistorischen biographischen Untersuchung geschlossen worden ist.

Der Kardinal-Bertram-Stipendiat Maik Schmerbauch unterteilte seine Arbeit in drei Abschnitte: „Die oberschlesischen Jahre 1902–1946", „Die Jahre in Westdeutschland 1946–1979" und eine abschließende Bewertung dieser oberschlesischen Persönlichkeit.

W. wurde am 3. Oktober 1902 in Czarnowanz bei Oppeln geboren. Mit drei Jahren siedelte er mit seinen Eltern in die Industriestadt Königshütte über. Nach der Teilung Oberschlesiens und der Gründung der Apostolischen Administratur Oberschlesien 1922 nahm er das Studium der kath. Theologie in Breslau auf. 1925 wurde er vor die Wahl gestellt, ob er im Bistum Breslau oder der neuen Diözese Kattowitz als Priester wirken wollte. W. entschied sich für seine oberschlesische Heimat.

1926 empfing er von Bischof Augustin Hlond die Priesterweihe. W. wirkte als Jugendseelsorger, Diözesanpräses der Deutschen Katholischen Jugend und als Schriftleiter des Kirchenblattes *Der Sonntagsbote*, der einzigen deutschsprachigen Kirchenzeitung in Polen.

Der Kriegsausbruch im September 1939 brachte Umwälzungen im kirchlichen Leben. Im November 1939 wurden Bischof Adamski und Weihbischof Juliusz Bieniek unter Hausarrest gestellt, im Februar 1941 aus Oberschlesien ausgewiesen.

Nach dem Tod des Kattowitzer Generalvikars Franz Strzyz im Juni 1942 übernahm W. diese Funktion. Er sah seine vordringliche Hauptaufgabe darin, den bereits dezimierten Diözesanklerus zu halten und sich einen Überblick über die genaue Anzahl der noch wirkenden Geistlichen zu verschaffen. W. schuf neue Seelsorgestellen, um den Einzug der Priester in die Wehrmacht zu verhindern. Dieses Amt behielt er bis Februar 1945, als der aus dem Exil zurückgekehrte Weihbischof Bieniek die Funktion von ihm übernahm und ihm die Leitung des Baureferats übertrug. Beim Wiederaufbau zahlreicher zerstörter Kirchen wies er sich mit großem logistischem und organisatorischem Geschick aus.

Die Maßnahmen der neuen kommunistischen Behörden zur Ausweisung der deutschen Bevölkerung aus Oberschlesien trafen auch W. Der seit September 1945 für das sog. Oppelner Schlesien zuständige neue Apostolische Administrator Bolesław Kominek konnte ihn zunächst in Czarnowanz als Priester einsetzen. Die Bischöfe Adamski und Bieniek intervenierten mehrfach bei den polnischen Behörden, doch waren ihre Versuche vergeblich. Ende Juli 1946 wurde W. mit einer Gruppe deutscher Priester ausgewiesen. Ein LKW brachte die Geistlichen zum Umschlagbahnhof in Leobschütz, von wo aus ein „Aussiedlerzug" nach Westdeutschland fuhr. Nach zwölf Tagen erschöpfender Reise erreichte die Gruppe das Zwischenlager Werdohl im Sauerland.

Kaum in Westdeutschland angekommen, warteten auf W. neue Aufgaben. Zahlreiche heimatvertriebene Diözesanen sehnten sich in der Fremde nicht nur zuerst nach der Sicherung materieller Grundbedürfnisse, sondern auch nach gelebter oberschlesischer kirchlicher Tradition. So übernahm W. vom Sommer 1946 bis zu seinem Tode 1979 die Betreuung der in Westdeutschland lebenden Katholiken aus dem Bistum Kattowitz. Zahlreiche Heimatvertriebene erlangten durch ihn materielle Hilfe; mit Paketsendungen unterstützte er auch Pfarreien in seiner Heimat. Eine Reise nach Oberschlesien blieb ihm jedoch bis 1974 verwehrt. Zwischen 1946 und 1979 gab er den zweimal jährlich erscheinenden *Rundbrief an die Kattowitzer Diözesanangehörigen* heraus, der nach seinem Tode bis 1984 fortgeführt wurde. Als nach 1950 der Zustrom von Aussiedlern aus Polen immer größer wurde, setzte er sich für die Integration dieser Gruppe ein.

W. übernahm zahlreiche weitere Aufgaben im kirchlichen Bereich. Zwischen 1946 und 1948 wirkte er als Krankenseelsorger in Bochum, zwischen 1948 und 1949 war er beim Caritasverband tätig. In den Jahren 1949–1972 war er zudem Vorsitzender des Katholischen Siedlungsdienstes e.V.

W. starb im Alter von 77 Jahren und wurde am 12. November 1979 in Köln beigesetzt. Aus Anteilnahme hielt der Kattowitzer Bischof Herbert Bednorz am selben Tag in der Kattowitzer Kathedrale eine Traueransprache. Somit zeigte sich, dass die Kattowitzer Bistumsleitung immer noch für W.s wertvollen Einsatz während des Krieges dankbar war.

S. stellt die biographische Untersuchung in den politischen und kirchenhistorischen Kontext der Geschichte Oberschlesiens in den Jahren 1922–1946. Mit der Analyse der Tätigkeit W.s in Westdeutschland nach 1946 trägt die vorliegende Publikation zudem wesentlich zur katholischen Vertriebenenforschung bei. Damit kann das Wirken dieser bedeutenden oberschlesischen Persönlichkeit besonders gewürdigt werden. Höchst begrüßenswert ist eine dezidierte Auswertung des deutschsprachigen Kirchenblattes der Diözese Kattowitz, des *Sonntagsboten*, und seiner Rolle bei der Meinungsbildung innerhalb der deutschen Katholiken in Oberschlesien. Diesem Punkt hatte

sich S. bereits in mehreren weiteren Fachartikeln gewidmet. Bisher ist diese Fragestellung von der Forschung vernachlässigt worden.

Interessant ist auch der Verweis des Vf.s auf den Umstand, dass W. einen erheblichen Anteil an der Entstehung des polnischen Bischofsbriefes vom Oktober 1965 gehabt haben soll (87–91). W. kannte Bolesław Kominek noch aus der gemeinsamen Zeit im Kattowitzer Ordinariat. 1960 nahm er mit dem Breslauer Weihbischof Kontakt auf. Die beiden Geistlichen sprachen über diese Initiative und W. gab Kominek wertvolle Ratschläge. Damit zeigte W., dass ihm „die deutsch-polnische Verständigung zu einer wichtigen Herzensangelegenheit geworden" (115) war.

S. würdigt Franz Wosnitza zu Recht als eine bedeutende Persönlichkeit für die Kirche Oberschlesiens. In den Kriegswirren war das größte Verdienst des Generalvikars „die Verhinderung der Teilung der Diözese in einen deutschen und einen polnischen Teil, der er sich mutig zusammen mit Kardinal Bertram im Rahmen der Verzögerungstaktik widersetzte" (115). Nach seiner Vertreibung verwendete er seine ganze Kraft darauf, seinen notleidenden Diözesanen Linderung zu verschaffen und sich für sie einzusetzen. Da er im Hintergrund agierte, wurde er von der breiten Öffentlichkeit weniger stark wahrgenommen als andere bekannte Geistliche. Dennoch sind seine Verdienste unverkennbar. Man darf S. uneingeschränkt Recht geben, dass W. eine „beeindruckende Persönlichkeit der gemeinsamen deutsch-polnischen Kirchengeschichte in Oberschlesien und der westdeutschen Nachkriegsgeschichte im 20. Jahrhundert" (116) gewesen sei. Mit dieser bereichernden kirchenhistorischen Untersuchung kann der Leser dieses Urteil nachvollziehen.

Wien Gregor Ploch

Städter, Benjamin: **Verwandelte Blicke.** Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1960. – Frankfurt a. M.: Campus 2011. 432 S. (Campus Historische Studien, 60), kt € 45,00 ISBN: 978–3–593–39487–9

Als Erweiterung einer historischen Bildforschung muss mit der „Visual History" gleichermaßen die Visualität von Geschichte wie die Historizität des Visuellen betrachtet werden. Das Bild wird dabei über seine Abbildhaftigkeit hinaus als Medium und Aktiva mit einer eigenständigen Ästhetik wahrgenommen.

Benjamin Städter gelingt in seiner Diss. mit Hilfe dieser methodischen Grundlage ein neuer und zugleich perspektivenreicher Blick auf die Transformation von Religion und Kirche in der BRD von 1945 bis 1960. In diesem thematischen Rahmen wird schnell die Eigenständigkeit des Bildes deutlich, das die ästhetische Beziehung historischer, hier besonders religiöser Subjekte zu ihrer sozialen und politischen Wirklichkeit organisiert und in der Lage ist, eigene Realitäten zu generieren. Die Diss. reiht sich in die neuen, erkenntnisreichen Forschungen und Publikationen ein, die von der Bochumer DFG-Forschergruppe „Transformation von Religion in der Moderne" erschienen sind.

Indem S. seiner Arbeit methodisch die „Visual History" zugrunde legt, dienen die religiösen Bilder nicht nur als bloßer Zierrat einer sonst schriftlastigen und textreichen Geschichtsschreibung, vielmehr wird das ganze Feld der visuellen Praxis beleuchtet. S. geht von einem mehrschichtigen Bildbegriff aus, in dem die Arten und Wirkungen der Bildverwendung miteinbezogen werden. Innerhalb dessen erweitern bildimmanente Codierungen und Verwendungen in Produktionskontexten und Rezeptionsgeschichten dem Historiker eigene Erkenntnisse. Dabei geht es nicht darum, religiöse Bilder mit historischen Schriftquellen gleichzusetzen oder ein Abbild historischer Wirklichkeit darzustellen, vielmehr gilt es nach quellenkundlichen Kriterien der Interpretation und der ideologiekritischen Entschlüsselung bildhistorische Kompetenzen aufzuzeigen und die Bilder somit als visuelle Quelle zu verstehen.

In S.s Studie steht die Frage im Vordergrund, ob ein Bild als „religiöses Bild" zu verstehen ist, was sich nach dem Vf. maßgeblich aus dem „verbalen und visuellen Kontext" (15) ergibt. Daraus folgt die grundlegende These: „Eine Säkularisierung öffentlicher Bildwelten, verstanden als Verschwinden religiöser Szenerien und Symbole aus den öffentlich kursierenden Visualia, lässt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (also) nicht feststellen." (19f)

Ausgehend davon ist die Arbeit in drei chronologische Blöcke unterteilt, die sich in weitere thematische Schwerpunkte gliedern: religiöse Mythen und Ursprungsnarrative, die gesellschaftliche Verortung von Religion, kirchliche Amtsträger und alternative Religiosität. Einen Schwerpunkt des Buches bildet neben dem Aspekt einer traditionellen Kirchlichkeit der späten 1940er und 1950er Jahre die Untersuchung der langen 1960er Jahre, die den Zwiespalt zwischen einer krisenhaften Kirchlichkeit und der sich wandelnden bundesdeutschen Gesellschaft markiert. Zuletzt charakterisiert S. die 1970er Jahre treffend zwischen innerkirchlicher Pluralisierung und der Suche nach alternativer Religiosität.

Umfangreich ist der bildliche Quellenfundus in dieser Arbeit, der aus Fotos und Bildstrecken besteht, die in großen westdeutschen Illustrierten wie *Stern*, *Spiegel* und *Quick* abgedruckt wurden, um den massenmedialen Blick zu verdeutlichen, über Veröffentlichungen des Satiremagazins *Pardon* oder der Jugendzeitschrift *Twen* bis hin zu themenorientierten Bildbänden oder Illustrierten, die eine innerreligiöse Perspektive kennzeichnen. Ergänzend geben Fotoausstellungen und Publikationen des Fotomagazins *magnum* Einblicke in die Auseinandersetzung von Fotografen und Medienschaffenden mit dem Thema. Zuletzt wird der Fundus durch eine kleine Auswahl von Kino- und Fernsehfilmen vervollständigt. Anhand dieser Bilder wird bspw. religiöse Mythenbildung thematisiert, aber auch wie sich die gesellschaftliche Verortung von Kirche und Religion in der BRD gewandelt hat.

Detailreich und umfassend erweist sich S.s Analyse von Bildern religiösen Personals, die sowohl in fotografischen als auch in filmischen Darstellungen der Päpste des Untersuchungszeitraumes von Pius XII. über Johannes XXIII. bis zu Paul VI. gezeigt werden. In diesem Kontext wird die Vielschichtigkeit von kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, medialen Aussagen und gesellschaftlicher Rezeption besonders deutlich. In den dichten Beschreibungen, die eine Konditionierung von Sehweisen und ein Prägen von Wahrnehmungsmustern verdeutlichen, kann die zurückgehende Einflussnahme des Vatikans anhand von Papstdarstellungen in der Öffentlichkeit nachgezeichnet werden, was für S. im daraus resultierenden Machtgewinn von Medien und einer neuen Freiheit für Einzelfotografen allgemein mündet (326).

Das Fazit der Arbeit stützt zweifelsohne die These einer „Pluralisierung in der Darstellungsweise religiöser Ausdrucksformen" (393). In der Auswahl bildlicher Quellen besonders reichhaltig, werden neue, unterschiedliche Wege aufgezeigt, wie sich religiöse Bildwelten durch die Medialisierung verändern. Dass dafür das Bild nicht nur als reines Illustrationsobjekt dient, sondern als eigenständiger und aussagekräftiger Gegenstand wahrgenommen werden muss, der selbst wiederum Geschichte generiert, erweist sich nicht nur nach dieser Arbeit als selbstredend.

Bochum Wiebke Arnholz

Theologiegeschichte

Clauss, Manfred: **Der Kaiser und sein Gott.** Der spätantike Streit um die Natur Christi. – Darmstadt: Primus 2010. 144 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–89678–816–0

Das vorliegende Büchlein unternimmt es in popularisierender Absicht, den „Arianismus" sowie den „Streit zwischen Miaphysiten und Dyophysiten" darzustellen, wobei es laut dem Vf. ebenso „um theologische Inhalte" wie „um den sehr weltlichen Austrag des Streites" geht (9). Nach einem einleitenden Kap., das dem „frühchristlichen Fundamentalismus" gewidmet ist (10–21), erzählt der Vf. erst den arianischen Streit bis zum 3. Konzil von Toledo (22–82), um dann die christologische Kontroverse vom Anfang des 5. Jh.s bis zum Tode Justinians (565 n. Chr.) zu präsentieren. Es ist ein Verdienst des Bandes, den chronologischen Rahmen für beide theologischen Kontroversen so weit zu spannen. Auf diese Weise wird deutlich, wie weitreichend die Wirkungen beider Kontroversen waren und wie sehr sie die Physiognomie des spätantiken Christentums prägten. C. versucht durchweg, die unauflösliche Verflechtung von Kirchenpolitik und theologischer Kontroverse deutlich zu machen. Seine Geschichtserzählung ist knapp und informativ und konzentriert sich immer wieder auf Persönlichkeiten wie z.B. den „unbeugsamen Athanasius" (50f) oder auch die beiden Kaiserinnen Athenais und Pulcheria (83–94). Allerdings klingt manches bei C. auch ziemlich holzschnittartig. So bemerkt er zum christlichen „Wahrheitsverständnis" mit Bezug auf Joh 14,6: „Der entscheidende Aspekt ist: Wahrheit wird personalisiert. ‚Ich bin die Wahrheit' heißt in der Diskussion der Christen mit anderen oder untereinander: ‚Ich habe recht'. Wahr und falsch sind damit Kategorien geworden, deren Zuordnung dem rationalen Diskurs entzogen ist." (12) Sollte C. mit dieser Formulierung meinen, dass antike Christen nicht für die Wahrheit ihres Glaubens zu argumentieren versuchten, so würde man ihm angesichts der christlichen Apologetik kaum zustimmen können.

Hier und da finden sich auch falsche oder zumindest missverständliche Bemerkungen: War Origenes wirklich „der Erste, der in die Glaubensinhalte der Kirche philosophische, vor allem platonische

Gedanken einarbeitete und sie mit Grundzügen der Ideenlehre verwob" (24)? Auf S. 44 notiert C. zur Glaubensentscheidung von Nicäa: „Auf Wunsch – oder Befehl – Konstantins kam das Schlagwort ‚wesensgleich dem Vater' (homoousios) in Gebrauch, das damals wenig besagte, weil es diese Wesensgleichheit nicht näher bestimmte; Arius hatte lediglich eine Ähnlichkeit eingeräumt (homoiusios)." Doch hat Arius jedenfalls in seinen erhaltenen schriftlichen Äußerungen den Begriff ‚homoiusios' nicht gebraucht; das ‚homoousios' hat er hingegen wegen des Verdachts materieller (manichäischer) Vorstellungen abgelehnt – dies dürfte ein wesentlicher Grund für seine kontradiktorische Aufnahme in das Nicänum gewesen sein. Auf S. 21 schreibt C. zu Novatian: „Zur Stärkung seiner eigenen Position verlangte er von seinen Gemeindemitgliedern eine neue Taufe." C. verrät uns leider nicht, mit welcher Quelle er diese bemerkenswerte Behauptung belegen will.

Ein wirkliches Manko ist auch, dass der neuere und neueste Stand der Forschung leider nicht immer berücksichtigt wird: Auch und gerade eine popularisierende Darstellung – von der man billigerweise weder eine vollständige wissenschaftliche Bibliographie noch die Diskussion der jeweils neuesten Forschungsposition zu jeder Frage erwarten wird – hätte diesbzgl. eine wichtige Aufgabe. So ist z.B. die Auskunft, Grund des melitianischen Schismas sei wesentlich eine rigoristische Position hinsichtlich der Wiederzulassung der in der diokletianischen Christenverfolgung Gefallenen gewesen, nach den Forschungen von Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle [328–373]*, Rom 1996, 219–298) so nicht mehr haltbar. Dass Paul von Samosata im 3. Jh. „das Verhältnis von Gottvater und Sohn mit dem Begriff ‚wesensgleich'" bezeichnet habe (28) und deshalb (von einer antiochenischen Synode) verurteilt wurde, sollte nach den überzeugenden Argumenten von H. C. Brennecke nicht mehr wiederholt werden. Bedauerlich ist auch, dass C. den in der jüngeren Forschung zu Recht vermiedenen Begriff ‚Arianer' für alle Nicänumsgegner oder -skeptiker des 4. Jh.s bewusst beibehält (136). Derartige Bezeichnungen sollten das Selbstverständnis der Bezeichneten reflektieren, weil ansonsten die Konturen der Debatte verzeichnet werden. Weder wollte Kaiser Constantius II. den radikalen Arianern entgegenkommen (68) – vielmehr wurde auf sein Drängen hin die Lehre des Aetius und Eunomius verworfen – noch war der auf der Doppelsynode von Seleukia-Rimini erzielte Glaubenskonsens ‚arianisch': Die korrekt als ‚homöisch' bezeichnete Position rezipierte wichtige antiarianische Abgrenzungen des Nicänums. Wichtige rezente Monographien von Ramsay MacMullen (*Voting about God in Early Church Councils*, New Haven 2006) und Fergus Millar (*A Greek-Roman Empire*, Berkeley etc. 2006) bleiben unerwähnt. Besonders vermisse ich aber einen Hinweis auf die bedeutendste dogmengeschichtliche Leistung der jüngsten Zeit, Alois Grillmeiers mehrbändige Geschichte der Christologie *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Alles in allem legt man den Band etwas unbefriedigt aus der Hand: Der interessierte Leser dürfte v.a. gelernt haben, dass die Christen der Spätantike sich mit Fanatismus und Gewalt über Fragen stritten, deren Bedeutung uns heute kaum mehr verständlich ist. Sollte es tatsächlich zutreffen, dass mehr von dieser fernen Periode und ihren Debatten heute nicht vermittelbar ist?

Heidelberg Winrich Löhr

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch, hg. v. Albertus-Magnus-Institut, eingel. u. für den Druck vorber. v. Hannes Möhle, Henryk Anzulewicz, Maria Burger, Silvia Donati, Ruth Meyer, Martin Bredenbeck u. Susana Bullido del Barrio. – Münster: Aschendorff 2011. 539 S., kt € 29,80 ISBN: 978–3–402–12930–2

Zum 75. Geburtstag und zum Abschied als Leiter des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn, das die „Editio Coloniensis" der Werke Alberts des Großen besorgt, haben die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts diesen Band Ludger Honnefelder gewidmet. Er ist keine der üblichen Festschriften mit einem „Strauß bunter Blumen", sondern eine Zusammenstellung von zehn nicht zu knappen Textauszügen aus den Werken des *Doctor universalis* mit Einleitungen durch die jeweiligen Bearbeiter/innen der großen kritischen Ausgabe *Opera omnia*.

Auf eine gemeinsam verfasste allgemeine Einleitung (9–26), die eine geraffte, aber das Wesentliche enthaltende Darstellung von A.s Lebensgang bietet, folgt eine ausführliche Zeittafel (28–31) seiner Lebensdaten und Werke. Gelegentlich fragt sich der Rez., ob die absolute und relative Chronologie, etwa der Frühwerke (28) oder der späten Bibelkommentare (30), immer so gesichert ist, wie sie in der tabellarischen Auflistung erscheint; doch ist generell festzuhalten, dass diese den aktuellen Forschungsstand wiedergibt.

Die geschickt ausgewählten „Kerntexte" sind der von A. angewandten Wissenschaftssystematik entsprechend angeordnet und mit aussagekräftigen Überschriften versehen. Einleitung, Auswahlbibliographie, lateinischer Text und Übersetzung stammen oft von den Bearbeiter/inne/n der entsprechenden Werke in der *Editio Coloniensis* der *Opera omnia* (Münster: Aschendorff, ab 1951, in der Folge: *Ed. Colon.*). Wo der jeweilige Band noch nicht erschienen ist, sind die Passagen – in der Regel ganze Traktate oder Kap. – dem Bearbeitungsstand entsprechend aufgrund der wichtigsten Handschriften erarbeitet. Damit ist sichergestellt, dass wir hier die beste zur Zeit erreichbare Textgrundlage haben; gleichzeitig fußen die Einleitungen auf eingehender Sachkenntnis, sind aber dennoch knapp und verständlich und enthalten jeweils eine kurze Auswahlbibliographie – zusätzlich zur „Bibliographie und Abkürzungen zu den lateinischen Texten" (531–539). Die Übersetzungen bleiben möglichst nahe an der Vorlage, bieten aber gleichzeitig ein flüssig lesbares Deutsch.

An erster Stelle stehen „Vorausgehende Überlegungen zur Logik", l. I, tr. 1, aus *De quinque universalibus* (*Ed. Colon.* I,1a, 2004), eingeleitet und bearbeitet von *Ruth Meyer* (33–36.38–90). Hier behandelt der *Doctor universalis* die allgemeine Bedeutung dieser speziellen ‚Kunstfertigkeit' (ars) und ihre Einordnung als philosophische Wissenschaft. A. verfasste dieses Werk um 1254–1257 als erstes unter denen zur Logik in seiner philosophischen Enzyklopädie (34). Der ausgewählte Traktat bietet über die Logik im engeren Sinn „eine bemerkenswert vielschichtige Reflexion über das Phänomen der menschlichen Sprache und deren Eignung als Instrument menschlichen Denkens" (35).

Die „Physik als Grundlagenwissenschaft der Naturphilosophie", *Physica*, l. I, tr. 1 (*Ed. Colon.* IV,1, 1987), wird von *Henryk Anzulewicz* vorgestellt (93–99), herausgegeben und übersetzt (100–153), mitsamt einem bislang ungedruckten Anhang (155–163). Mit diesem um 1251 entstandenen Werk, dem ersten Teil seiner umfassenden philosophischen Enzyklopädie, begann A. die Behandlung der *philosophia realis* – noch bevor die *libri naturales* des Aristoteles an der Pariser Universität zugelassen wurden (93), um „die Brüder unseres Ordens zufriedenzustellen, die uns schon seit mehreren Jahren bitten, ein solches Buch über die Naturdinge zu verfassen, in dem sie sowohl die vollständige Naturwissenschaft hätten als auch aus dem sie die Bücher des Aristoteles sachgerecht verstehen könnten" (100). Ein in Cod. Wien ÖNB 273 erhaltenes Autograph A.s enthält leider nur die beiden letzten Traktate (beginnend in l. VIII, tr. 3, c. 1: *Ed. Colon.*, Bd. II, 621, 24), konnte also nicht dem hier gebotenen Text zugrunde gelegt werden.

Anzulewicz präsentiert aus der Enzyklopädie auch die „Psychologie als naturphilosophische Seelenlehre", *De anima* l. I, tr. 1 (*Ed. Colon.* VII,1, 1968, hier Einl. 165–171, Text 172–227). „Der Eigenwert des [...] Werkes besteht zum einen in Alberts gelingendem Bemühen, auf der Basis der aristotelischen Seelenlehre einen philosophisch plausiblen und mit dem christlichen Glauben verträglichen Ausgleich herzustellen [...]. Das Kommentarwerk stellt zum anderen eine eigenständige Entfaltung und Fortführung der [...] peripatetischen Psychologie dar." (170f) Neben den vom Bearbeiter genannten Kommentatoren Averroes und Alexander von Aphrodisias wäre noch auf den persischen Philosophen Avicenna hinzuweisen, auf den A. gerade in der Seelenlehre und in der Metaphysik häufig zurückgreift.

Den Abschluss des naturphilosophischen Teils der Enzyklopädie bildet *De animalibus* (Über die Lebewesen), woraus *Hannes Möhle* den ersten Traktat des elften Buches als von allgemeinem Interesse „Zur Methodologie der Naturwissenschaften" ausgewählt hat (Einl. 229–233, Text 234–277). Wir haben von diesem wahrscheinlich 1258–1259 verfassten (229) Werk das Autograph (Köln, Historisches Archiv der Stadt, W 258a – glücklicherweise aus dem eingestürzten Gebäude gerettet), es ist aber noch nicht in der *Ed. Colon.* erschienen. Deshalb benutzt Möhle die Ausgabe von Hermann Stadler (Münster 1916–1920. *BGPhThMA* 15–16), von der er einige Male abweicht, zumeist bei der Auflösung paläographisch nicht eindeutiger Abkürzungen, was jeweils angemerkt ist.

Aus A.s Metaphysikkommentar aus den Jahren 1264–1267 legt *Silvia Donati* „Metaphysik als Wissenschaft vom Ersten oder Allgemeinen" vor (l. I, c. 1–3; Einl. 279–285, Text 286–307, nach *Ed. Colon.* XVI,1+2, 1960+1964), die einleitenden Kap. (l. I, c. 1–3) über die Metaphysik als grundlegende und allgemeinste Wissenschaft, ihren Gegenstandsbereich und ihre Einheit. Unter den kontroversen Positionen, Metaphysik in erster Linie als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem im Allgemeinen zu betrachten (Avicenna) oder als Wissenschaft von Gott als ihrem höchsten Gegenstand, dessen Existenz allerdings in ihr bereits vorausgesetzt ist (Averroes), schließt sich A. der erstgenannten an (282f).

Die (nikomachische) Ethik des Aristoteles hat A. zweimal kommentiert: Zuerst als Vorlesung um 1250 in Köln (*Ed. Colon.*, Bd. XIV,1+2, 1968–1987), danach etwa 1262 im Rahmen der Enzyklopädie (noch nicht in *Ed. Colon.*; *Opera omnia* ed. Auguste Borgnet, Bd. 7, Paris 1891). „Während die erste Auseinandersetzung mit diesem Text noch deutlich von dem Bemühen geprägt war, den aristotelischen Text in seinem Sinngehalt für seine Leser erläuternd zu erschließen [...], ist die zweite Kommentierung sehr viel stärker von den systematischen Interessen Alberts geprägt." (309f) Beide sind deutlich *philosophische* – nicht theologische – Werke, das zweite noch stärker als das erste. *H. Möhle* hat aus

dem späteren den ersten Traktat des sechsten Buches „Über die Prinzipien der geistigen Tugenden" ausgewählt, anhand zweier Handschriften korrigiert (312) und präsentiert ihn unter dem Titel: „Zur Theorie der praktischen Vernunft" (Einl., 309–313, Text 314–361). In der Tat handelt es sich hier nicht nur um ethische Fragen im engeren Sinn, sondern um Vernunfttätigkeit überhaupt. Ob hier die Übersetzung „das Verständige" für „ratiocinativum" – im Unterschied zu „scientificum" (329) so glücklich ist? Der Rez. kann allerdings auch keine bessere Alternative vorschlagen als „das mit nicht notwendigen Gründen Argumentieren". Dass handlungstheoretische Fragen ethische Konnotationen haben, illustriert A. u. a. daran, dass dem Vernehmen nach der Islam „die Erfüllung jeglicher Schändlichkeit" erlaube, da der Hang zum Genießbaren „in der Natur des Menschen [...] eingepflanzt ist" (335).

Maria Burger legt zwei Texte zur „Theologie als Wissenschaft" vor, den Prolog und den ersten ‚Abschnitt' (distinctio) aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars (ca. 1243), A.s Pariser Qualifikationsschrift als Magister, und den Prolog seiner späten *Summa theologiae* (nach 1268). Den ersten gibt sie nach der von ihr bearbeiteten, noch nicht erschienenen kritischen Edition wieder (372–397), den zweiten (398–409) nach der *Ed. Colon.* (Bd. XXXIV,1, 1978). In ihrer Einleitung (363–369) unterstreicht Burger den innovativen Charakter von A.s Theologiekonzeption als Offenbarungs-, aber gleichwohl argumentative „Wissenschaft nach aristotelisch-arabischem Vorbild" (365). Gegenstandsbereich der Theologie ist Gott unter dem Gesichtspunkt sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung. Die spezifische Bestimmung der Theologie als *scientia affectiva* wird nur gestreift (366) – wohl auch deshalb, weil A. später nicht mehr auf sie zurückkommt. In seiner späten *Summa* betont er stärker die Priorität der göttlichen Weisheit, die sich dem menschlichen Geist einprägt wie das Siegel dem Wachs (398–401).

Zum gleichen Thema gehört auch die ebenfalls von *M. Burger* aus dem ersten Kap. des gleichnamigen Werkes präsentierte „Mystische Theologie" (*Super Dionysii Mysticam Theologiam, Ed. Colon.*, Bd. XXXVII,2 – hier Einl. 445–448, Text 450–493). A., der Pseudo-Dionysius Areopagita noch die Autorität eines Paulusschülers zuerkennt (411), konzipiert mystische Theologie zwar als durch ein göttliches Licht die diskursive Erkenntnis übersteigend, ihr aber nicht entgegengesetzt (456f).

Martin Bredenbeck stellt aus dem umfangreichsten Dionysiuskommentar (*Super Dionysium De divinis nominibus, Ed. Colon.*, Bd. XXXVII,1, 1972) „Albert der Große über das Schöne und die Schönheit – ein Baustein zur Disziplin der Ästhetik" vor (Einl. 411–415, Text 416–443). Während ‚das Schöne', obwohl eines der Transzendentalien, nicht gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit der Theologen und Philosophen seiner Zeit stand, widmet A. ihm eine eingehende Betrachtung, die streckenweise in Quaestionenform übergeht. Zur Übersetzung hat der Rez. allerdings Zweifel daran, ob „Wesen" eine so glückliche Wiedergabe des lat. „ratio" ist (422f u. ö.): „das Schöne und das Ehrenhafte [...] unterscheiden sich in ihrer Auffassungsweise (ratio)", statt „Wesen" (ebd.). Einen eigenen Reiz hat es, wenn Bredenbeck der Frage nachgeht, welche Kunstwerke A. vor Augen hatte (414f).

Den Abschluss der Textsammlung bildet „Ein Loblied auf die Weisheit", das *R. Meyer* aus dem von ihr für die *Ed. Colon.* bearbeiteten Kommentar A.s zum biblischen Propheten Baruch (c. 3, 9–38) entnommen und übersetzt hat (Einl. 495–499, Text 500–527). Wahrscheinlich zwischen 1264 und 1267 entstanden (495), ist in diesem, einem der wenigen Baruch-Kommentare, der im nachexilischen Israel entstandene Text auf die Studien zu A.s Zeit hin gedeutet: Die wahre Weisheit besteht weder in dem, was auf ökonomische und politische Macht gerichtet ist (508,24–512,28), noch in der profanen Neugierde (512,32–516,14 – hier muss es in der konjektural ergänzten Übersetzung auf S. 515, entsprechend Joh 3,19, heißen: „die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht"). Sogar die großen Philosophen konnten sie nicht finden (518,11–23), denn die wahre Weisheit „stammt aus seiner (Gottes) Offenbarung" (520,30), auch wenn „die Geschöpfe die Weisheit Gottes zeigen" (520,5f). Meyer sieht hier das Ideal der Predigerbrüder und ihre Studien im Hintergrund (496f, Anm. 12 lässt sich im Text nicht verifizieren) – allerdings wurden die *artes liberales* nicht in den *studia generalia* des Dominikanerordens gelehrt (so Meyer 497), sondern in von ihnen getrennten *studia artium*.

Der Band hat ein Verzeichnis der zitierten Handschriften (529) und neben den Auswahlbibliographien der einzelnen Kap. eine Bibliographie und Liste der verwendeten (bibliographischen) Abkürzungen (etwas unübersichtlich) in Einem (531–539).

Man mag es bedauern, dass so wichtige Werke wie *De causis et processu universitatis a prima causa* (*Ed. Colon.* XVII,2, 1993) – mehr als ein Kommentar zu dem von A. noch als auf einem Werk des Aristoteles fußend angenommenen anonymen *Liber de causis* betrachtet – nicht aufgenommen werden konnten, wie auch die umfangreiche Gattung der Schriftkommentare nur durch ein Beispiel vertreten ist. Die dem Umfang gezogenen Grenzen sind geschickt mit für den Philosophen A. repräsentativen Texten und konzisen Einführungen ausgefüllt, wobei auch die Theologie nicht ausgegrenzt bleibt. Im Unterschied zu früheren Auswahlbänden sind hier ganze Kap. und nicht lediglich kurze Aphorismen geboten, was zu einem besseren Verständnis beitragen dürfte. Es ist zu wünschen, dass dieses Buch den noch zu wenig bekannten *Doctor universalis* einer größeren Leserschaft näherbringt – zumal der Verlag es zu einem äußerst moderaten Preis anbietet.

Rom Walter Senner

John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of the "Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, hg. v. Mary Beth Ingham / Oleg Bychkov. – Münster: Aschendorff 2010. (X) 277 S. (Archa Verbi, Subsidia, 3), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–402–10213–8

Johannes Duns Scotus gilt gemeinhin als Gegenspieler des Thomas von Aquin: Er ist ein Voluntarist und verteidigt die Univozität des Seins. Mit ihm beginnt eine neue Epoche der Scholastik, die oft als „Herbst des Mittelalters" bezeichnet wird. Theologisch ist er deshalb von Bedeutung, weil er sich viel mehr noch als Thomas mit der Frage einer rationalen Begründung des Glaubens auseinandersetzt. Er sieht sich zwar in einer langen Tradition, der er auch Rechnung trägt, indem er etwa Anschluss bei Augustinus und Anselm sucht, setzt sich aber an erster Stelle systematisch mit den damaligen Fragen auseinander. Das macht seine Schriften oft schwer zu lesen, jedoch inhaltlich höchst spannend. Immer wieder kommt er auf bestimmte Probleme zurück, indem er sie erneut aufgreift, seine früheren Lösungen verwirft und manchmal auch Fragen unbeantwortet lässt: „stude" („hier soll noch geforscht werden") fügt er seinen Notizen dann hinzu.

Der vorliegende Band, der insgesamt 15 Beiträge von stark wechselnder Qualität umfasst, die im Rahmen einer Tagung an der St. Bonaventure University, NY (2007) entstanden sind, setzt sich mit den Ansätzen dieses Denkers aus historischer und systematischer Perspektive auseinander. Das Thema, das die Beiträge zusammenfügt, ist die Philosophie.

Diese Themenwahl mag auf den ersten Blick selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht. Denn wie *Timothy B. Noone* in seinem Beitrag „Duns Scotus and the Franciscan Education Model" herausstellt, bestand innerhalb des Franziskanerordens, dem Johannes Duns Scotus angehörte, in den ersten Jahren ein gewisser Widerstand gegenüber der Philosophie, sogar der Bildung insgesamt: Der einfache Glaube sollte genügen. Erst gegen Ende des 13. Jh.s änderte sich die Situation. Die Franziskaner bauten ein Ausbildungssystem auf, das, ähnlich wie bei den Dominikanern, die damit jedoch schon viel früher angefangen hatten, die Philosophie als Vorstufe für die Theologie vorsah. S. war der erste, der Werke des Aristoteles im Rahmen der Ausbildung innerhalb des Ordens kommentierte. Dieser Kontext der Ordensausbildung führte dazu, dass S. auch gelegentlich auf theologische Probleme wie die Transsubstantiation einging oder theologische Beispiele und Autoritäten erwähnte. Diese Gegebenheit darf nicht als Beleg für eine sich bei S. durchsetzende Theologisierung der aristotelischen Metaphysik gesehen werden, die bei Thomas von Aquin fehlt, wie manchmal behauptet wird. Denn Thomas kommentierte Aristoteles nicht im Rahmen des Unterrichts. Hier gilt es bei der Beurteilung der philosophischen Leistungen mittelalterlicher Autoren immer auch den Kontext, in dem die Schriften entstanden sind, zu bedenken, wie Noone in dem genannten Beitrag zu Recht hervorhebt.

Die Fertigstellung der kritischen Edition der philosophischen Werke des S., die auch dessen Kommentare zu Aristoteles umfasst, war einer der Gründe für das Thema des Bandes, wie die Hg. in ihrer Einleitung hervorheben. Lehrreich ist das Podiumsgespräch mit den Editoren „The Critical Edition of the *Opera Philosophica*: A Round Table", das am Ende des Bandes als eigener Beitrag hinzugefügt ist. Ich kann den Editoren nur danken, dass sie den Mut hatten, ein solches Gespräch aufzunehmen. Denn es erlaubt den Forschern, die sich mit S. beschäftigen, jedoch mit der Art und Weise, wie die Texte des S. entstanden sind, nicht vertraut sind, einen Einblick in die Probleme der Textkonstitution zu gewinnen. Wie oben schon angedeutet, änderte und ergänzte S. seine Texte öfters. Die Editoren haben die späteren Ergänzungen, die als „Extras" bezeichnet werden, naturgemäß an der Stelle abgedruckt, wo S. sie hinzugefügt haben wollte. Für den modernen Leser kann so das Problem entstehen, dass er oder sie auf einer Seite ganz verschiedenen Stadien von S.' Gedankenentwicklung begegnet, die nicht zueinander passen oder sich sogar widersprechen. In diesen Fällen ist es ratsam, die verschiedenen Stufen der Entstehung des Textes voneinander zu unterscheiden. Auf diese und andere Probleme hingewiesen zu haben, ist das Verdienst des höchst aufschlussreichen Podiumsgespräches.

Der bedeutendste Artikel des Bandes ist m. E. der Beitrag von *Giorgio Pini* „Scotus on Doing Metaphysics *in statu isto*". In magistraler Weise deckt er auf, wie S. zur Überzeugung der Univozität des Seins gekommen ist, wobei er auch die verschiedenen Entwicklungsstadien unterscheidet. Fazit des Aufsatzes ist, dass S. eine Antwort auf die Frage sucht, wie der Mensch die Substanzen erkennen kann, eine Frage, die sich später auch John Locke und David Hume stellen werden. Auslöser dieser Frage ist die These des Aristoteles, dass alle Erkenntnis über die Sinne zustande kommt und die Sinne nur die Akzidenzien erkennen können. Damit war das Herz des damaligen aristotelischen Wissenschaftsbetriebs getroffen. Denn wenn der Mensch keine Substanzen erkennen kann, fehlen der Physik und Metaphysik ihre Fundamente. S. sah hier also die Philosophie in Frage gestellt. Seine Antwort ist überraschend pragmatisch: Der Mensch hat irgendeine Erkenntnis von Substanzen, denn anders würde er das obige Problem gar nicht sehen. Diese Erkenntnis kann er aber nur über die Akzidenzien erwerben. Das Sein der Akzidenzien hat ihn also auf das Sein der Substanzen gebracht. Das setzt jedoch voraus, dass es zumindest eine Bedeutung von Sein gibt, die für Akzidenzien und Substanzen gleich ist. Die aristotelische Philosophie setzt also notwendigerweise die Univozität des Seins voraus, wie er in seiner Lectura hervorhebt. Die Univozitätsthese wurde von S. auch bei der Frage der Gotteserkenntnis eingesetzt und führte dort zu großen Kontrover-

sen. Thomisten sahen dadurch die göttliche Transzendenz gefährdet. Hilfreich an Pinis Aufsatz fand ich, dass er hauptsächlich den philosophischen Auslöser der Problematik bei S. in den Mittelpunkt stellt.

Die meisten Artikel sind informativ und insgesamt ist der Band von den Hg.n und dem Verlag gut betreut. Allerdings gibt es auch einige Beiträge, bei denen die Hg. meiner Meinung nach hätten eingreifen müssen. Denn diese bleiben inhaltlich doch erheblich zurück oder zitieren die Quellen fehlerhaft (208, Anm. 5). Insgesamt war die Lektüre jedoch lehrreich.

Freiburg Maarten J. F. M. Hoenen

Tillich, Paul: **Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935)**, hg., übers. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin/Boston: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2012. (LIX) 357 S. (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, XVII), geb. € 179,95 ISBN: 978–3–11–025196–8

Die Edition von bisher unveröffentlichten Texten und Vorlesungen Paul Tillichs, die Erdmann Sturm in den letzten Jahren in akribischer Arbeit vorgelegt hat, wirft ein ganz neues Licht auf T. als Philosophen. Der vorliegende Band unterstreicht diese seine Bedeutung aufs Neue, werden doch hier die ersten im Exil in den USA gehaltenen Vorlesungen T.s veröffentlicht.

Genauerhin handelt es sich um eine Vorlesung über „Religionsphilosophie" (1–55), die T. 1933/34 am Union Theological Seminary in New York gehalten hat, sowie eine weitere mit dem Titel „Einführung in die Existential-Philosophie" (57–156), die er zur gleichen Zeit am Department of Philosophy an der Columbia Univ. in New York gehalten hat. Weiter enthält der Band verschiedene Materialien zu einer Vorlesung über die Lehre vom Menschen (157–262), die T. ebenfalls in den Jahren 1934/35 am „Union" gehalten hat, seine 1935 in Yale gehaltene Vorlesung zum selben Thema (263–314) sowie eine Abhandlung mit dem Titel „Der Mensch im Christentum und im Marxismus" (315–347), die er im Auftrag der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum verfasst hat. Die Manuskripte befinden sich allesamt im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv in der Andover-Harvard Theological Library in Cambridge, MA. Auch bei diesem Band führt wieder eine „Historische Einleitung" (XV–LIX) profund in die Texte und die Umstände, unter denen sie entstanden sind, ein; ein Personen- und Sachregister (351–356) hilft bei der Erschließung der Texte.

S. präsentiert aber – entgegen den Erwartungen – nicht den englischen Originaltext, sondern eine von ihm erstellte „Rückübersetzung" ins Deutsche. Legt man die Maßstäbe einer historisch-kritischen Edition zugrunde, so mag das auf den ersten Blick ein recht fragwürdiges Vorgehen sein, doch muss man bedenken, dass T.s Englisch zu dieser Zeit noch sehr fragmentarisch und „im Satzbau und in der Stilistik [...] die deutsche Sprache deutlich erkennbar" ist (XIII). Bei schwierigen Rückübersetzungen wird aber dankenswerterweise das englische Original in einer Anmerkung hinzugefügt.

Auf der ersten Seite der Religionsphilosophie-Vorlesung findet sich der bemerkenswerte Satz: „Darum lautet die erste Schulregel: Gib keine Antworten, wenn du nicht sicher sein kannst, dass du es mit Fragen zu tun hast, seien sie ausgesprochen oder unausgesprochen." (1) Hierin dokumentiert sich ein Grundzug sämtlicher Texte dieses Bandes, und bekanntlich ist T.s ganzes Denken, besonders das späte, damit wesentlich charakterisiert. Es geht T. nicht um akademische Streitfragen, sondern es geht ihm immer um „Lebensfragen", die der Mensch als Mensch stellt. Von daher wird in diesen Texten auch noch einmal deutlich, dass sich spätestens seit T.s Frankfurter Zeit in seinen Schriften in der Weise ein Paradigmenwechsel ereignet hat, dass nun weniger der bewusstseinstheoretische und/oder sinntheoretische Ansatz maßgeblich ist, sondern der existentialontologische und anthropologische zum Vehikel seines theologischen Denkens wird (vgl. 313).

In der Religionsphilosophie-Vorlesung geht T. von „Beispielen für die religiöse Lage der Gegenwart" aus (4–13), wo besonders sein Anknüpfen an die Kunst und die Psychoanalyse ins Auge fällt, bevor es ihm um eine Bestimmung der Religion geht. Eine solche ist T. zufolge aber nicht über die aristotelische Definitionsmethode zu gewinnen, sondern nur über „die Methode des Gegensatzes". Folglich besteht die erste Aufgabe der Religionsphilosophie darin, „die wichtigsten Begriffe zu suchen, durch deren Kontrastierung wir das Wesen der Religion verstehen können" (17) – wobei es „keinen anderen Weg [gibt], als mit einem konkreten Religionsbegriff zu beginnen". Nur die eigene Religion ist für T. „die Tür, die einzige Tür zur Religion" (32). An Rudolf Otto anknüpfend geht er vom Begriff des Heiligen aus, den er mit dem Begriff des Profanen kontrastiert. Allerdings sieht er bei Otto zu Recht die Gefahr, dass das Rationale einseitig dem Profanen und das Irrationale einseitig dem Heiligen zugeordnet wird (20). Aber es wird so auch verständlich, dass T. weder Kant noch Natorp folgen kann, ist ihm zufolge doch „Religion [...] zu definieren als Durchbruch durch die Grenzen der rationalen Struktur" (50).

Die „Einführung in die Existential-Philosophie" ist mehr historischer Natur und setzt sich mit „Hegels Wesensphilosophie und Schellings Angriff auf sie" (60ff), dem „politischen Existenzverständnis der Junghegelianer" (106ff) sowie mit Kierkegaard (130ff) auseinander, wobei T. hier z. T. ausgiebig die Quellen sprechen lässt.

„Die Lehre vom Menschen ist der gegenwärtige Zugang zur Theologie, weil sie die christliche Lehre verständlich macht als Antworten auf Fragen, die immer Fragen für den Menschen sind. Denn der Mensch *ist* eine Frage, bevor er Fragen stellt. Dass er fragt, ergibt sich aus seiner Existenz." (300) Mit diesen Sätzen leitet T. den Übergang von den anthropologischen Fragen zu den theologischen Antworten ein. Allerdings darf seine „Lehre vom Menschen" auch als eine recht eigenständige Philosophische Anthropologie gelesen werden; und T. ist sich der Bedeutung seines Ansatzes auch sehr wohl bewusst, wenn er sich in die Reihe J. v. Uexküll, Goldstein, Gelb und Scheler einreiht, denen allen gemeinsam ist, die cartesianische Trennung von Körper und Geist überwunden zu haben (vgl. 268).

Zwei Aspekte möchte ich in diesem Zusammenhang herausgreifen, die ich für entscheidend halte und die eng miteinander zusammenhängen: zum einen T.s Ausführungen zum Begriff des „Sich-selbst-Habens", mit dem er den besonderen Charakter des Menschen ausdrückt, „um jeglichen Bezug auf ein objektives Sein zu vermeiden" (198), zum anderen den Begriff der Freiheit, der sich wie ein roter Faden durch alle Texte hindurchzieht.

Ich komme zum ersten Aspekt: „Sich-selbst-Haben heißt gleichzeitig Sich-selbst-Ändern, Bestimmtsein durch sich selbst, Bedrohtsein durch sich selbst usw." (ebd.). Und: Sich-selbst-Haben ist immer mehr als „Sich-bewusst-Haben"; „es beschreibt die Totalität der menschlichen Natur" (278). Wobei das Sich-selbst-Haben, besser: das „Sich-selbst-ausdrücklich-Haben", nach T. vom „Sich-selbst-noch-nicht-Haben" (Anorganisches) und vom „Sich-selbst-einfach-Haben" (Pflanzen und Tiere) abzugrenzen ist (277f).

Zum zweiten Aspekt: Das Sich-selbst-Haben äußert sich wesentlich als Freiheit (vgl. 219), wobei diese sich vornehmlich im „Sich-Transzendieren" dokumentiert (239). In Bezug auf die Entscheidungsfreiheit macht T. immer wieder darauf aufmerksam, dass diese notwendig an Normen gekoppelt ist. Wählen wir diesen oder jenen Weg, verzichten wir in der Regel auf Freiheit und unterwerfen uns dem Zufall. Und wenn wir uns „gehen lassen", unterwerfen wir uns den „Es-Mächten" (vgl. 242). Physikalische Naturalisten wie die Hirnforscher Gerhard Roth oder Wolf Singer wären gut beraten, Sätze wie die folgenden zu bedenken: „Die Frage der Willensfreiheit kann nicht gelöst werden, weil sie eine falsche und willkürliche Fragestellung ist; nicht der Wille, sondern der Mensch als eine Totalität ist frei; und die Freiheit der Entscheidung ist nur *eine* Eigenschaft innerhalb anderer und wichtigerer Eigenschaften der menschlichen Freiheit." (286) Wobei T. „den erhabenen", aber gleichzeitig auch „den gefährlichsten Charakter der menschlichen Freiheit" in der Freiheit des Spielens sieht (287).

Der Ausdruck „Sich-selbst-Haben" klingt auf den ersten Blick etwas sperrig, ja konstruiert. Aber was damit gewonnen ist, erklärt T. so: Dieser Ausdruck transzendiert „die Spaltung zwischen objektiv und subjektiv" (291). D. h., T. wendet sich zum einen gegen „jede objektivierende Metaphysik", zum anderen gegen eine reine Bewusstseinsphilosophie, und er sucht einen Punkt, der den Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität überwindet. Das verbindet T.s Anthropologie mit derjenigen Helmuth Plessners und Arnold Gehlens, doch hat erstere diesen gegenüber ein eindeutiges Plus: dass T. sich nämlich nicht scheut, metaphysische Urworte wie Geist oder Freiheit zu verwenden.

In Anbetracht dessen, dass diese Vorlesungen bei englischen Lesern ohne Zweifel auf ein großes Interesse stoßen könnten, da sich hier schon Grundzüge der späteren „Systematic Theology" T.s finden und sein Versuch deutlich wird, den amerikanischen Studierenden, die wesentlich vom Pragmatismus und der Prozessphilosophie geprägt sind, das Existenzdenken näherzubringen, ist es schade, dass die Texte ausschließlich in einer Rückübersetzung ins Deutsche vorliegen. Wünschenswert wäre darum eine Ausgabe gewesen, die den englischen Text samt einer Rückübersetzung ins Deutsche dargeboten hätte.

Trier Werner Schüßler

Schult, Maike: **Im Banne des Poeten**. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 502 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 126), geb. € 70,95 ISBN: 978–3–525–56349–6

Diese 2008 an der Univ. Halle-Wittenberg mit „summa cum laude" bewertete slavistische Diss. (bei Gabriela Lehmann-Carli) war vom

Verlag schon für 2010 angekündigt worden (in der Werbeanzeige S. 503 immer noch so!), ist aber erst 2012 erschienen. Ihre Vf.in arbeitet jetzt am Institut für Praktische Theologie der Univ. Kiel. Sie ist Slavistin und Theologin zugleich und von daher prädestiniert, der Dostoevskij-Rezeption im Bereich der Theologie seit ihren Anfängen um 1900 bis zur Gegenwart kritisch auf die Spur zu kommen. Da sie selbst eine Zeit lang von der Literatur des großen russischen Dichters begeistert war, brachte sie auch die nötige Empathie für die Arbeit mit.

Dass D. bei zahlreichen, z.T. namhaften Theologen des 20. Jh.s (Frauen sind merkwürdigerweise nicht darunter) ein breites Echo fand, ist bekannt. Aber wie die Rezeption im Einzelnen erfolgte, wurde bisher kaum untersucht. Diese zuweilen schwierigen und verwinkelten Vorgänge deckt S. in ihrer Arbeit kenntnisreich, kritisch und detailliert auf.

Dabei tritt zutage, dass die Theologen sich im Wesentlichen aus existentiellen Gründen mit dem russischen Dichter befassten, d.h. weil sie in seinem Werk Sichtweisen fanden, die ihren eigenen Einschätzungen der aktuellen theologisch-kirchlichen Situation entsprachen und die sie für ihre eigene Theologie oder Verkündigung problembeschreibend und lösungsfördernd nutzen konnten.

Dazu gehörten so bekannte Gestalten wie die Schweizer Eduard Thurneysen, Karl Barth und Walter Nigg und die Deutschen Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Ernst Benz, Romano Guardini, Helmut Gollwitzer, Konrad Onasch, Martin Doerne, Max Lackmann und Rudolf Bohren.

In Auseinandersetzung mit früheren Arbeiten zur theologischen D.-Rezeption, etwa von Jürgen Redhardt (1954) und Thomas Kucharz (1995) oder den mehr kulturgeschichtlich orientierten Untersuchungen von Theoderich Kampmann (1931) und Stefan Kleßmann (1990), legt S. wesentlich größeren Wert auf die Herausarbeitung des jeweils eigenen Literaturverständnisses der Theologen und ihres Umgangs mit dem unleugbaren „Wechselspiel zwischen Text und Leser" (28), bei dem der Leser leicht in den „Bann des Poeten" geraten kann. Von daher wird, wie S. im ganzen Buch gut herausgearbeitet hat, auch das jeweilige D.-Bild der Rezipienten bestimmt.

Die slavistisch-philologische Schulung der Vf.in machte es möglich, dass sie durchweg „eine eigentümlich mythisierte Begriffssprache" (37) bei den Rezipienten feststellen kann, sodass der Dichter nicht nur in Russland, sondern auch im deutschen Sprachbereich (einschließlich Österreichs und der Schweiz) nicht nur anhand seiner Biographie, sondern auch mit seiner Literatur als Mythologem wahrgenommen wurde (37ff). Daneben stehen das Theologem (113ff) und das Ideologem (168ff) D.

In jedem Fall haben die Theologen das literarische Werk D.s als Lebenshilfe betrachtet, die sowohl in der Krisensituation nach dem Ersten Weltkrieg als auch in der schwierigen Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg für Theologie und Kirche ausgesprochen orientierungsreich und im praktischen Leben nützlich war.

Wie schwierig die D.-Rezeption nach 1945 in Deutschland war und wie sehr sie damals in der DDR im Sinne des Marxismus-Leninismus unter stalinistisch-sozialistischem Vorzeichen in der Auseinandersetzung mit dem westdeutschen Staat politisch instrumentalisiert werden konnte, macht S. eindrucksvoll am Beispiel des ostdeutschen evangelischen Theologen Konrad Onasch deutlich (294ff). Entgegen seiner eigenen Intention und seiner tatsächlichen D.-Interpretation mit ihrem unter Theologen singulären poetologischen Zugang zum Werk des Russen wurde von regimetreuen Literaturkritikern versucht, seine Deutung für ihre eigenen Zwecke umzubiegen. Dass sein Anliegen, die Diskrepanz zwischen den weltanschaulichen und den ästhetischen Beurteilungen D.s nicht aus den Augen zu verlieren und sie als kritisches Moment gegen den damals in Deutschland herrschenden D.-Mythos zu wenden, letztlich nicht zum Zuge kam, lag nicht nur an den D.-Vereinnahmern des DDR-Regimes. Es lag auch an der mangelnden Bereitschaft der westdeutschen Theologen, sich mit dem russischen Dichter poetisch-literarisch auseinanderzusetzen und ihn nicht von vorneherein als eine scharfe Waffe im Kampf der Theologie gegen Moral, Ideologie, Politik und Wirtschaft zu benutzen.

Die am Ende des Buches fleißig zusammengestellten Biogramme zu den im Buch behandelten theologischen und anderen Interpreten D.s (393–461) sind insgesamt nützlich, auch wenn die Werkdeutung der Betreffenden (z.B. bei Bultmann oder Gogarten) zuweilen als zu knapp und einseitig erscheint und die genannte Sekundärliteratur manchmal recht selektiv ist (warum erhielt von Balthasar eigentlich kein Biogramm?). Leider wurden die hier Erwähnten nicht ins Personenregister (499–502) aufgenommen.

Mit ihrem alles in allem gut lesbaren und gründlichen Buch hat S. der heutigen deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie einen guten Dienst erwiesen: Sie ermutigt nämlich zu einer person- und sachgerechteren Recherche über D., als sie bisher in der Theologie üblich war, und obendrein zu einem in erster Linie poetologisch-literarischen Zugang zu seinem Werk und erst in zweiter Linie zu einem theologischen, der allerdings nicht von vorgefassten Meinungen und klischeehaften theologischen Vorverständnissen belastet sein sollte. Denn sind erst einmal die in D.s Romanen begegnenden literarischen Strategien der Provokation und Manipulation erkannt, wird der Dichter zwar weiter als „Prophet" und „Poet" wahrgenommen, aber nicht mehr so leicht wie bisher theologisch vereinnahmt werden können.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Systematische Theologie

Philosophie und Religion, hg. v. Jens Halfwassen / Markus Gabriel / Stephan Zimmermann. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011. 329 S. (Heidelberger Forschungen, 37), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–8253–5863–1

Der Sammelband ist Ergebnis einer Tagung am Philosophischen Seminar und am Internationalen Wissenschaftsforum zu Heidelberg im Mai 2008, an der Philosophen, Theologen und Altertumswissenschaftler aus Deutschland und Portugal teilnahmen. Entsprechend weitgestreut sind die Beiträge.

Nach einer v.a. an Hegel orientierten programmatischen Einleitung (*Axel Hutter*) finden sich in chronologischer Reihenfolge Untersuchungen zur altägyptischen Theologie (*Jan Assmann*), zur Orestie des Aischylos (*José Pedro Serra*), zum indischen Verständnis von personaler Identität (*Carlos João Correia*) und zu Plotin (*Werner Beierwaltes*), um dann in einem großen Zeitsprung Leibniz' und Kants Theodizee (*Markus Enders*), Fichtes und Novalis' Überlegungen zum religiösen Bewusstsein (*Jürgen Stolzenberg*) und die Staatsphilosophie des späten Fichte (*Günter Zöller*) zu thematisieren. Mehrere Beiträge befassen sich mit Schelling (*Katia Hay*; *Markus Gabriel*; *Jens Halfwassen*). Aus dem 20. Jh. sind neben dem in Deutschland wohl weniger bekannten portugiesischen Dichter und Mystiker Teixeira de Pascoaes (*Paulo Borges*) Lévinas (*Christina Beckert*) und Luhmann (*Stephan Zimmermann*) Untersuchungsgegenstand. Der letzte Beitrag konfrontiert das kompatibilistische Freiheitsverständnis mit einer anderen Art von Determinismus, nämlich dem Glauben an einen allwissenden Gott und der Vorstellung, dass Gnade die Voraussetzung für das Heil ist (*Friedrich Hermanni*).

Es bleibt das Manko dieser Art von Literatur, dass die Zusammenstellung der Beiträge einen gewissen zufälligen Charakter trägt und der im Geleitwort erwähnte Austausch, der bei der Tagung „außerordentlich anregend und fruchtbar" (9) gewesen sei, nun vom Leser selbst geleistet werden muss: Auch diesmal werden die Diskussionen nicht dokumentiert, und dass die Beiträge ihnen folgend verändert worden sind, ist nicht erkennbar.

So hätte man J. Assmanns Ausführungen zur Weisheitsliteratur des alten Ägypten gern mit den sich maßgeblich auf die Amunreligion beziehenden Überlegungen Schellings in dessen „Philosophie der Mythologie" (J. Halfwassen) konfrontiert gesehen. Es wäre auch spannend zu erfahren, was der Ägyptologe mit seiner bekannten Stellung zum Monotheismus von der interessanten These A. Hutters gehalten hat, dass es – da der Gegenstand von Religion und Philosophie letztlich der gleiche ist (Hegels „ewige Wahrheit") – besonders letzterer aufgetragen sei, wenn es ‚ums Ganze' geht (vgl. Anselms „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann"), eine andere Begrifflichkeit zu entwickeln als die sich im verstandesmäßig erfassbaren Partikulären bewegende der empirischen (Natur-) und historisierenden (Geistes-)Wissenschaften, und sich – so nun die These – von daher eine Parallele zwischen dem philosophischen Kampf der Vernunft gegenüber dem übergriffigen Verstand (vgl. Kant) und dem religiösen Kampf des Monotheismus gegen den Polytheismus ziehen ließe. Insgesamt bleibt besonders die titelgebende Partnerin „Religion" recht unbestimmt, was sowohl ihren Begriff als auch ihre konkrete Ausgestaltung betrifft; letztere kann über die vornehmlich christliche ‚Variante' hinaus sowohl der Mythos als auch die Dichtung sein. Der einzige grundsätzliche Beitrag zum Religionsbegriff konzentriert sich, durch seinen Stichwortgeber Luhmann bedingt, v.a. auf ihre gesellschaftliche Funktion, thematisiert allerdings wiederum nicht die entsprechende Funktion von Philosophie (S. Zimmermann). Hier wäre eine Konfrontation mit der von G. Zöller beobachteten Verlagerung der Auseinandersetzung von Philosophie und Religion resp. ihrer Theologie vom erkenntnistheoretischen auf ihr vermutlich eigentliches Feld, nämlich das politische, beim späten Fichte „äußerst anregend" gewesen, sind doch mit Status und Funktion beider in der Gesellschaft Machtansprüche und das Ringen um den gesellschaftlichen bzw. politischen Fortschritt verbunden. Doch verweist der Luhmann-Beitrag nachdenkenswert auf ein zentrales Hintergrundproblem der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion, das sich dann auch andeutungsweise in anderen Beiträgen wiederentdecken ließe: dass nämlich der philosophische Religionsbegriff den „in einem bestimmten Glauben fest verwurzelten Menschen" (305) kaum erreichen wird; mit Luhmann: „Einen Unterschied [gemeint: Religion als binären Code] kann man nicht anbeten." (ebd.)

Der Zeitsprung über das Mittelalter hinweg und der starke Schwerpunkt auf dem deutschen Idealismus lässt sich vielleicht mit dem Hinweis erklären, dass Spinoza für die folgenden Jahrhunderte ein wichtiges Projekt der Versöhnung von Philosophie und Religion in der Doppelgestalt von philosophisch aufgefasster Religion (Religion als Philosophie) und auf die Religion hingeführter Philosophie (Philosophie als Religion) auf den Weg brachte, wobei sich die Philosophie in einem ebenso autolimitativen wie autoexpansiven Verhältnis zur Religion befinden könne. Dieses finde sich sogar noch – in nun jedoch negativer bzw. kritischer Form – bei Feuerbach und Nietzsche (G. Zöller). Allerdings

sind diese und andere, das Verhältnis von Religion und Philosophie eher konfliktär betrachtende Autoren (z. B. Pascal, Kierkegaard) im vorliegenden Band nicht Thema.

Diese kritischen Bemerkungen sollen viele – teils schon erwähnte – interessante Impulse nicht vergessen machen: Die Säkularisierung der Moderne sei insofern misslungen, als sie zu Pathologien sowohl der Vernunft wie auch des Glaubens geführt habe und das Niveau der Philosophie und der Religion absenkte (A. Hutter). Hier müsste ein wechselseitiges intensiveres diakonisches Bemühen ansetzen; d. h. eine Verbannung aus der jeweils eigenen Region wäre fatal. – Kant habe nicht, wie zumeist irrtümlich angenommen, jede Form von Theodizee abgelehnt, sondern nur einen bestimmten „doktrinalen" Typ (und damit bei näherer Betrachtung nicht einmal Leibniz getroffen) und diesem eine „zugleich apriorische und praktische" oder – mit Kant – „authentische" Theodizee (basierend auf seinem eigenen moralischen Gottesbeweis) entgegengesetzt (M. Enders): Das wäre ein permanent zu erinnerndes Monitum, allen Versuchungen zu widerstehen, die nicht unvernünftige Hoffnung, dass auch das Unvorstellbarste an Übel und Leid in Gott eine Rechtfertigung finden kann, physikotheologisch oder wie auch immer theoretisch zu konkretisieren und dadurch zu diskreditieren. – Auch Schellings Problem bleibt virulent: Wie ist angemessen über das Absolute zu sprechen? Wohl kaum mit einer starren Begrifflichkeit (wie sie die analytische Philosophie liebt, die wohl deshalb trotz ihrer enormen Produktivität auf religionsphilosophischem Gebiet im ganzen Tagungsband, von Andeutungen abgesehen, nicht erscheint; vgl. auch das oben zu A. Hutters Beitrag Gesagte), sondern durch eine permanent lebendige Sprache; mit anderen Worten, so die These bei K. Hay, die Philosophie müsse literarisch, müsse Kunst werden, was sie angesichts religiöser Themen in ein Dilemma treibt: Sie rettet sich nur, indem sie sich verrät und in gewisser Weise im „scheinbaren Niemandsland zwischen Religion, Kunst und Wissenschaft" verliert (202). – De Pascoaes, der Hegels Gedanken einer notwendigen Selbstentäußerung des Absoluten in einen „Atheotheismus" transformiert, weil Gott sich in der Erschaffung der Welt in einer a-theologischen Kenosis selbst verletzen muss, könne als Versuch gedeutet werden, sich vom Bild eines absolut eintönigen und sterilen „nur Gott" zu trennen (P. Borges): Hier dürfte eine der wichtigsten Konfliktlinien zwischen Philosophie und (christlicher) Religion verlaufen; man denke an Pascals Mémorial.

Aufmerksame Leser werden noch manch Anregendes und Nachdenkenswertes finden.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, hg. v. Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stefan Orth. – Freiburg i. Br: Herder 2012. 204 S. (Theologie im Dialog, 8), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–30563–4

Zu Beginn des 21. Jh.s muss Theologie pluralitätsfähig sein – nach innen und nach außen. Wie dies aussehen kann, nimmt der hier vorzustellende Sammelband paradigmatisch in den Blick. Seine Genese hat das Buch im Umfeld der Emeritierung des katholischen Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* (Univ. Münster) im Sommer 2011. Entsprechend markiert seine Abschiedsvorlesung auch den Auftakt zu den insgesamt 13 Beiträgen der Publikation. Die meisten dieser Texte sind im Rahmen eines Symposiums zu Ehren des scheidenden Forschers und Lehrers entstanden.

Die Grundthese, die alle Beiträgerinnen und Beiträger eint, könnte m. E. in Abwandlung eines Gedankens von Martin Heidegger so gefasst werden: Kontextualität ist unser Schicksal. Selbstredend gilt dies auch für die Theologie! Pluralität und Kontextualität stehen in einem reziproken Bedingungsverhältnis. Dieses potentiell unbegrenzte Feld von Relationen ist mit den Autorinnen und Autoren als für die Theologie konstitutives Spannungsgefüge zu beschreiben. „Unter Hochspannung" (so der programmatische Titel des Buches, der wiederum die Überschrift von Werbicks Abschiedsvorlesung aufnimmt) steht dieses Feld, weil es sich immer wieder am Einheitsanspruch der Theologie messen lassen muss. Dementsprechend hebt die Einleitung des Hg.-Gremiums *Veronika Hoffman* (Erfurt), *Georg M. Kleemann* (Münster) und *Stefan Orth* (Freiburg i. Br.) – alle drei gehören der Generation der heute Mitte 30- bis 40jährigen an – wie folgt an:

„Die Theologie ist ein in sich äußerst vielfältiges Fach: Neben einer großen Pluralität von Methoden und Zugängen knüpfen ihre Einzelfächer auch an eine Vielzahl von anderen Wissenschaften an. Ihre Einheit scheint deshalb weniger einfach gegeben, als dass sie immer wieder zu suchen ist. Als Ganze bewegt sich die Theologie zugleich in einem noch umfassenderen Spannungsfeld, das durch ihre verschiedenartigen Kontexte entsteht – einem Spannungsfeld, in das sich Theologinnen und Theologen bewusst hineinstellen müssen, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden wollen." (7)

Jürgen Werbick widmet sich in seinem Beitrag (15–35) der Frage, was die Theologie angesichts all ihrer fachimmanenten Ausdifferenzierungen „im Innersten zusammenhält" (15). Er zielt auf eine biblisch gestützte „Arbeit an der Identität des Christlichen" (17), die Einheit und Differenz theologisch in der Waage halten will. Denn wer „Spannungen reduziert, reduziert Relevanz, macht das, wovon er spricht, *un-spannend*. Zuviel Spannung sprengt die Identität; zu wenig Spannung macht sie mehr oder weniger bedeutungslos." (ebd.) Die Schrift markiert dazu zwei Pole: Gottes Hinzukommen und Vorübergehen auf der einen Seite sowie das wahrnehmungs- und erfahrungsbasierte Zeugnis der Menschen auf der anderen Seite. W. buchstabiert diese doppelte Leitidee im Blick auf die vier Bereiche des Fachs (Exegese, systematische, praktische und historische Theologie) aus. Vordergründige „Gottes-Selbstverständlichkeiten" (27), so seine These, werden dabei aufgesprengt. Damit eröffnet sich den Menschen eine neue, „zutiefst veränderungsbedürftig[e] und veränderungsfähig[e]" (31) Weltsicht, die sie wiederum an der „befremdlich-größeren Selbstverständlichkeit des hinzukommenden Gottes" (31f) teilhaben lässt. In diesem Sinne kann als Fazit gelten: „Diese Teilhabe und die höchste – höchst vernünftige, vernünftig-befreiende – Herausforderung, die in ihr geschenkt ist, machen die Identität des Christlichen aus: die Identität der Christinnen und Christen als der Hinzugekommenen und Hinzukommenden. Diesem Hinzukommenkönnen zu dienen, das hält die Theologie im Innersten zusammen, das macht ihre Schönheit aus." (32) Zweifelsohne darf W.s Text als spirituelle Verankerung seiner theologischen Wissenschaftslehre (Freiburg i. Br. 2010) gelesen werden.

Als (ekklesiologische bzw. amtstheologische) Explikationen dieser spirituellen Dimension können die Beiträge von *Paul Deselaers* (Münster) zu „Glaube in Raum und Zeit" (154–162), von *Stefan Orth* (Freiburg i. Br.) zum Ineinander von Theologie, Lehramt und Spiritualität – nicht zuletzt mit Blick auf das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch" (171–183) –, von *Siegfried Kleymann* (Bonn) zur Relation von Theologie und Amt (163–170) sowie von *Martin Rohner* (Osnabrück) zu einer – im Anschluss an Charles Taylor erarbeiteten – „katholischen Säkularität" (184–202) interpretiert werden.

Die weiteren Artikel des Buches fokussieren auf verschiedene Kontexte der Theologie. So thematisiert *Ingo Broer* (Siegen) von der Exegese her das wissenschaftstheoretisch immer prekäre Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt (36–58). Konkret kritisiert er, dass der universitär garantierten theologischen Forschungsfreiheit in Deutschland aufgrund verschiedener kirchlicher Restriktionen (z. B. im Blick auf das römische *Nihil obstat*-Verfahren; vgl. 50f) Grenzen gesetzt sind. „Dieser Umstand vermag der theologischen Arbeit vielleicht nicht insgesamt den Wissenschaftscharakter zu nehmen, schränkt diesen aber doch erheblich ein und gefährdet ihn, weil hierdurch wissenschaftliche Ergebnisse instrumentalisiert und verfälscht und das heißt um ihren Wissenschaftscharakter gebracht werden." (51) In ähnliche Richtung zielt auch die Kritik von *Andrzej Anderwald* (Opole). In seinem Artikel (59–70) aus „der Sicht eines polnischen Theologen" (59) warnt er vor der Gefahr einer schleichenden „Selbstmarginalisierung" (68) der Theologie in der universitärinterdisziplinären Forschung. Hier gilt es die gegenwärtig zur Debatte stehenden Herausforderungen anzunehmen, um so den unverwechselbaren Platz der Theologie in der *scientific community* – gerade in der Differenz zu den anderen Wissenschaften – zu wahren. *Veronika Hoffmann* (Erfurt) faltet dies im Blick auf die Anfang 2010 verabschiedeten Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen aus und fordert von der Theologie ein verstärktes interdisziplinäres Engagement ein (71–82). In der Fokussierung auf den gesellschaftspolitischen Kontext fragt die Leiterin des Referats für Kirchen und Religionsgemeinschaften beim SPD-Bundesparteivorstand, *Dagmar Mensink* (Berlin), v. a. nach den makropolitischen und individuellen Implikationen der Religionsfreiheit im weltanschaulich neutralen Staat (104–117). Diese im Bereich der Politik angesiedelten Reflexionen wendet *Daniel Bogner* (Münster/Luxemburg) ins Politische, wenn er in unzweideutiger Weise der Theologie einen partikularen Ort im Gesamt der gesellschaftlichen Diskursformationen zuweist (118–132). Nur wenn die Theologie sich auf solch einen (hier im Anschluss an Michel de Certeau SJ verstandenen) „Rollenwechsel" (128) von der „Interventionsmacht" (123) hin zu einem „Verhältnis von *fremder Vertrautheit*" (128) einlässt, kann sie sich aus dem gesellschaftlichen Abseits, in dem sie selbstverschuldet verharrt, befreien.

Vor diesem Hintergrund bedarf es jedoch nicht nur massenmedial tauglicherer theologischer Kommunikationsunternehmungen, wie sie *Viola van Melis* (Münster) anmahnt (133–142), sondern auch und v. a. einer neuen Selbstvergewisserung von „Theologie *als* Öffentlichkeit" (92), wie sie *Georg M. Kleemann* (Münster) in seinem ausgesprochen luziden Beitrag zu Spannungsfeldern und Kontexten einer *public theology* vorschlägt (83–103). Ähnlich wie Bogner zweifelt auch K. die Selbstdefinition der Theologie als gesellschaftsrelevante „Gegen-Macht" (97) an. Er sucht die wissenschaftliche Gottesrede eher von solchen Ansprüchen zu befreien und stattdessen zivilgesellschaftlich einzuordnen. Wie dies mit den von K. gleichermaßen stark gemachten befreiungstheologischen Positionen sowie mit den „Leistungen" (97) der neuen Politischen Theologie in Übereinstimmung zu bringen ist, erfordert m. E. noch weitere Reflexionen. Trotz dieser Anmerkung (und einer weiteren – marginalen – kritischen Anfrage zum praxeologischen Ort der Orden; vgl. 96) überzeugt die Grundthese K.s.

Die Ortsfrage wird noch einmal – diesmal in pastoraltheologischer Hinsicht – von *Reinhard Feiter* (Münster) aufgeworfen (143–153). In direktem Anschluss an Werbicks Rede von der notwendigen „Verört-

lichung des Glaubens" (z.B. in: *Prediger und Katechet* 140 [2001], 720–734) sucht F. die „ekklesiogenetische Brisanz" (147) dieser Formel zu erhellen. Denn unzweifelhaft eignet diesem Gedanken eine „ideologiekritische Sinnspitze" (148). Warum F. aber am Ende die nicht erst seit den Missbrauchsskandalen in der kath. Kirche peinlich gewordene „Pastoral-Metapher" (150 u. ö.), die doch immer das asymmetrische „Hirten-Bild" (149) in sich transportiert, retten will, hat sich mir nicht erschlossen. Vielleicht liegt Werbicks Vor-Gabe und damit F.s Nach-Denken eine verkürzte theologische Topologie zu Grunde. Ich erinnere mich an einen anderen Text F.s: „Verortungen. Orte der Begegnung und Gemeindebildung", in: *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, hg. v. Arnd Bünker u. a., Ostfildern 2010, 105–111. In diesem Aufsatz rekurriert er auf die Arbeiten des französischen Philosophen und Soziologen Henri Lefebvre, der den sozialen Ort als ein soziales Produkt begreift. Lefebvres Raumtheorie sucht materielle und mentale Aspekte, also: Objektwelt und subjektive Innenwelten, miteinander zu vermitteln. Hier könnte m. E. ein tiefer gehender Ansatz für eine ekklesiogenetisch zukunftsfähige Verörtlichung des Glaubens zu finden sein.

Ein insgesamt lesenswertes Buch!

Berlin Ulrich Engel

Menke, Karl-Heinz: **Sakramentalität**. Wesen und Wunde des Katholizismus. – Regensburg: Pustet 2012. 360 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2425–6

Der Bonner Dogmatiklehrer legt eine umfassende Studie zu einem ebenso bedeutungsvollen wie komplexen Thema vor. Unter Sakramentalität versteht er, wie man auf S. 122 (!) erfährt, „das Phänomen [...], dass zwei verschiedene Wirklichkeiten so miteinander verbunden sind, dass die zweite die erste in dem Maße zum Ausdruck bringt, in dem sie ‚sie selbst' ist". Bezogen auf Christus und die Kirche ist sie das Kennwort für das Wesen des Katholizismus, der allerdings darin gegenwärtig verwundet ist.

In Kap. I wird die (römisch-)katholische Kirche im Spiegel der protestantischen Kritik betrachtet, die als dezidiert antisakramental (also antikatholisch) geschildert ist. Kap. II verdeutlicht von (in der Sicht des Vf.s) Kernpunkten katholischen Selbstverständnisses her (Verbot der Frauenordination, Ehetheologie, Israel, Mariologie) das sakramentale Denken. Im Folgekap. wird dieses aus sich selber in einlässlichen Analysen expliziert. Aus der schon in der Auseinandersetzung mit dem evangelischen Theologisieren sich ergebenden Differenz ist der Autor genötigt, in einem eigenen Kap. IV zu erörtern, ob die Ekklesiologie eher christozentrisch (so der Katholizismus) oder pneumatozentrisch (= protestantisch) zu entwickeln sei. Das letzte Kap. wendet sich der „Wunde" zu. Sie ist dreifach und kann beschrieben werden als Entsakralisierung (exemplarisch in Liturgie und Kirchenbau der Moderne sichtbar), Funktionalisierung (exemplarisch anzuschauen in der *actuosa participatio* der Gläubigen in der Messe am Volksaltar) und endlich als Mystizismus (Beispiel Eugen Drewermann) und Integralismus (ansichtig in der Person Erzbischof Marcel Lefebvres). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (329–353) und ein sorgfältig erstelltes Personenregister vervollständigen das Buch. Bedauerlicherweise fehlt ein Sachregister für die inhaltsreiche Studie.

Wie kann man sie einordnen? Als erstes muss man bescheinigen, dass das Werk, das in seiner Position nachdrücklich von den Konzeptionen Hans Urs v. Balthasars und Joseph Ratzingers beeinflusst ist, von der stupenden Gelehrsamkeit, der reichen Literaturkenntnis und der in einzelnen Punkten (z.B. der Darlegung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus": 261–276) brillanten Didaktik des Vf.s Kunde gibt. Man stößt ab und an auf Passagen von großer theologischer Schönheit (so über die Katholizität und Heiligkeit Christi und der Kirche: 232–243). Dass es auf lange Strecken auch sehr starke Konzentration verlangt, liegt nicht zuletzt, aber auch nicht allein am Stoff.

Doch was will das Werk eigentlich? Man kann es wohl am treffendsten als streitbaren Versuch einer Ekklesiologie charakterisieren. Der Aufbau zeigt es mehr als deutlich. Wo der Leser und die Leserin erst einmal eine handsame Darstellung des titelgebenden Leitbegriffs erwartet hätten, werden sie sofort mit langen Polemiken konfrontiert. Sie richten sich an erster Stelle gegen den Protestantismus – und insofern mangelt dem Buch nicht ein unübersehbarer antiökumenischer Touch. Die immer wieder einmal vorgebrachte These von einer angeblich unüberbrückbaren Grunddifferenz (bei M. eben sakramentales versus nicht-sakramentales Denken) feiert fröhliche Urständ. Ökumene kann dann nur (die vom II. Vatikanum verworfene) Rückkehrökumene sein. Die Frage, ob nicht evtl. perspektivische und damit auch überwindbare Einseitigkeiten hier und/oder dort vorliegen, kann schon deswegen nicht gestellt werden, weil die These von der katholischen Sakramentalität nicht wirklich sachlich begründet, sondern immer als Universalprinzip rechten theologischen Denkens vorausgesetzt wird. An zweiter Stelle polemisiert der Autor heftig gegen jene Leute, die über die Ordinationsmöglichkeit von Frauen nachdenken (v.a. wenn sie selber Frauen sind, fallen dann schon einmal unakademische Worte [181]). Eine Zulassung von Frauen wäre für M. „Symptom für eine tiefe Verwundung bzw. Verdunstung des sakramentalen Verständnisses der Schöpfung" (75). Denn das Mannsein habe schon von der Schöpfung her sakramentale Bedeutung und sei einzig geeignet, das „Voraus Christi vor der Kirche" als Inhalt der Sakramentalität zu repräsentieren (86). Unerklärlicherweise kommt in der ganzen Erörterung Gal 3,28 niemals vor („Es gibt nichts Männliches und Weibliches" in Christus, d.h. für Getaufte). Stellt der Apostel hier nicht gerade die vorgebliche ontologische Differenz in Abrede?

Eine streitbare Ekklesiologie gerät unvermeidlich auch zu einer strittigen Ekklesiologie. Die Exposition M.s wird diesbzgl. besonders aus drei Gründen angreifbar. Das erste Problem ergibt sich aus der Entgegensetzung von Ontologie und Funktion. Sie führt zu einer starken Opposition zwischen dem ontologisch aus dem Gottesvolk abgesonderten und entsprechend hervorgehobenen Amt und dem Rest, der im Gegenzug nahezu völlig ausgeblendet wird. Es gibt eigene Abschnitte über alle Amtsträger bis zum Diakon, aber keinen über die Laien, keinen über die Bedeutung des *sensus fidelium* oder jene der Rezeption. In dieser Linie liegt es, wenn kaum je die Bedeutung der sakramentalen Taufe thematisiert wird, die gewiss wesentlich für die Sakramentalität der ganzen Kirche ist. Interessanterweise schildern beinahe sämtliche einschlägigen „Amtstexte", angefangen von der Bibel (vgl. z.B. Eph 3,1–13) bis zum vergangenen Konzil (LG 28), das Wesen des Amtes als Aufgabe, als Funktion. Nur wenn man Wesen und Funktion zusammendenkt, erschließt sich also der Reichtum der Konstitution der Kirche. Nachdrücklicher Diskussionsbedarf besteht in diesem Kontext auch über die auf Kosten der Pneumatologie gehende Fokussierung der Ekklesiologie fast ausschließlich auf die Christologie. Warum steht dann die Kirche im dritten Credo-Artikel?

Das zweite Problem ist die scharfe Trennung der Begriffe Alleinwirksamkeit Gottes und Mitwirkung der Kirche. Gewiss liegen dazu in Katholizismus und Protestantismus unterschiedliche Theologumena vor – aber sind sie wirklich Gegensätze und als solche inkompatibel? Für jeden katholischen Theologen ist es selbstverständlich, dass, wie auch der Autor vermerkt, die Mitwirkung der Menschen am Heilshandeln Gottes Gnade und nicht Ausweis ekklesialer Selbstmächtigkeit ist, also letztlich allein auf Gottes Wirken beruht. Für jeden Theologen aus der Reformation ist es gleicherweise klar, dass schon die Existenz und Notwendigkeit einer Kirche zeigt, dass Gott sich für sein Handeln der Menschen bedient.

Schließlich ist die Vermischung von Theologie und Ästhetik fragwürdig. In diesem Punkt wäre eine Trennung dienlicher. Man kann nachvollziehen, wenn jemand eine Kirchenarchitektur des 20. Jh.s oder die nachvatikanische Liturgie als nicht so herzensanrührend empfindet wie etwa die des Barocks, aber solches Unbehagen theologisch zur Frage von Rechtgläubigkeit oder deren Verfehlen hochzustilisieren, erscheint äußerst zugespitzt. Das wird sichtbar, wenn z.B. der Schwund der Sonntagsbesucher (wenigstens z.T.) bereits mit „der Wendung des Altars zum Volk (‚Volksaltar')", mit dem „ständige[n] Beschallen der Gemeinde und sozialpädagogische[m] Erklärungseifer" erklärt wird (301). Was aber machen wir mit den 3–4 Mio. Katholiken, die den Sonntagsgottesdienst nicht nur als Kasteiung, sondern als geistliche Lebenshilfe empfinden?

Ungeachtet dieser gewiss nicht marginalen Ausstellungen, denen man andere, weniger gravierende beigesellen könnte, kann man die Arbeit dennoch und vielleicht eben deswegen als einen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen, besonders ökumenischen und ekklesiologischen Auseinandersetzung sehen, der hohe Beachtung verdient. Die grundnotwendige Debatte wird so zweifellos auf akademischem Niveau angeregt.

Pentling Wolfgang Beinert

Hoff, Gregor Maria: **Ekklesiologie**. – Paderborn u.a.: Schöningh 2011. 312 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 6), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77315–9

Nein, dies ist kein Lehrbuch im klassischen Sinn. Es ist eine ungewöhnliche und inspirierende Ekklesiologie, die der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff in der von Karlheinz Ruhstorfer hg. Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" vorgelegt hat. H. „setzt bewusst nicht mit einer trinitarischen Communio-Ekklesiologie an, die von der Idee der innertrinitarischen Relationen ausgeht, sondern

plausibilisiert Trinität als Grund der Ekklesiologie indirekt, auf der Basis einer geschichtlichen Bestimmungsgeschichte der Kirche. Im Licht des Reich-Gottes-Geschehens wird die trinitarische Wirklichkeit der Kirche eingeholt." (292, Anm. 802) Die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche wird von H. umfassend und intellektuell anspruchsvoll vermessen. Differenzhermeneutisch wird das komplexe Gefüge der Kirche nach und nach erschlossen. Dabei unterscheidet H. soziologisch zwischen einer Innen- und Außenperspektive, theologisch zwischen ihrer sichtbaren und unsichtbaren Identität (99). Nur in „diesem komplexen Bestimmungsgefüge" lässt sich der „erkenntnistheoretische Ort der Frage nach der Kirche ermitteln" (98f).

Die Ekklesiologie von H. ist in drei Teile gegliedert. Erster Teil: Gegenwart (19–78); zweiter Teil: Geschichte (79–218); dritter Teil: Heilige Schrift (219–295). Im ersten Teil will H. den Raum der Bestimmung der Frage nach der Kirche von der Gegenwart ihrer Darstellung her eröffnen. Die Konturen der Kirche in der Gegenwart werden aus unterschiedlichen Fremdperspektiven (kulturwissenschaftlich, religionswissenschaftlich, ethnologisch, systemtheoretisch) sowie aus kirchlichen Interpretationen nachgezeichnet. Es zeigen sich eine Pluralität von Kirche, ein hoher Spannungsreichtum und eine Vielzahl von Herausforderungen (Kirche – Israel, innerkirchliche Pluralität, Inkulturation, Ökumene, Interreligiöser Dialog, Kirche – Staat), denen die Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends verpflichtet und in die sie zugleich verwoben ist. Die herausgearbeiteten Transformationen, Differenzen und Spannungen dienen als Koordinaten zur Bestimmung der Kirche im zweiten Teil. Aus den ihre Geschichte prägenden unterschiedlichen Bestimmungen der Kirche, die H. anhand lehramtlicher Aussagen und theologischer Entwürfe von Lindbeck, Sander und Verweyen (der sich wundern dürfte, unter postmoderner Konstellation subsumiert worden zu sein) über Barth und Rahner (Moderne des 20. Jh.s), Schleiermacher und Möhler (19. Jh.), Luther, Calvin, Cano und Bellarmin (Reformation und katholische Reform), Bonaventura und Thomas (Mittelalter) bis hin zu Tyconius und Augustinus (Patristik) rückblickend rekonstruiert, soll sich der Bestimmungsgrund der Kirche generieren lassen. Dieser wird dann im dritten Teil unter dem Leitmotiv der Reich-Gottes-Verkündigung thematisiert. Von ihrem Bestimmungsgrund her erscheint Kirche als Zeichen, als „Lebensraum der Gegenwart Gottes" (287). Dieser Lebens*raum* thematisiert den Anspruch der Kirche, „Nicht-Orte des Todes in Orte des Lebens" (264) zu verwandeln. Kirche sei keine „*u-topische* Größe", „sondern eine *hetero-topische* Handlungsform" (264).

Denkmodell und Begriff der Heterotopie sind dem postmodernen Diskurs bei Michel Foucault entlehnt. (Vgl. M. Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper.* Zwei Radiobeiträge, zweisprachige Ausgabe, Frankfurt 2005). Foucault hatte den Begriff zur Überwindung eines aus- und abgrenzenden Denkens geprägt. Heterotopien durchkreuzen bekannte Ordnungsgefüge. Sie machen artikulierbar, was mit Verschweigen übergangen wird: Das Ausgegrenzte, vermeintlich Unbedeutende. Das Anliegen einer heterotopischen Ekklesiologie teilt H. mit Sander, der ekklesiogenetisch formuliert hatte: „Das, was die Kirche ist, wird sie von dem her, was ihr von denen zugemutet wird, mit denen sie es zu tun hat: Gott und den Menschen." (H. J. Sander, *Nicht ausweichen.* Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 118, zit. bei H., 158)

Für den zugrunde liegenden „semiotischen Identifizierungsdiskurs" stellt H. die Regel auf: „Das Vertrauen, dass Gott im Heiligen Geist der Souverän seiner Kirche ist, stellt die sprachpragmatische Voraussetzung jeder Ekklesiologie dar." (123) Diese Regel darf als theologischer Kernsatz der Ekklesiologie von Gregor Maria Hoff angesehen werden, einer Ekklesiologie, die auf eine spannende Entdeckungsreise durch die so entdeckten Konturen und Bestimmungen der Kirche hin zu diesem Bestimmungsgrund führt.

Dass dieses Vertrauen noch einmal in der Treue Gottes zu seinem Volk wurzelt, die epikletisch aktualisiert wird, hat H. nicht mehr ausgeführt. Vielleicht hat das durchgängige Denken in territorialen Kategorien (Ort, Raum, etc.) dies verhindert. Wäre Kirche nicht adäquater in personalen Kategorien als Kommerzium zu verstehen, genauer gesagt als Kommerzium von göttlicher und menschlicher Freiheit, das in der Treue Gottes gründet und im Vertrauen auf diese ihre Antwort findet? Im pneumatologischen Verständnis der Kirche als Kommerzium der Freiheit wären Differenz, Einheit und personale Unverfügbarkeit gleichursprünglich gewahrt. Oder wäre das schon wieder zu idealistisch gedacht?

Wuppertal Michael Böhnke

„... und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2007, 158 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2247–0

Schon einige Jahre alt und daher an dieser Stelle nur kurz anzuzeigen ist dieser Sammelband, der die Beiträge der Jahrestagung der Gesellschaft für Ev. Theol. vom Februar 2007 in Wittenberg enthält. Obwohl mit 158 S. einigermaßen knapp, umfasst der Band doch das weite Spektrum eschatologischer Fragen, wobei freilich die Gerichtsthematik im Mittelpunkt steht. Sie wird unter systematisch-theologischer (*Michael Beintker, Jürgen Moltmann, Gregor Etzelmüller*), biblisch-historischer (*Thomas Naumann, Luzia Sutter Rehmann*), praktisch-theologischer (*Corinna Dahlgrün, Werner H. Ritter*), interreligiöser (*Wolf D. Ahmed Aries*) und ethischer Perspektive (*Joachim v. Soosten, Konrad Raiser*) behandelt. Eine Predigt des Wittenberger Probstes *Siegfried Kasparick* lotet die existentielle Dimension des Themas aus und rundet den Band ab.

Aus den durchweg – wie könnte es bei einer Tagung dieses Formates anders sein! – substantiellen Referaten besonders hervorzuheben sind die Beiträge des Altmeisters christlicher Hoffnungsrede, Jürgen Moltmann, und des Heidelberger Systematikers Gregor Etzelmüller, weil in ihnen die grundsätzliche Spannung, in der die theologische Gerichtsrede immer schon steht, gut zum Ausdruck kommt: Moltmann nimmt den Ausgang von einem theozentrischen Universalismus („Sonne der Gerechtigkeit") und wendet sich gegen unsere anthropologischen, zuteilenden und strafenden Dualismen („Waage der Gerechtigkeit"). Entsprechend denkt er das Gericht als einen Prozess des Aufrichtens und Heilens, des Aussöhnens und Befriedens, der in die kosmische Neuschöpfung von Himmel und Erde – Allverherrlichung Gottes, Allversöhnung der Menschen und Wiederbringung aller Dinger – mündet. In einer langen Tradition von Blumhardt bis Barth stehend betont Moltmann, dass ein solcher christlicher Universalismus mitnichten eine Parteilichkeit für die Opfer ausschließt: Gott selbst handelt „einseitig zugunsten der Opfer, um durch sie auch die Täter zu retten" (45).

Für Gregor Etzelmüller dagegen hat das Maß an Unrecht und Leid, das Menschen hier auf Erden einander zufügen, eine Dimension erreicht, die eine eschatologische Aussöhnung von Tätern und Opfern undenkbar werden lässt. Deshalb plädiert er – ausgehend von der matthäischen Weltgerichtsrede – für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht. Damit den Opfern nicht die eschatologische Versöhnungslast aufgebürdet wird und sie somit ein zweites Mal zu Opfern gemacht werden, wehrt er sich gegen alle Formen einer Hoffnung auf Allerlösung oder Allversöhnung. Betont wird nicht nur die „Erwartung einer eschatologischen Scheidung" (98), sondern der „Ausschluss der Täter aus dem Reich Gottes" (99). Dem Rez. bleibt allerdings die bange Frage: Wer ist bei einer solchen Konzeption denn dann noch Teil desselben?

Berlin Matthias Remenyi

Kreutzer, Ansgar: **Kenopraxis**. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. – Freiburg i. Br. 2011. 588 S., pb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–32372–0

Unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne hat sich der Bezugspunkt der Religion von der Kosmologie zum Individuum verschoben. Die Thematisierung des Individuums im Spannungsfeld von sozialen Rollenerwartungen und dem Aufbau einer eigenen Identität avancierte zum zentralen ‚Gegenstand' der religiösen Reflexion. Auch die theologische Dogmatik hat sich der Veränderungen des religiösen Feldes angenommen. Die mit dem Aufbau der Identität verbundenen Reflexionsanforderungen werden von der Theologie aufgegriffen und verarbeitet. In diesen Kontext gehört auch die hier anzuzeigende Linzer Habil.schrift von Ansgar Kreutzer. Sie möchte die überlieferte Kenosis-Christologie und die mit ihr verbundenen Motive der Selbstentäußerung und Selbstlosigkeit für die Arbeit am eigenen Selbst unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft fruchtbar machen. Eine „systematisch-theologische Fokussierung auf Kenosis", so die Eingangsthese von K., trifft „sowohl den ‚Nerv der Zeit' einer postmodernen Kultur und Gesellschaft als auch das Zentrum christlicher Soteriologie und Christologie" (23). Dieses Anliegen entfaltet die Studie in ihren vier Hauptteilen.

K. setzt in seiner umfangreichen Einleitung („Selbst und Selbstlosigkeit heute. Eine induktive Annäherung an die Aktualität kenotischer Motive", 13–80) mit einer Erkundung des Phänomens der Selbstlosigkeit in den gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskursen ein. Dabei notiert er sowohl die Sperrigkeit des Motivs der Selbstlosigkeit angesichts der zentralen Stellung des Subjekts in der Moderne als auch die in ihm angelegten Probleme. Der Durchgang durch die neuere sozialphilosophische Debatte, die exemplarisch durch die Konzeptionen eines dezentrierten (Andreas Reckwitz, 30–34), eines schwachen (Wolfgang Welsch, 34–38) und eines dialogischen Subjekts (Peter Zima, 38f) repräsentiert wird, macht freilich deutlich, dass ein Verständnis von Subjektivität und Identität eines Moments von Selbstlosigkeit und damit von Distanz zu sich selbst nicht entbehren kann. Auf diesen Befund führen auch die soziologische Individualisierungsdebatte sowie die von Wilhelm Schmid vorgeschlagene Philosophie der Lebenskunst (45–54). Von dem kenotischen Motiv der Selbst-

losigkeit geht der Weg zur Solidarität, dem anderen Schlüsselbegriff von K. Durch diese dem zeitgenössischen philosophischen und soziologischen Diskurs entlehnten Motive möchte K. die in der Moderne unverständlich gewordene Christologie und Soteriologie neu erschließen und zugleich die so reformulierte Christologie und Soteriologie auf die Gegenwart beziehen. „Die Korrelation von Kenosis und Solidarität besitzt hermeneutisches Potential, um beide Begriffe wechselseitig aufzuschließen; die Kontrastierung von Kenosis und Solidarität bietet eine theologisch, spirituell und ethisch nutzbare Chance, pragmatischen Pathologien der Kenosislehre entgegenzuwirken." (79)

Dieses Anliegen versucht K. im ersten Hauptteil seiner Untersuchung („Fundamentaltheologische Grundlagen für eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie", 81–171) durch eine handlungstheoretisch grundgelegte Christologie einzulösen. Hierzu setzt er sich insbes. mit der Fundamentaltheologie von Edmund Arens auseinander (119–144). Dessen Konzeption wird von K. vor dem Hintergrund seiner theologischen Lehrer Karl Rahner (93–102), Johann Baptist Metz (103–109) und Helmut Peukert (109–119) diskutiert. Die Schwachstellen der handlungstheoretischen Fundamentaltheologie und Christologie von Arens ortet K. in dessen Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. Die Orientierung am kommunikativen Handeln, die sich bereits bei Peukert anbahnt, beinhaltet eine Engführung der Handlungstheorie. Bei Arens schlägt sich das insbes. darin nieder, dass er die dogmatische Christologie auf die Verkündigung Jesu konzentriert und die klassische Christologie von oben unterbelichtet. K. knüpft zwar an die von Arens ausgearbeitete „Verbindung von Christologie, Praxis und Solidarität" (145) an, erweitert jedoch die handlungstheoretischen Grundlagen. „Der Vorschlag, Solidarität als Interpretament von Kenosis anzusehen, damit einen Zentralbegriff der Ethik mit einem Zentralbegriff der Christologie von oben in Zusammenhang zu bringen, möchte genau diese christologische Stoßrichtung einschlagen." (147) Dazu bietet das Werk des Kulturanthropologen Clifford Geertz die Möglichkeit (148–162). Dessen Kulturanthropologie eröffnet der theologischen Handlungstheorie „den Blick auf Symbolsysteme, nonverbale Kommunikationsformen und weitere nicht-diskursive kulturelle Ausdrucksformen" (163) und vermeidet die in der Theorie des kommunikativen Handelns angelegte Fokussierung auf den rationalen Diskurs mit seinen problematischen Konsequenzen für kenotische Christologie. Etwas undeutlich bleibt allerdings, wie vor dem Hintergrund der deutungstheoretisch angelegten Kulturtheorie von Geertz der von K. anvisierte ontologische Status der christologischen Aussagen genauer zu verstehen ist (vgl. 169).

Der zweite Teil – „Biblische Grundlagen der Kenosistheologie und ihre pragmatische Kontextualisierung" (173–236) – diskutiert im Ausgang von dem Hymnus im Philipperbrief die biblischen Grundlagen der Kenosis-Christologie. Im Anschluss an den von Heinz Schürmann geprägten Begriff der Proexistenz rückt K. das Kenosismotiv in eine Zentralstellung (219–226) und verfolgt dieses mit Gerd Theißen in der Geschichte des frühen Christentums (227–232). Der dritte Teil der Studie rekonstruiert schließlich unter der Überschrift „Diskursanalytische und handlungstheoretische Ausweitungen zu theologischen Schlaglichtern der Kenosis" (237–353) die Ausgestaltungen des Kenosismotivs in der Geschichte der Theologie. Erörtert werden die Kenosis-Christologie der Patristik, die protestantische Kenosis-Christologie des 19. Jh.s und die spekulative Philosophie Hegels. Schelling, dessen späte Philosophie der Offenbarung im Ausgang von einer Interpretation des Philipperhymnus auf das Kenosismotiv eingestellt ist, findet keine Berücksichtigung.

Gravierender erscheint jedoch der Umstand, dass K. in seiner gesamten Studie die historischen Anfragen an die dogmatische Christologie nicht einbezieht, sondern sich ausschließlich auf die dogmatische Zwei-Naturen-Christologie bezieht. Die Kritik Adolf von Harnacks an der Herausbildung des christologischen Dogmas, die im Kern auf das Zurücktreten der soteriologischen Dimension der Christologie von Chalcedon zielt, wird von K. nicht berücksichtigt. Angesichts der Kritik von Harnack scheint die These, dass die „patristische Christologie vollkommen im Dienst der Soteriologie steht" (245), wenig überzeugend. Die Bedeutung des Philipperhymnus für die Christologie Martin Luthers wird von K. unterbelichtet, wenn er die Kenosis-Christologie des Reformators nur auf die Kreuzestheologie und die Abendmahlslehre fokussiert (295–300). Luthers *Tractatus de libertate christiana* von 1520 wäre für K.s Vorhaben – den Kenosis-Gedanken mit einem Solidaritätsverständnis zu verbinden – der einschlägige Text gewesen. Führt Luther hier doch ein Programm aus, welches dem Anliegen von K. durchaus vergleichbar ist. Die Kenosisstreitigkeiten in der protestantischen Theologie – K. referiert ausführlich die Kenosis-Christologie von Gottfried Thomasius (301–319) – sind durchweg Folge der von Luther beibehaltenen altkirchlichen Christologie. Sie beleuchten eindrücklich die mit der überlieferten dogmatischen Personchristologie verbundenen unlösbaren Aporien.

Der vierte Hauptteil der Untersuchung – *Systematische Reflexion: Kenopraxis* (355–533) – widmet sich der Verbindung von Kenosis und Solidarität und versucht, eine „‚mehrdimensionale Kenosistheologie' unter einer handlungstheoretischen Leitperspektive zu entwerfen" (355). Dieses Programm wird in Auseinandersetzung mit den Theologien von Hans Urs von Balthasar (359–487) und von Johann Baptist Metz (487–504) entwickelt. K. geht es darum, den Kenosisgedanken von Balthasar mit dem Solidaritätsgedanken von Metz zu verbinden, also die unbedingte Solidarität Gottes mit der Erinnerung an die Opfer und Leidenden zu synthetisieren (vgl. 501f). Diese Perspektive, die von K. durch die Debatte über Solidarität in den Sozialwissenschaften erweitert wird (504–513), führt auf eine ethisch gewendete Christologie, die anschlussfähig an „Merkmale spät- oder postmoderner Sinnhorizonte und Handlungspraxen" (526) sein soll.

Die Studie von K. ist durchweg an der überlieferten Zwei-Naturen-Christologie orientiert und versucht, diese für die Debatten um Individualität und Gesellschaft in der modernen Gesellschaft fruchtbar zu machen. Zwar bezieht die Untersuchung höchst unterschiedliche Ansätze und Modelle von der Philosophie über die Sozialwissenschaften bis hin zur Kulturanthropologie ein, aber die historischen Anfragen an die dogmatische Christologie werden von K. ebenso ausgeblendet wie die Aporien der klassischen Personchristologie.

Wien Christian Danz

Ökumene und interreligiöser Dialog

Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?, hg. v. Dominik Burkard / Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 315 S. (Würzburger Theologie, 5), kt € 24,80 ISBN: 978–3–429–03423–8

Das vorliegende Buch geht auf eine unter gleichem Titel im Wintersemester 2008/2009 gehaltene Ringvorlesung zurück, die nicht nur den 70. Jahrestag der Reichspogromnacht, sondern auch die als Krisenerscheinung empfundene Neufassung der Karfreitagsbitte zum Anlass nahm, um nach dem Stand des christlich-jüdischen Gesprächs zu fragen. Dass die anlässlich des 50. Todestages von Pius XII. neu entfachte Diskussion um dessen Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus und der Protest gegen die Aufhebung der Exkommunikation der Anführer der Piusbrüder der Ringvorlesung und der im Titel aufgeworfenen Frage zusätzliche Aktualität verlieh, wird von den Hg.n betont. Die Beiträge der Ringvorlesung wurden durch einige weitere Aufsätze ergänzt und bieten so eine themenorientierte Standortbestimmung aus literaturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive.

Dominik Burkard erörtert in seinem Beitrag (11–75) die Frage nach dem Schweigen von Pius XII. zum Holocaust, indem er sorgfältig die derzeit verfügbaren Quellen untersucht und ihre Argumentationskraft abwägt. Seine Überzeugung, dass die Frage nach historischer Wahrheit einen aporetischen Charakter trage, hilft ihm, nicht allzu schnelle Schlüsse aus den untersuchten Quellen zu ziehen. Dies bewahrt ihn davor, eine verengte Perspektive einzunehmen, die nur das Handeln bzw. Nicht-Handeln Pius' XII. in den Jahren 1939–1945 beurteilt. So analysiert B. auch die Zeit von 1930–1939, in der Eugenio Pacelli als Kardinalstaatssekretär im Vatikan tätig war, und zeigt, dass es in dieser Zeit „an der römischen Kurie eine ganze Chronologie antirassistischer Vorstöße und zahlreicher Versuche, die nationalsozialistische Weltanschauung lehramtlich verurteilen zu lassen", gegeben hat (41). Besonders seine am Schluss vorgetragenen zehn Thesen zur Interpretation Pacellis zeigen B.s Bemühen um ein differenziertes Urteil. Ob Pacelli und Michael Kardinal Faulhaber, der hier als Beispiel angeführt wird, angesichts des grassierenden Antisemitismus 1933 wirklich „Handlungsbedarf, aber keinen Handlungsspielraum" sahen (37), sei anheimgestellt. Denn das Agieren Faulhabers zeigt, dass er trotz der antisemitischen Übergriffe und Boykotte zu der Einschätzung kam, dass die Juden sich selbst helfen könnten und die Wahrung der kirchlichen Interessen – wie etwa der Weiterbestand der katholischen Vereine – Vorrang habe. *Wolfgang Weiß* beschreibt in seinem Beitrag (77–101) eindrücklich die Reichspogromnacht im Raum Würzburg und deren schreckliche Folgen für das dort ansässige Landjudentum. Auch W. stellt mit dem Blick auf die überwiegend katholische Bevölkerung des untersuchten Gebietes die entscheidende Frage: „Warum dieses Schweigen? Warum keine Zeichen christlicher Nächstenliebe?" Gerade der Mut, den Klerus und Laien aufbringen konnten, um ihre eigenen Anliegen zu verteidigen, „kontrastiert ihr weitgehendes Verstummen angesichts der Judenverfolgung umso schärfer" (98f) und bestätigt den Zusammenhang zwischen christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus.

Kongenial schließt sich an diese beiden kirchenhistorischen Beiträge die von *Wolfgang Frühwald* gehaltene Laudatio (103–115) auf Saul Friedländer anlässlich der Überreichung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2007 an. Frühwald stellt Friedländers „Tiefenmodell der Geschichte" dar, das die Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart als eine lebendige Erinnerung beschreibt. Damit sei es Friedländer gelungen, die historischen Fakten so darzustellen, dass nicht nur die Opfer dieser Geschichte in den Blick kommen, sondern ihrer zugleich erinnert und gedacht wird: „Saul Friedländer ist es gelungen, die tyrannisch-bürokratische Ordnung und die Verzweiflung derer, die ihr unterworfen waren, zu vereinen. Zugleich hat er das Schweigen der aus dem Dunkel der Vergangenheit auftauchenden Menge der Zuschauer, ohne die öffentliche Gewalt niemals geschieht, als einen handelnden Faktor in der Geschichte belegt." (110) Flankiert wird F.s Beitrag durch die Ausführungen *Erich Garhammers*, der in seinem Artikel (117–139) zwei jüdische Stimmen zur Sprache kommen lässt, die sich in ihrem literarischen Werk „dem Grauen der Konzentrationslager gestellt haben" (118). Mit Elie Wiesel und Paul Celan gelingt es

G. aufzuzeigen, was für jüdische Autoren Literatur nach dem „Kulturbruch ‚Auschwitz'" zu sein vermag: „Sie ist ein einziges Gedenken an die Ermordeten, sie ist ihre Stimme." (130) Besonders beachtenswert sind die von G. im Anschluss an diese Überlegungen genannten Konsequenzen für die christliche Theologie, denen er existentielle Bedeutung für Lehrende wie Lernende der Theologie zumisst.

Wolfgang Klausnitzer stellt in seinem Beitrag (141–190) das Verhältnis von Israel und Kirche in der Konzilserklärung *Nostra Aetate* dar, indem er die Aussagen des Konzils mit „der jüdischen Selbstreflexion des Paulus", wie sie der Apostel in seinen Schriften entfaltete (v.a. in 1 Thess 2,14–16; Gal 4,21–31; Röm 9–11), vergleicht. K. versucht darzustellen, wie sehr Paulus „um die theologische Einschätzung der Lage des Volkes Israel *nach* dem Christusgeschehen" (149) gerungen hat, und kommt zu dem Schluss, dass Paulus die Teilhabe Israels am eschatologischen Heil allein und ausschließlich durch Christus vermittelt sehe. K. verschweigt hierbei nicht die Problematik des paulinischen Gedankenganges: „Wie diese Anteilgabe am Heil an die Juden durch Jesus Christus erfolgt, erläutert Paulus nicht." (172) In seinen abschließenden Ausführungen gelingt es K. nachzuweisen, dass *Nostra Aetate* von dem paulinischen Denken geprägt ist und selbst ebenfalls das Wie offenlässt. Nicht zuletzt aufgrund dieser Offenheit bleibt es daher fraglich, ob man von den gesetzeskritischen Aussagen des Paulus im Galaterbrief, die, wie K. selbst schreibt, eine situationsbedingte Argumentation darstellen, auf eine grundsätzliche Beschreibung des Judentums schließen darf. Dann wäre aber auch anzuzweifeln, dass Paulus an dieser Stelle „die sogenannte Enterbungs- oder Substitutionstheorie" vertritt (164). Aufschlussreich sind K.s Ausführungen zum Entstehungskontext von *Nostra Aetate*. Hier bleibt allerdings zu fragen, ob die „innerkirchlichen Vorbehalte [...] gegen eine allzu judenfreundliche Erklärung" (146), die K. als Grund für die Verankerung der geplanten Judenerklärung in einer Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nennt, einen Euphemismus für den heftigen Antisemitismus bilden, der am Rande des Konzils tobte.

In gleich zwei Artikeln geht der Sammelband der Bedeutung des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" von 2001 für den jüdisch-christlichen Dialog nach. *Theodor Seidl* (191–210) versteht es, das Dokument als Meilenstein für den jüdisch-christlichen Dialog zu würdigen und zugleich wesentliche Lücken und Defizite, die bei allem großen Fortschritt noch vorhanden sind, klar zu benennen. Sein Hauptkritikpunkt ist die Unterbetonung des Eigenwertes des AT als selbstständiger Offenbarungsquelle. Der Beitrag der katholischen Exegese der vergangenen Jahrzehnte sei es gewesen, erkannt zu haben, „wie viele eigenständige Modelle von Glauben und Leben das Alte Testament [...] enthält, wie viele tiefgründige theologische und anthropologische Konzepte in den alttestamentlichen Texten enthalten sind, die in sich stehende, nachvollziehbare und geschlossen-stimmige Konzepte darstellen und keinerlei Überhöhung, Ergänzung, Weiterführung etwa durch das Neue Testament oder die Kirchenväterauslegungen bedürfen" (205f). Auch *Franz Dünzl* würdigt in seinem Aufsatz (211–237) die enorme Bedeutung des Dokumentes. Als Patrologe legt er einen Schwerpunkt auf die Kirchenväterexegese und die Genese einer antijüdischen Auslegung der Bibel. Besondere Beachtung verdient der Kritikpunkt Dünzls, dass die breite Wirkungsgeschichte der antijüdischen Auslegung nicht verharmlost werden darf, indem man den Gedanken der Kontinuität, den das Dokument vorbringt, zu stark macht. Wenn man im Sinne einer Kontinuität beider Testamente die ntl. Vorwürfe und Anklagen gegen die Juden als vergleichbar mit denen des AT bezeichnet (Nr. 87 des Dokuments), dann wird man den verheerenden Auswirkungen, die diese ntl. Passagen (z. B. der sog. Blutruf in Mt 27,25) in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen gehabt haben, nicht gerecht.

Diesen Ausführungen folgt thematisch der Vortrag (239–261), den *Erich Zenger* anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009 gehalten hat. Z. liefert hier auf wenigen Seiten eine Summe seiner Bemühungen um eine Lesart der Bibel Israels, die diese sowohl als Basisurkunde jüdischer Existenz als auch als grundlegenden Teil der christlichen Bibel verstehen kann. Die zentralen Probleme und Aporien der antijudaistischen Auslegung des AT – von Z. im Hinblick auf die antijudaistische Verwendung des Terminus auch „Erstes Testament" genannt –, mit denen sich Z. in seinem Werk immer wieder beschäftigt hat, werden von ihm benannt und in Bezug zu den Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog gesetzt.

Heinz-Günther Schöttler geht in einem den Band abschließenden Beitrag (263–314) der Frage nach, ob es durch das Pontifikat Benedikts XVI. zu einer Kehrtwende in den jüdisch-christlichen Beziehungen gekommen sei. Die Darstellung grenzt die Äußerungen des Papstes von denen seines Vorgängers deutlich ab. S. analysiert die Störungen der jüdisch-christlichen Beziehungen, die seit Beginn des Pontifikats zu verzeichnen sind, und kommt zu dem Urteil, dass es sich hier „weder um unbeabsichtigte Irritationen noch um anfängliche Ungeschicklichkeiten zu Beginn eines Pontifikates, sondern um bewusst gesetzte Signale einer theologischen Kehrtwende" handle (313). Auch wenn man S. vorwerfen könnte, nicht *sine ira et studio* geschrieben zu haben, so wäre damit die Aussagekraft seiner detaillierten Chronologie der Ereignisse nicht erledigt.

Mag man mit dem Beitrag S.s auch das Fragezeichen im Titel dieses Sammelbandes durch ein Ausrufezeichen ersetzen wollen, so weist das Buch nicht nur auf aktuelle Probleme des jüdisch-christlichen Gesprächs der – seit dem erneuten Pontifikatswechsel – jüngsten Vergangenheit hin, sondern reflektiert auch das Erreichte und sucht nach Wegen, die aus einer Krise herausführen mögen.

Berlin Markus Thurau

„Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Gharaibeh Mohammad / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar. – Regensburg: Pustet 2012. 259 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2427–0

Wie bereits die vorhergehenden Bände ermöglicht es auch der vorliegende Sammelband, an den Beiträgen und Ergebnissen des seit 2003 jährlich an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfindenden Theologischen Forums Christentum – Islam teilzunehmen bzw. diese nachzulesen. Wiederum hatten sich die Vorbereitungsgruppe und die Teilnehmer einer schwierigen Frage im christlich-islamischen Dialog gestellt: die Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. Dass beide monotheistisch genannten Religionen in ihrem Zentrum Gott stehen haben, ist keine neue Erkenntnis, ebenso wenig wie die Tatsache, dass beide Religionen wohl notwendigerweise an denselben Gott glauben, wenn es bekanntlich nur einen Gott gibt. Doch sind die Vorstellungen über diesen Gott, bei vielen Ähnlichkeiten oder gar Gemeinsamkeiten, in der Regel recht unterschiedlich. Deshalb war es in der Tat eine wichtige Herausforderung, sich im Rahmen dieses wissenschaftlichen Forums auch einmal dieser fundamentalen Frage nach den Gottesvorstellungen zu widmen. An wichtigen Ansatzpunkten entlang wurde versucht, sich der Frage zu nähern.

Der vorliegende Sammelband zeichnet die einzelnen Etappen des Forums in sechs großen Teilen nach. Der erste Teil „Theologische und hermeneutische Grundlagen" (21–98) bildet den Auftakt der Überlegungen. *Rešid Hafizović* (23–42), *Ulrike Bechmann* (49–67) und *Mouhanad Khorchide* (72–90) zeigen in ihren Beiträgen recht unterschiedliche hermeneutische Ansätze, um sich mit den Tatsachen der als von Gott offenbart geglaubten Worte in den heiligen Büchern der Bibel und des Korans auseinanderzusetzen. Dabei wird das Problem der Menschen deutlich, ihre Gotteserfahrungen in eine Sprache zu übersetzen, die auf der einen Seite die tatsächliche Erfahrung Gottes widerzuspiegeln versucht, aber auf der anderen Seite ebenfalls berücksichtigen muss, dass die Rede über Gott immer auch eine Offenbarung, eine (Selbst-)Mitteilung Gottes beinhaltet. Eine weitere Herausforderung ist der Umgang mit den oft zum Teil widersprüchlich erscheinenden (Selbst-)Aussagen Gottes, die nur bis zu einem gewissen Maße als Zeugnisse der jeweiligen Epoche der Schriftentstehung relativiert werden können.

Nach diesen wichtigen Grundüberlegungen und Ansätzen untersuchen die vier nächsten Teile – entsprechend den vier parallel verlaufenden Kleinforen der Tagung – spezifische Ansätze. Teil II (99–126) beschäftigt sich mit der Frage nach den „mystischen Gotteserfahrungen", welche eine große Parallelität zwischen Christentum und Islam zum Vorschein bringen. Dass sich hier ein möglicher Konvergenzpunkt aufzeigen könnte, wie es bereits der Beitrag von Hafizović in Erwägung zog, wurde ebenso deutlich wie auch die angemahnte Vorsicht der Theologie, die ein Sprechen über Gott nicht auf bloße innere Erfahrung einengen möchte, sondern ihren eigentlichen Zweck auch in der kritischen Reflexion und Selbstreflexion des Redens über Gott erkennt. Teil „III. Der eine und der drei-eine Gott" (127–156) bringt den wichtigsten Unterschied in beiden Gottesvorstellungen zur Sprache: die christliche Dreieinigkeit, die von *Felix Körner* in einem trotz der Kürze fundierten und wertvollen Beitrag dargelegt wird. Dass Körner hier den Versuch unternimmt, das trinitarische Geheimnis für das muslimische Gegenüber in eine verständliche Sprache zu übersetzen, die es sogar als „notwendig" (138) erscheinen lassen kann, ist ein wunderbares Beispiel für einen gelungenen Dialog. Dass aber seine Aussage „Es kann jedoch ausgeführt werden, warum Menschen, die Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen, dies als notwendig erkennen, und zwar als für alle Menschen notwendig" (138) zwar für Muslime schwer nachvollziehbar sein könnte, aber auch bei *Andreas Renz* auf entschiedenen Widerspruch stößt (251–253), lässt noch einmal die grundsätzliche Frage aufkommen, ob der christlich-muslimische Dialog v.a. darin bestehen sollte, doch möglichst schnell eine Einheitsreligion oder eine gemeinsame Mischmasch-Religion zu erreichen, wie es hier von Renz angedeutet zu werden scheint.

Die beiden nächsten Beiträge, im Teil „IV. Gottesbilder und Geschlechterkonstruktionen" (157–184), untermauern unbeabsichtigt die These, dass „die jeweiligen Religionen verdeutlichen, dass Gottesbilder eigentlich mehr über die Gläubigen aussagen als über Gott" (*Serdar Güneş*, 68). Während es sonst im Allgemeinen darum geht, Gotteserfahrungen in Schrift und Sprache zu übersetzen, scheint dieses Verständnis im feministischen Emanzipationskampf noch immer nicht angekommen zu sein. Wie man auch heilige Texte zur Durchsetzung eigener Ideen missbrauchen kann, zeigen diese Beiträge nämlich beispielhaft. Ob hier wirklich ein wissenschaftlicher Gewinn in der Frage der feministischen Theologie und auch in der Frage nach Gott erreicht wird, ist stark zu bezweifeln. Auf einem ganz anderen Niveau bringt sodann Teil „V. Gott und Gewalt" (185–214) mit den Beiträgen von *U. Bechmann* und *Kemal Ataman* noch einmal die bereits erwähnte Problematik der Hermeneutik solcher und ähnlicher Bibel- und Koranaussagen zum Ausdruck.

Anzufragen bleibt für diesen Mittelcorpus des Bandes, inwiefern die „Beobachterberichte zum Forum" nützlich sind. Sicherlich bieten sie für das Plenum der Teilnehmer während der Tagung den willkommenen Einblick in die anderen parallel veranstalteten Kleinforen. Da man aber im Band alle Texte vorliegen hat, sind sie hier nur eine überflüssige und selten wirklich weiterführende Zusammenfassung.

Im abschließenden VI. Teil (215–240) untersuchen *Reinhold Bernhardt* und *Ahmad Milad Karimi* noch einmal die Beziehung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott aus ihrer jeweiligen Religion heraus und machen so noch einmal einen Grundgedanken des vorliegenden Bandes deutlich: Das menschliche Sprechen von Gott und damit die Gottesvorstellungen der Menschen und ihrer Religionen unterliegen in ihrem Grundverständnis einem zuvorkommenden Offenbaren und Sich-Offenbaren von Gott, so dass sich die Frage nach den Gottesvorstellungen immer wieder auf das Offenbarungsverständnis der beiden Religionen zurückgeworfen sieht.

Abschließend versuchen *A. Renz* und *Mohammad Gharaibeh* die einzelnen Beiträge dieses Bandes zu bündeln und unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Eine wirklich weiterführende Reflexion vermag allerdings auch ihr Ansatz nicht zu bringen. Vielmehr scheint es beiden Autoren darum zu gehen, hier eine wenig geglückte und billige Zusammenführung beider Religionen zu konstruieren. Sicherlich ist es im Grunde nicht falsch, wenn sie schreiben: „Christen und Muslime, so ließe sich zusammenfassen, könnten darin übereinkommen, die bedingungslose Zuwendung Gottes in Barmherzigkeit und Liebe Gottes zum alles entscheidenden Kriterium der Hermeneutik und damit auch des praktizierten Glaubens und des Handelns gegenüber dem Nächsten zu machen." (255) Doch wird mit einer solchen Allgemeinheit die in den verschiedenen Artikeln aufgezeigte notwendige Nuancierung zwischen den Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, bei allen möglichen Konvergenzen, zu schnell zu überwinden versucht. Dass dies im wissenschaftlichen Dialog wohl kaum ein Mehr an Erkenntnis bedeuten kann, ist nur allzu deutlich.

Alles in allem aber wurde das weite Feld der schwierigen Frage nach den Gottesvorstellungen im Christentum und im Islam im vorliegenden Sammelband durch die aus unterschiedlichen Blickwinkeln versuchten Herangehensweisen in einer umfassenden Untersuchung behandelt. Mit dem Bewusstsein, dass es hier nicht um Dialog-Ergebnisse im Sinne einer Vereinheitlichung gehen kann und darf, sondern um die klare und klärende Darstellung des Verständnisses des „stets größen Gottes" in den beiden Religionen in ihrer Unterschiedenheit und Nähe, ist dieser Band ein weiterer wertvoller und wissenschaftlicher Beitrag auf dem Gebiet des theologischen christlich-islamischen Dialogs.

Luxemburg Tom Kerger

Oettler, Dietrich: **Sauerteig der Einheit**. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholische Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. – Würzburg: Echter 2011. 290 S. (Erfurter Theologische Studien, 102), kt € 24,00 ISBN: 978–3–429–03373–6

Mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (=GE) wurde Theologiegeschichte geschrieben. Die Erklärung, die zwischen der Kath. Kirche und dem Lutherischen Weltbund ratifiziert wurde, fand – mittels der Methode des differenzierten Konsensus – ein gemeinsames Verständnis in Grundwahrheiten des Rechtfertigungsglaubens. Die Rezeption der GE verlief kontrovers, besonders trat die Frage nach der Rolle der Kirche im Rechtfertigungsgeschehen in den Fokus der theologischen Diskussion. Hier wären Arbeiten verschiedener Ev.-Theol. Fakultäten und Theologen (z.B. Göttingen und München oder E. Herms, 1998) zu nennen. In diesen Repliken auf die GE (und deren Vorarbeiten) wird die Rechtfertigung als ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae' verstanden. Katholischerseits haben bspw. die Arbeiten von Karl Lehmann die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche aufgegriffen (2004), lehramtlich wurde in der Erklärung *Dominus Jesus* (2000) die untrennbare Verbindung zwischen der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche gegenüber anderslautenden Theorien betont. Die vorliegende Diss. nimmt sich der Frage der Kirche im Rezeptionsvollzug der GE an, wenn sie im Anschluss daran nach dem Verständnis der Kirche(n) und ihrer Einheit fragt. Jahrzehnte lang wurde die Einheit weder methodisch noch inhaltlich problematisiert, sie galt als gesetzt. Zielvorstellung ökumenischer Bestrebungen ist die sichtbare und volle Kircheneinheit (so z.B. ÖRK 1975, 1991; Papst Johannes Paul II., *Ut unum sint*, 1995). In den bilateralen evangelisch-katholischen Gesprächen herrscht in der gegenwärtigen Debatte ein unterschiedliches Verständnis der Einheit als Zielvorstellung der Ökumene vor (so J. Freytag, 2006; F. Nüssel, 2006). Die Arbeit von Dietrich Oettler will in die Debatte um die alte, komplexe, facetten- und folgenreiche Verhältnisbestimmung von Jesus Christus und der Kirche einen neuen Denkanstoß einbringen.

Dazu geht der Vf. in mehreren Schritten vor. In einem ersten Kap. (15ff) werden ökumenische Dokumente zur Frage nach der Verhältniszugehörigkeit von Jesus Christus und der Kirche vorgestellt: Lehrgespräche der LKG/GEKE, die Leuenberger Konkordie, die daran anschließenden Lehrgespräche sowie neuere Dokumente der EKD und VELKD. Die Kirchengemeinschaft unter den lutherischen, reformierten, unierten und vorreformatorischen Kirchen Europas hat ebenfalls Einfluss auf das katholische Verständnis von Kirche. Brennende Fragen der (katholischen) Ekklesiologie lassen sich aus diesem Beziehungsgeflecht verstehen (Debatte um die Frage nach dem Verhältnis von Orts- und Universalkirche, Rolle und Bedeutung des Petrusamtes, Verständnis der Realisierung der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche [vgl. LG Art. 8]). Hermeneutisch lässt sich der Vf. von der Figur der dialektischen Verschränkung von Ökumene *ad extra* und Sorge um die Einheit *ad intra* leiten. Die Kirchen der Reformation verstehen das Verhältnis zwischen Jesus Christus und den Christen rechtfertigungstheologisch in dem Sinn, dass Jesus Christus allein den Menschen rechtfertigt. Die Kirche erscheint als Funktion und Folge aus der Rechtfertigungslehre. Aus diesem Grund unterscheiden die neueren Dokumente der Kirchengemeinschaft der lutherischen Tradition zwischen Grund und Gestalt der Kirche. Die wesentliche Differenz im Kirchenverständnis der Konfessionen liegt demnach nicht in der Rechtfertigungslehre, was die GE berechtigterweise herausstelle, sondern in den ekklesiologischen Positionen der jeweiligen Kirchen, die sich wiederum als Divergenz im Eucharistie- und Amtsverständnis manifestieren (vgl. 70ff). Das Verhältnis, das zwischen Jesus Christus und der Kirche waltet, soll als ein Verhältnis zwischen Christus und den Christen untersucht werden (vgl. 78). Dieses Postulat resultiert aus der Einsicht, dass die Divergenzen zwischen den Konfessionen sich erst in den Auswirkungen des in Christus geschenkten Heils manifestieren. Das Verhältnis von Jesus Christus und den Christen soll mittels der theodramatischen Perspektive analysiert werden. Versteht von Balthasar die Theodramatik als Explikation der Offenbarung, dann evoziert sie für die theologische Arbeit als ein Kategorialsystem das Dramatische. Der Vf. macht den Vorschlag, diese theologische Denkfigur auf die aktuelle Situation der evangelisch-katholischen Ökumene anzuwenden. Er geht dabei von zwei Prämissen aus: 1. Die katholische Theologie betont das Moment der Heiligung, während 2. die lutherische mehr das Geschehen selbst reflektiert (vgl. 121). Beide Standpunkte, so der Vf., sollen in ihrer gegenseitigen Ergänzung, d.h. in der Konvergenz auf die Theodramatik hin, deutlich gemacht werden.

Beide Stränge werden in einem Schlussteil zusammengeführt und zeigen, dass lutherische Kirchen und Theologien vom sakramentalen Kirchenverständnis der Catholica herausgefordert werden, die katholische Kirche dagegen ihre Katholizität nicht als ‚Besitz' missverstehen darf, sondern als eine ihr anvertraute Gabe, die sie mit anderen Kirchen zu teilen gerufen ist, „um konkret auszuprägen, was sie schon ist" (12). Die „christologische Konstellation" (von Balthasar), die sich in der Theodramatik in den ekklesialen Typologien (z.B. Maria, Petrus, Johannes, Paulus) abzeichnet, verdeutlicht eine Grundstruktur, die für die ökumenische Diskussion wesentlich und hilfreich ist: Die Kirche bringt nicht Christus zur Welt, sie bringt ihn aber den Christen! Die Denkfigur der Theodramatik holt die systematische Prämisse des Vf.s ein, dass in ihr die Konvergenz beider theologischer Traditionen gesehen werden kann. Das Theodrama ist in Durchführung und Ausgang als das mögliche Spiel von göttlicher und menschlicher Freiheit offen und macht ebenso die Wechselwirkungen deutlich und bewusst, welche die Ökumene in Theorie und Praxis prägen. Die Öffnung für die Ökumene *ad extra* und die Sorge um die Einheit *ad intra* bedingen sich gegenseitig und wirken mit- und aufeinander. Bei diesem Vorschlag geht es nicht primär um pragmatische Reflexionen zum ökumenischen Alltag, sondern um die Wahrnehmung aller in der Nachfolge Jesu Christi, sich für die neue Wirklichkeit zu öffnen, von Christus in dieses Spiel gerufen zu sein, „um mit ihm und miteinander in ein einziges Spiel einzutreten" (201). Die Kirche versteht sich als Sauerteig, der Grund und Gestalt der Kirche zusammendenken lässt. Der Vf. nimmt die Metapher Balthasars vom Sauerteig auf, um die Dialektik und Dramatik allen kirchlichen Seins zu bündeln, in denen die Kirche steht, da sie auf Christus ausgerichtet bleibt. Auf den ökumenischen Diskurs bezogen ist die theodramatische Denkfigur schwach und stark zugleich: Schwach, da sie keine unmittelbaren Resultate zeitigt, stark, weil sie die Offenheit der ökumenischen Bewegung in Theorie und Praxis beleuchtet. Die Theodramatik stärkt das Vertrauen auf mutige Auseinandersetzungen im wechselhaften Spiel von „ad extra – ad intra" in Form von Dialogen und Begegnungen von Christen in einer Kirche und zwischen den Kirchen, ohne Ergebnisse dieser Begegnungen vorwegnehmen zu wollen.

Die vorliegende Studie ragt in der zahlreichen Sekundärliteratur zu Person und Werk des Basler Theologen heraus. Werkimmanent setzt sie mit den ökumenischen Ansätzen des jungen von Balthasar an. Hier ist sowohl an die Begegnung H. U. von Balthasars mit Karl Barth in Basel als auch an das systematisch sehr dichte Buch zum Werk des reformierten Kollegen (Erstauflage 1951!) zu erinnern. Zugleich versteht sich diese Arbeit als eine produktive und innovative Auseinandersetzung mit dem theodramatischen Ansatz, indem sie diese Figur auf den lutherisch-katholischen Dialog bezieht. Zu Recht betont (und reklamiert) die Studie die Aufnahme der kirchlichen Praxis in die ökumenische Reflexion. Eine Diss. kann nicht alles leisten; sie war klug beraten, die Meißener Erklärung sowie die Erklärung von Porvoo nur ansatzweise in die Reflexion einzubeziehen, die Kirchen der Orthodoxie sowie der Anglikanischen Gemeinschaft dagegen

überhaupt nicht aufzunehmen. Die vom Vf. gewünschte Rezeption seines Ansatzes in der evangelischen Theologie (vgl. 13) könnte sich auch für diese noch offenen bilateralen Gespräche als wertvoll erweisen. Die gediegene Darstellung der Ekklesiologie von Balthasars im ökumenischen Kontext stellt wiederum die (grundsätzliche) Anfrage an diesen Ansatz, ob die Frage des Institutionellen des Kirchlichen ausreichend reflektiert und gewürdigt wird. Dem Rez. stellt sich die Frage, ob in die Reflexion der Theodramatik nicht auch der Aspekt der Theologik, der dritte Teil des Triptychon des Œuvres von Balthasars, hätte mit bedacht werden sollen. Steht nicht gerade die kirchliche Pragmatik unter dem Aspekt des Wirkens des Hl. Geistes? Bei aller Christozentrik des katholisch-evangelischen Dialogs darf das pneumatologische Element in Theorie und Praxis der Kirche(n) nicht vergessen werden.

Luzern Wolfgang W. Müller

Willems, Joachim: **Interreligiöse Kompetenz**. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierung – Unterrichtsmethoden. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 289 S., kt € 39,95 ISBN: 978–3–531–18389–3

Zwei Diskurse beschäftigen zur Zeit die Erziehungswissenschaftlerinnen und Erziehungswissenschaftler genauso wie die Theologinnen und Theologen: Es sind zum einen die Diskussionen um die Frage nach den Konsequenzen der Kompetenzorientierung im Bereich der religiösen Bildung und zum anderen die Frage nach einem für unsere Gesellschaft produktiven und angemessenen Umgang mit religiöser Pluralität. Während die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des konfessionellen Religionsunterrichts oder das viel diskutierte Verhältnis von Katechese und dem Lernort Schule lediglich ein kirchliches Binnenpublikum beschäftigt, erfreuen sich die Fragen nach Standards religiöser Bildung und den Perspektiven für das interreligiöse Lernen großer Aufmerksamkeit in der medialen Öffentlichkeit unserer Republik. Besonders das Ringen um eine angemessene Form religiöser Bildung von Muslimen im öffentlichen Schulwesen hat zu einer neuen Debatte um die Gestaltung des schulischen Religionsunterrichts geführt. Ohne Frage sind also die Kompetenzdebatte und der Diskurs über das interreligiöse Lernen in der Schule Zukunftsfragen für die künftige Gestaltung des Religionsunterrichts. Umso erstaunlicher ist es, dass in der religionspädagogischen Diskussion beide Diskurse in der Regel getrennt geführt werden und sich nur an wenigen Stellen berühren bzw. korrespondierend diskutiert werden. Eine Ausnahme bildet die nun vorliegende Habil.schrift des evangelischen Religionspädagogen Joachim Willems, die an der Ev.-Theol. Fak. der Berliner Humboldt-Univ. entstanden und im Bereich der dort unter der Federführung von Dietrich Benner und Rolf Schieder initiierten DFG-Projekte RU-Bi-Qua (RUt – Bildungsstandards und Qualitätssicherung) und KERK (Konstruktion und Erhebung religiöser Kompetenzniveaus) anzusiedeln ist. Schon die Überschrift „Interreligiöse Kompetenz" macht deutlich, dass es W. mit der Verknüpfung der beiden genannten Diskurse ernst ist: Es geht ihm um die Frage, inwieweit interreligiöses Lernen im Raum der öffentlichen Schule gerade vor dem Hintergrund der Kompetenzdebatte in einer neuen, produktiven und mit Blick auf die gesellschaftliche Zukunft strategisch sinnvollen Weise gestaltet werden kann. Dabei stellt W. seine Überlegungen in den Kontext ganz verschiedener pädagogischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Referenzen: So startet er seine Überlegungen aus der Perspektive einer konstruktivistischen Theorie des Kulturellen und Religiösen, um dann im Zusammenhang mit der Debatte um Bildungsstandards und Kompetenzen ein Grundmodell für religiöse Kompetenz, in dem auf jeden Fall die religiöse Dimension entsprechend Berücksichtigung findet, mit Rückgriff auf die Berliner Forschungsprojekte zu konzipieren und zu reflektieren. Zielpunkt seiner Arbeit sind methodologische Überlegungen zur Gestaltung von konkreten interreligiösen Bildungsprozessen im Raum der Schule, in denen er über die religionspädagogischen Bezüge hinaus v.a. auf Methoden interkulturellen Trainings zurückgreift, um Lernwege für den Raum der Schule zu finden.

Wenn W. von interreligiöser Kompetenz spricht, dann versteht er darunter Kompetenz bzw. Kompetenzen, „die notwendig sind, damit Personen interreligiöse Überschneidungssituationen bewältigen können, damit sie also verstehen, was in solchen Situationen geschieht, damit sie in ihnen handlungsfähig sind" (13). Dabei beschränkt er sich auf den Raum der Schule, da hier in besonderer Weise die kognitiven „Fähigkeiten zur Bewältigung interreligiöser Überschneidungssituationen" (ebd.) in den Blick genommen und im Rahmen von Bildungsprozessen bearbeitet werden. W. fügt zudem an, dass im Rahmen der Schule auch erwartet werden kann, dass so erlangte und entwickelte Kompetenzen „in wesentlichen Teilen evaluierbar sind, dass also die Schule den Schülerinnen und Schülern wie den Eltern und der Gesellschaft als ganzer gegenüber Rechenschaft darüber ablegen kann, warum Heranwachsende einen wesentlichen Teil ihrer Zeit gezwungenermaßen in der Institution Schule verbringen müssen" (14). Aus dieser Definition religiösen Lernens und dem Kontext des Lernorts Schule ergibt sich die folgende Struktur der Habil.schrift, die W. selbst als „pyramidenförmige[n] Aufbau" (ebd.) bezeichnet: „Im Teil I wird auf der Grundlage konstruktivistischer Theorieansätze beschrieben, was in interkulturellen und interreligiösen Überschneidungssituationen geschieht." (ebd.) Im zweiten Teil folgt eine ausführliche Entfaltung des Kompetenzbegriffes im Kontext der zurzeit aktuellen erziehungswissenschaftlichen und lernpsychologischen Diskussion um diesen Begriff. Dabei bleibt W. allerdings nicht bei den Definitionen der sog. Klieme-Expertise als dem Grundlagendokument des Diskurses stehen, sondern untersucht auch die Kompetenzkonzepte in benachbarten Fachdidaktiken, besonders im Bereich der Ethik bzw. der praktischen Philosophie. Das eigentliche Zentrum der Arbeit aber macht Teil III aus. „Hier wird, aufbauend auf die Vorarbeiten der ersten beiden Teile, ein eigenes Konzept interreligiöser Kompetenz vorgestellt, bzw., ausgehend von den im Teil zwei vorgenommenen Differenzierungen, vier Arten von Modellen unterschieden" (ebd.): zum einen ein Kompetenzmodell, in dem interreligiöse Kompetenz zur Strukturierung von Unterricht genutzt wird, dann ein Kompetenzmodell, das zur quantitativ-empirischen Testung geeignet ist, ein Entwicklungsstufenmodell, das im Rückgriff auf die gängigen religionspsychologischen Modelle der Glaubensentwicklung einen heuristischen Rahmen für Kompetenzentwicklung geben will, und schließlich ein Niveau-Stufenmodell interreligiöser Kompetenz, das W. in Anlehnung an Milton J. Bennetts Entwicklungsmodell interkultureller Sensibilität entwickelt. Während es bei Bennett darum geht, die menschliche Entwicklung im Hinblick auf interkulturelle Sensibilität als Entwicklungs- und Bildungsaufgabe zu beschreiben, appliziert W. nun das Formschema der sechs Stufen bei Bennett mit Blick auf die interreligiöse Sensibilität. „Dabei werden dann Analogien, aber auch bereits einige Probleme der Übertragbarkeit deutlich." (196) Unter Rückgriff auf die Forschungsergebnisse des Berliner DFG-Projekts RU-Bi-Qua formuliert W. abschließend Niveau-Stufen für die Entwicklung interreligiöser Kompetenz, die sich in eine konfessiozentrische und eine konfessioreflexive Stufe unterscheiden lassen. Dabei geht es auf der konfessiozentrischen Stufe um das Erkennen von Unterschieden zwischen Religionen, ohne andere Weltsichten würdigen zu können, und um das Erkennen von Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, während die höhere, fortgeschrittene konfessioreflexive Stufe durch die grundsätzliche Fähigkeit zum Perspektivwechsel markiert ist: Die „Erkenntnis, dass jeweils verschiedene religiöse und nicht-religiöse sowie verschiedene religiöse, konfessionelle und weltanschauliche [...] Perspektiven auf die Weltphänomene möglich sind, und die Fähigkeit, diese Unterschiede auszuhalten (Ambiguitätstoleranz)" (203), bildet den heuristischen Horizont dieser zweiten Stufe. Dazu kommen des Weiteren die „Fähigkeit zur Re-/Dekonstruktion der jeweiligen religionskulturellen proto- und stereotypischen Perspektiven [...], die Fähigkeit zur Prüfung der Stimmigkeit und Reichweite dieser Perspektiven und die Fähigkeit, diese Perspektiven aufeinander zu beziehen" (ebd.).

Wie ein solcher Kompetenzaufbau im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts zu leisten ist, skizziert W. im Schlussteil seiner Arbeit, der allerdings fragmentarisch bleibt. Im Rückgriff auf Methoden interkulturellen Trainings entwirft er eine Art Methodengang, der Schülerinnen und Schüler befähigen soll, die beschriebene interreligiöse Kompetenz auszubilden. Dazu gehören u.a. Fallstudien, in denen exemplarisches Lernen an interreligiösen „critical incidents" deutlich wird, interreligiöse Sensibilisatoren, in denen vorformulierte Erklärungsmöglichkeiten für Fälle interkultureller Konflikte zur Anregung und Entscheidung angeboten werden, interkulturelle Stimulationen, in denen in einer Art Planspiel Teilnehmer für die Dauer eines Spiels vorgegebene Aufgaben zum Thema Kultur und Kulturgemeinschaft lösen sollen, sowie Kulturerkundungen, in denen kulturelle Spezifika und Gestaltungen geschärft und erkundet werden sollen. Als viertes didaktisches Grundmodell nennt W. abschließend interkulturelle Lernprojekte, die er als Anregung für interreligiöse Lernprojekte verwenden will, sowie Übungen zum interkulturellen Lernen. Er kommt zu dem Schluss, dass diese Methoden des interkulturellen Trainings „durchaus adaptierbar für eine Förderung interreligiöser Kompetenz in der Schule sind [...] Teilweise sind erhebliche Veränderungen nötig, damit der Einsatz von Methoden aus interkulturellen Trainings für interreligiöse Lernprozesse als sinnvoll erscheint." (254)

W. hat mit seiner Habil.schrift „Interreligiöse Kompetenz" ein Grundlagenwerk vorgelegt, in dem er in hilfreicher und erkenntnisgewinnender Weise die Diskurse zur Kompetenzorientierung und zum interreligiösen Lernen verknüpfen kann. Seine Erfahrungen im Umfeld der multikulturellen und multireligiösen Großstadt Berlin (und der hier angesiedelten grundsätzlichen Debatte über die schulische Form des Religionsunterrichts im Bildungssystem) sowie seine Mitwirkung in den Projekten RU-Bi-Qua und KERK, in denen sich eine interdisziplinäre Gruppe von Pädagoginnen, Pädagogen, Theologinnen und Theologen um die Messbarkeit von religiösen Kompetenzen bemüht hat, liefern die Voraussetzungen für ein Modell interreligiöser Kompetenzentwicklung und Evaluation, das eine wichtige Perspektive für den interkonfessionellen und interreligiösen Religionsunterricht in Deutschland liefern kann.

Münster Clauß Peter Sajak

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Joachim Weinhardt / Marc Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 206 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–17–021731–7

Der Band präsentiert das Forschungsdesign (46–50), die Untersuchungsmethoden und -instrumente (30–46), die Ergebnisse und die Auswertung (51–165) einer empirischen Untersuchung der Lernprozesse von 59 Studierenden der Ev. Theol. und 51 Studierenden der Kath. Theol., die im Rahmen ihres Lehramtsstudiums im Wintersemester 2008/09 gemeinsam an einem dogmatischen Seminar zum Thema „Von der Kirchenspaltung bis zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht. Zum gegenwärtigen Stand der Ökumene in Kirche, Theologie und Religionspädagogik" teilgenommen haben. Bei diesem Seminar handelte es sich um ein konfessionell-kooperatives Projekt theologischer Hochschuldidaktik, das im *team teaching* von einer kath. Theologin und einem ev. Theologen geplant (26–29), durchgeführt und reflektiert wurde.

Die Autoren erläutern den religionspädagogischen Kontext konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht mit besonderem Bezug auf Entwicklungen der letzten 15 Jahre in Baden-Württemberg (17–25), sie beschreiben jüngere, thematisch verwandte empirische Untersuchungen (111–122) und machen sie für die Kontextualisierung ihrer Ergebnisse fruchtbar. Schließlich entwickeln sie Vorschläge und Perspektiven zur Optimierung ökumenischer Lernprozesse im Theologiestudium allgemein und speziell zur hochschuldidaktischen Optimierung konfessionell-kooperativ konzeptionierter Lehrveranstaltungen in Studiengängen der Theologie.

Im Forschungsgebiet „Konfessionell-kooperative Lernprozesse" besteht der Neuigkeitswert dieser Studie darin, dass die bisher vorliegenden Untersuchungen sich auf Lernprozesse im Kontext von Kooperationen zwischen ev. und kath. Religionsunterricht in verschiedenen Schulstufen beschränken, sodass neben den involvierten Schüler/inne/n zwar auch Lehrer/innen und Referendare befragt wurden, aber noch keine Lehramts-Studierenden. Ein Novum der vorliegenden Studie liegt darin, dass hier erstmals die Planung, Durchführung und Reflexion einer konfessionell-kooperativ angelegten theologischen Lehrveranstaltung ausgiebig dokumentiert und ausgewertet wurde. Ähnliche Lehrveranstaltungen werden zwar immer wieder auch an anderen theologischen Fakultäten und Instituten im deutschsprachigen Raum durchgeführt, bisher aber nicht in vergleichbarer Weise dokumentiert und evaluiert.

Im Forschungsfeld theologiebezogener Hochschuldidaktik liegt das Novum der Studie darin, dass hier erstmals eine dezidiert konfessionell-kooperative Lehrveranstaltung, die auf ökumenisches Lernen von Lehramtsstudierenden der kath. und der ev. Theologie zielt, hochschuldidaktisch konzipiert und reflektiert wird.

In zusammenfassenden Thesen, die im Ergebniskap. detailreich untermauert werden, stellen die Autoren den Ertrag ihrer Studie zur Diskussion (163–165). U. a. stellen sie fest, dass heutige Studierende in der Regel nur sehr begrenztes Wissen über konfessionelle und ökumenische Themen sowie vielfältige Wissensdefizite mitbringen. Die Studierenden bringen zwar durchaus konfessionsspezifische Erfahrungen ins Studium mit, können diese aber nicht eigenständig als solche identifizieren. Ein guter Teil der aktuell Studierenden ist zwar durchaus in der jeweiligen Kirche vor Ort engagiert, steht der Gesamtkirche aber sehr kritisch gegenüber. Viele der ev. und kath. Studierenden scheinen in ihrer religiösen und konfessionellen Biographie gegenwärtig noch von den klassischen religiösen Sozialisationsinstanzen Familie, Gemeinde und schulischem Religionsunterricht beeinflusst. Speziell kath. Theologiestudierende fühlen sich durch die mit der Missio verbundenen Vorgaben und Verpflichtungen in ihrer kirchlichen wie konfessionellen Beheimatung irritiert. Obwohl die aktuell Theologie Studierenden den Angehörigen anderer Konfessionen durchaus tolerant und offen begegnen, haben sie erstaunlich viele Vorurteile gegenüber anderen Konfessionen. Grundsätzlich sind auch heutige Theologie Studierende ökumenisch interessiert, aber nur einigen, die aus konfessionsverbindenden Familien stammen, ist ökumenisches Engagement ein Herzensanliegen.

Die Verortung der vorliegenden Studie in den einschlägigen theologie- und didaktikbezogenen Forschungsgebieten liefert wichtige Anhaltspunkte für Folgestudien:

(a) Im Bereich der konfessionellen Kooperation dürfte es sich lohnen, umfassende Untersuchungen der Chancen und Grenzen ökumenischen Lernens und konfessioneller Kooperation in Studiengängen der kath. und der ev. Theologie auf den Weg zu bringen – Untersuchungen also, die sich auf unterschiedliche ökumenisch ausgerichtete und konfessionell-kooperativ konzipierte Lehrveranstaltungen an verschiedenen Hochschulorten beziehen.

(b) Im Bereich der theologiebezogenen Hochschuldidaktik bietet es sich an, präzisere Untersuchungen der Entwicklung und möglichen Förderung ökumenischer Kompetenz (inklusive Differenzkompetenz und konfessionell-kooperativer Kompetenz) bei Theologiestudierenden in Lehramtsstudiengängen zu konzeptionieren, die den aktuellen Stand der lernpsychologisch-hochschuldidaktischen und theologiebezogenen Kompetenzforschung berücksichtigen.

Insgesamt ist die vorliegende Studie nicht nur für ökumenisch und hochschuldidaktisch interessierte Theologinnen und Theologen ausgesprochen lesenswert, sondern für jeden, der Theologie lehrt und die Aufgabe hat, Menschen für den Dienst der Verkündigung zu befähigen oder sie auf den Beruf als Religionslehrer/in vorzubereiten. Einen besonders motivierenden Einstieg in die Lektüre liefern Sabine Pemsel-Maier und Joachim Weinhardt übrigens auf den letzten Seiten des Bandes (183–190) unter der Überschrift „Persönliche Perspektiven".

Dresden Monika Scheidler

Moraltheologie

Ricken, Friedo: **Warum moralisch sein?** Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 160 S., brosch. € 22, 90 ISBN: 978–3–17–021506–1

Friedo Ricken, bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Geschichte der Philosophie und Ethik an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München, darüber hinaus Inhaber zahlreicher Gastprofessuren u. a. in Salzburg und Innsbruck, gilt als ausgewiesener Kenner der antiken und der sprachanalytischen Philosophie. Beide Teildisziplinen weiß er in seinen zahlreichen Publikationen immer wieder miteinander zu verbinden.

In seinem zuletzt erschienenen Buch setzt er diesen Weg fort. Dessen Titel scheint in seiner einprägsamen Fragestellung den Gegenstand der Untersuchung in der Metaethik zu verorten. Metaethik, wie R. sie versteht, bezeichnet nach einem weiteren Begriff jede Reflexion über die Argumente, mit denen inhaltliche moralische Forderungen begründet werden; nach dem engeren Begriff beschränkt sie sich darauf, die Sprache der Moral analytisch zu erfassen.

Mit dieser Zuordnung wäre eine der beiden Zielsetzungen des Buches genannt. Tatsächlich geht es aber noch um mehr. Unbestritten wollen die verschiedenen Aufsätze, die in dieses Buch aufgenommen wurden, einen Beitrag zu Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie leisten. Dem Vf. ist es darüber hinaus ein Anliegen, dass für die Antworten auf Unterscheidungen der Tradition zurückgegriffen wird. R. selbst schlägt deshalb als Alternative einen Untertitel vor, der lauten könnte: Beiträge der klassischen Ethik zu Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie. Damit ist die zweite Zielsetzung des Buches wohl zutreffender benannt, als es der offizielle Untertitel zu erkennen gibt. Denn der Vf. gibt in diesem Band, der insgesamt zwölf Kap. umfasst, einen repräsentativen Einblick in jene Themen, mit denen er sich auf seinem Lebensweg als Philosoph und Theologe auseinandergesetzt hat.

Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von Texten, die ursprünglich als Einzelbeiträge konzipiert waren. Deshalb ist es für den Leser, der sich in kurzer Zeit gezielt über die argumentative Auseinandersetzung mit einem der vorgestellten Themen informieren möchte, durchaus möglich, sich auf die Lektüre eines Kap.s zu beschränken, ohne substantielle Defizite in Kauf nehmen zu müssen.

Etliche Beiträge wurden bereits an anderen Orten veröffentlicht; einige jedoch erstmals in diesem Band. Fast alle sind jüngeren Datums und geben zu erkennen, dass R. sich einerseits einer langen philosophischen Tradition verpflichtet weiß, zugleich oder gerade deswegen aber seine Aufgabe darin sieht, aktuelle ethische Herausforderungen der Gegenwart anzunehmen.

So lässt sich im Aufbau dieses Buches bzw. in der Abfolge der einzelnen Kap. schon auf den ersten Blick eine klare Systematik erkennen. Inhaltlich lassen sie sich in vier Themenkreise gliedern, wobei jeweils die Kap. I–IV, V und VI, VII–X sowie XI und XII zusammengehören. Die Kap. I–IV behandeln Grundlegungsfragen und gehören somit dem Bereich der allgemeinen Ethik an.

Kap. I setzt sich mit der Frage auseinander, die auch zum Titel des vorliegenden Buches wurde: Warum moralisch sein? R. hat sich der anspruchsvollen Aufgabe gestellt, zur Klärung die Antworten zweier Klassiker aufzugreifen, die wohl zu den tragenden Säulen der abendländischen Philosophie gehören: Aristoteles und Kant. Obwohl ihre Antworten auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbar scheinen – eine Annahme, die nicht zuletzt durch Kant selbst befördert wurde –, entwickelt R. einen denkerischen Zugang, der die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs auf der Basis einer fundamentalen Gemeinsamkeit eröffnet. Der für die aristotelische Ethik zentrale Begriff der Selbstliebe, so zeigt R. auf, findet in dem für die kantische Ethik ebenso zentralen Begriff der Selbstachtung ein angemessenes Korrelat. In einer gleichermaßen kenntnisreichen wie differenzierten Argumentation stellt R. die für beide gemeinsame Basis dar, sodass die aristotelische Tugendethik keineswegs notwendig dem Verdikt der Antinomie der praktischen Vernunft verfallen muss, sondern in anderer Lesart ein Grundanliegen Kants bereits weitaus früher thematisiert hat.

Kap. II und III leisten einen weiteren Beitrag zur Rehabilitierung der klassischen Tugendethik, die 1958 durch den Aufsatz von G. E. M. Anscombe „Modern Moral Philosophy" eingeleitet wurde. Unter Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von Aquin sowie in konstruktiver Auseinandersetzung mit Philippa Foot weist R. nach, dass die gegenwärtige Tugendethik zu Recht den Anspruch erheben darf, als drittes Paradigma neben die seit der Aufklärung dominierenden Typen der Moralphilosophie, nämlich die kantische Sollensethik und den Utilitarismus oder Konsequentialismus, treten zu können. Mehr noch: Sie ist diesen neueren Theorieansätzen sogar deutlich überlegen, weil sie alle drei Merkmale eines praktischen Urteils miteinander vereinbaren kann, was, wie R. in subtiler Analyse zeigt, den modernen Theorieansätzen nicht möglich ist.

In Kap. IV wendet er sich noch einmal den Hauptströmungen gegenwärtiger Moralphilosophie zu und untersucht deren Verhältnis zum Personbegriff Kants. Sowohl dem Konsequentialismus als auch den deontologischen Theorien liegt jeweils eine bestimmte und in gewisser Weise einseitige Kant-Interpretation zugrunde. Eine Neubesinnung auf die Tugendethik, wie R. schon in Kap. I angeregt hatte, wäre dagegen in der Lage, eine ganz neue und umfassendere Sicht auf Kants Moralphilosophie zu eröffnen.

In Kap. V und VI betritt R. das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie. Wiederum dient ihm Kant als Gewährsmann für die Legitimität, mit der ein Brückenschlag geleistet werden kann – von der praktischen Vernunft zum praktischen Glauben. Das Bild des inneren Gerichtshofes, das Kant von Paulus (Röm 2, 14) übernommen hat und zur Ausdeutung des Gewissensbegriffs heranzieht, führt konsequent zum Postulat der Gottbezogenheit des Gewissens. Im Gewissen wird der Mensch sich seiner sittlichen Verantwortung als Person bewusst.

Damit ist in Kap. VII–IX der dritte große Themenkreis erreicht. Die Würde der Person kann nur geachtet werden, wenn die Reichweite des Personbegriffs bestimmt ist. Gerade darüber aber ist durch die zahlreichen neuen, bisher nicht gekannten Fragen und Probleme, die im Gefolge der rasanten Fortschritte der modernen Medizin und Naturwissenschaften überhaupt erst entstanden sind, eine heftige und nicht selten äußerst kontrovers geführte Diskussion entstanden. Die Antwort auf die Frage, welche Wesen Personen sind, oder, enger gefasst, ob alle oder nur bestimmte Menschen Personen sind, hat daher sehr weitreichende Konsequenzen für die Bioethik. Sie entscheidet über den absoluten oder relativen Schutz menschlichen Lebens an seinem Anfang und an seinem Ende, anders gesagt über den moralischen Status von Embryonen, Komapatienten, Sterbenden oder auch Menschen mit Handicap. Peter Singer als derzeit wohl populärster Vertreter eines Utilitarismus angloamerikanischer Provenienz plädiert bekanntlich dafür, den Personstatus und damit die absolute Schutzwürdigkeit nur jenen Menschen zuzuerkennen, die bestimmte Kriterien von mentaler und körperlicher Fitness erfüllen. Aber er grenzt die Anwendung dieser augenscheinlich plausiblen Kriteriologie nicht auf Menschen ein, sondern wendet sie auch auf höher entwickelte Säugetiere an. Das führt bei ihm bekanntlich zu der zwar makabren, aber keineswegs überraschenden Konsequenz, dass ein gesunder und in seinen artgemäßen kognitiven Funktionen voll intakter Schimpanse den Personstatus besitzt, ein ungeborenes Kind oder ein Komapatient hingegen nicht. Erwähnenswert ist auch der Hinweis, dass die Abgrenzung des Personseins gegen das Menschsein bereits bei John Locke geschah, wenngleich im gänzlich anderen Kontext der Rechtsprechung in Strafprozessen. Die damals noch gar nicht absehbaren Konsequenzen dieser Distinktion werden uns heute in ihrer ganzen Tragweite erst bewusst.

R. argumentiert entschieden für die sog. Inklusionsthese, die davon ausgeht, dass mit der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies homo sapiens notwendig das Personsein gegeben ist. Diese Position wurde vielfach kritisiert und als Speziezismus und Biologismus apostrophiert. Da sie vom Lehramt der kath. Kirche kompromisslos vertreten wird, hat man sie nicht selten auch als gesellschaftlich nicht konsensfähig – weil an nicht mehr zeitgemäße metaphysische Prämissen gebunden – zu diskreditieren versucht. Durch eine zeitgemäße Relecture von Aristoteles und Kant, aber auch in moderater Affinität zu Martin Seel und gelegentlich auch zu Habermas weist R. nun – in Übereinstimmung mit Ludger Honnefelder und Robert Spaemann – überzeugend nach, dass diese Kritik erstens auf lückenhafter Kenntnis der europäischen Denktradition beruht, zweitens in unhaltbare Aporien führt und drittens den Damm der Humanität einreißen würde, der den Menschen v. a. vor sich selber schützt.

Der begrenzte Raum einer Rezension macht es nötig, die beiden letzten Kap. XI und XII nur in aller Kürze anzusprechen. Das ist einerseits schade angesichts der präzisen Begriffsarbeit und gedanklichen Schärfe, die R. auch in der Auseinandersetzung mit Grundlegungsfragen der ökologischen Ethik wie der Wirtschafts- bzw. Bankenkrise und ihrer Ursachen, die er zumindest in Teilen überraschend kenntnisreich analysiert, unter Beweis stellt. Andererseits aber sind beide auch in privater Lektüre gut zu erschließen.

In R.s jüngster Publikation liegt ein Buch vor, dessen Lektüre auf jeden Fall lohnend und deshalb empfehlenswert ist. Auf überschaubarem Raum werden Meilensteine des abendländischen Denkens herausgearbeitet und zentrale Argumente für die sittliche Selbstbestimmung des Menschen entfaltet. Die souveräne Kenntnis, über die der Vf. im Blick auf die Geschichte der philosophischen Ethik verfügt, erschließt dem Leser immer wieder neue oder so noch nicht in dieser Deutlichkeit wahrgenommene Zusammenhänge und Entwicklungen. Darüber hinaus macht die klare und unprätentiöse Sprache, desgleichen die präzise Gedankenführung, den lesenden Nachvollzug zu einem Genuss.

Ebenso wichtig scheint dem Rez. auch der Beitrag zu sein, den R. in der Auseinandersetzung mit dem zeitweilig reüssierenden Utilitarismus bzw. Präferenzutilitarismus in der Bioethik leistet. Eine Naturrechtsethik, die sich ohne Berührungsängste auf den Dialog mit der kritischen Philosophie einlässt und darüber hinaus in der Lage ist, eine reflektierte Tugendethik in die Kontexte gegenwärtiger ethischer Debatten zu transformieren, hat nicht nur in den aktuell geführten Diskursen ein gewichtiges Wort mitzureden, sie ist sogar unverzichtbar.

Passau Peter Fonk

Meßelken, Daniel: **Gerechte Gewalt?** Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung. – Paderborn: Mentis 2012. 250 S., kt 32,00 ISBN: 978–3–89785–751–3

Kann Gewalt eines Individuums gegen ein anderes gerechtfertigt sein? Um diese Frage zu beantworten, wirft M. zuerst einen Blick auf die Tradition vom gerechten Krieg. Diese sei für kollektive, nicht individuelle Gewaltanwendungen entworfen worden. Daher klärt M. zunächst die Frage, was Gewalt sei. Dann knüpft er an die Kriterien dieser Tradition an, um sich anschließend der Bewertung interpersonaler Gewalt zu stellen.

Der erste Hauptteil dieser Studie ist der „Tradition des ‚gerechten Krieges'" gewidmet. Hier lasse sich eine durchgreifende Problemstrukturierung identifizieren: die Unterscheidung in *ius ad bellum*, *in bello* und *post bellum*. Danach diskutiert der Autor zwei aktuelle Versuche, diese Tradition auf Gewaltphänomene der Gegenwart anzuwenden: Nicholas Fotions Versuch, ethisch über irreguläre Kriege zu reflektieren, sowie den neuen Ansatz zur sog. ‚Responsibility to Protect', in dem es um einen grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz geht. M. räumt ein, dass die Idee des gerechten Krieges in der Bewältigung der Gegenwart an Grenzen stoße. Man könne sie aber weiterentwickeln, „so dass ihr Anwendungsbereich auch auf nicht-kriegerische Gewaltkonstellationen ausgedehnt werden kann" (60).

Ein zweiter Hauptteil liefert einen „Forschungsüberblick zum Begriff der Gewalt" (61). Genauerhin ist „Gewaltanwendung zwischen zwei Individuen" (73) Gegenstand. Hier wendet sich der Gedankengang der philosophischen Debatte vornehmlich in den USA zu. M. unterscheidet enge Ansätze, die Gewalt nur im Sinne physischer Kraft gelten lassen, von solchen, für die jede Verletzung (violation) des Körpers, der Autonomie von Rechten oder des Maßes bestimmend sind. Dieser Teil wird durch einen Blick auf den Gewaltbegriff im Strafrecht und der Soziologie abgerundet.

Einen eigenen Begriff „interpersonaler Gewalt" zu liefern ist Sache eines dritten Hauptteils – der instruktivste Part der Arbeit. Für M. besteht individuelle Gewalt im Kern in einer Verletzung einer Person. Zur Identifikation von Personenrechten optiert er für den interessenbasierten Ansatz von Ladwigs. Grundlegende Rechte schützen hier „Ansprüche beziehungsweise Interessen, ohne deren Erfüllung menschliches Leben gar nicht möglich ist" (151).

M. entwickelt einen gestuften Begriff von Gewalt. Den Kern bildet die Verletzung grundlegender Rechte gegen die Wünsche des Betroffenen. Dies kann mit physischer Übermacht oder anderen absolut zwingenden Mitteln (*vis absoluta*) geschehen – um andere Ziele zu erreichen oder als Selbstzweck. In einem engeren Begriff von Gewalt geschieht dies mit Absicht, in einem weiteren Begriff ohne direkte Absicht, aber in einer immer noch zurechnungsfähigen Weise, wenn der Handelnde nicht in gebotener Weise die Folgen seines Tuns berücksichtigt. Mit dem so definierten Gewaltbegriff wendet sich M. der Frage zu, unter welchen Bedingungen Gewalt zwischen Individuen erlaubt sein kann. Diese Frage versucht er unter analoger Anwendung der Tradition des gerechten Krieges zu lösen.

Gewalt unter Individuen ist demnach nur erlaubt als Reaktion auf die Verletzung eines grundlegenden Rechts, ausschließlich als Gegengewalt, situativ beim Verteidiger, der einen überpersönlichen, inneren Standpunkt einnehmen muss, wenn alle anderen Mittel als untauglich gelten können, der Verteidiger nach seinem Ermessen mit Aussicht auf Erfolg rechnen kann, er nicht in einer Weise zurückschlägt, die „weitaus verheerender[e] Folgen als […] der Angriff" (219) nach sich zieht, niemand mit Gewalt überzogen wird, von dem nicht Gewalt ausgegangen ist, keine in sich schlechten Mittel wie z. B. Vergewaltigung oder Folter eingesetzt werden (221).

Es fällt schwer, der Arbeit gerecht zu werden. Ihr Faszinosum besteht darin, dass sie sich nicht auf die Evaluation von Positionen zur Gewaltproblematik beschränkt, sondern eine eigenständige Position zur Sachproblematik entwickelt. Die Arbeit ist klar geschrieben und voller Einsichten, die zum Nachdenken einladen. Das Problem besteht darin, dass sie die Tradition des gerechten Krieges und auch die deutschsprachige Literatur unterschätzt, was zusammenhängt.

Was deutschsprachige Studien zum Thema angeht, wären z. B. die Arbeiten, die von der FEST herausgegeben wurden, sowie die beiden Reihen des Instituts für Theologie und Frieden zu nennen. Man bekommt überhaupt den Eindruck, dass für M. alles, was „begründungs-

theoretisch auf die Existenz Gottes auf[baut] […] zumindest mit Vorsicht zu genießen" (25) ist oder gleich ignoriert wird; eine Haltung, die er nicht allein vertritt. Hier wären die Arbeiten von W. Kluxen und C. Schöer über die Synthese von Philosophie und Ethik bei Thomas von Aquin zu empfehlen.

Die Hebung des Schatzes der normativen Einsichten der Tradition des gerechten Krieges verlangt komplexere Vermittlungen, als M. sie anstellt. Sie ist von grundlegenden Brüchen in der Selbstinterpretation des Menschen und damit des Verständnisses von Frieden und Gewalt gezeichnet. Die normativen Einsichten können nur im Horizont dieser Letztbezüge und nicht durch direkten Zugriff auf Prinzipien und Kriterien gewonnen werden. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, dass die Tradition nicht zu kritisieren sei, sondern nur, dass man nicht hinter ihre Einsichten zurückfällt, die man aber in ihrem je eigenen Kontext erschließen muss. Das soll nur im Blick auf Thomas von Aquin etwas angerissen werden, auf den sich M. am meisten bezieht.

Für Thomas werden gerechte Kriege nicht „von Staaten" (23) geführt, da er noch gar keine Staaten kennt. Er denkt vielmehr in den Kategorien des *corpus christianum* (vgl. Sth II-II, q. 39, a. 4 ad 3 sowie Sth II-II, q. 60, a. 6, ad 3). M. referiert auch die thomanischen Legitimationskriterien in falscher Reihenfolge. Die *auctoritas* ist die erste Bedingung, was Konsequenzen hat. Es stimmt, dass der Begriff der „violentia" bei Thomas von untergeordneter Bedeutung ist, keineswegs jedoch der Begriff „rixa" (Gewaltätigkeit; Sth II-II, q. 41). Auch behandelt Thomas Fragen von Tätlichkeiten gegen das Leben oder das Eigentum von Seiten einer Privatperson (Gerechtigkeitstraktat der Sth).

Thomas thematisiert den Problembereich individueller und kollektiver Gewalt zweimal, einmal als Sünden gegen den Frieden (Sth II-II, 40–42), dann gegen die Gerechtigkeit (verstreut über den Gerechtigkeitstraktat). Damit macht er deutlich, dass Gewalt immer auch etwas an der Beziehung von Opfer und Täter anrichtet, was M. nicht in den Blick nimmt.

Mit diesen Überlegungen ist diese Rezension zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung übergegangen. Kommen wir auf die *auctoritas* als erstes Kriterium zurück. Auch für die individuelle Gewalt ist es grundlegend. So unterscheidet er, ob jemand im Auftrag (z. B. Sth II–II, q. 40, a. 1, ad 2; q. 64, a. 7, resp.) oder gegen eine öffentliche Autorität (Sth II–II, q. 41, a. 1, ad 3) Gewalt anwendet, ob jemand einen illegitimen Aufstand anzettelt oder gegen einen Tyrannen vorgeht (Sth II–II, q. 42), ob sich eine Person gegen einen unautorisierten Angriff einer anderen Privatperson verteidigt (Sth II–II, q. 40, a. 1, ad 2; q. 64, a. 7, resp.), ob sich jemand gegen ein autorisiertes, aber zu Unrecht ergehendes, oder ein autorisiertes und gerechterweise ergehendes Vorgehen wehrt (Sth II–II, q. 66, a. 8, ad 2), oder ob es sich um beiderseitig unautorisierte Gewalt von Privatpersonen (Sth II–II, q. 41) handelt. Jede dieser Formen von Gewalt ist anders zu bewerten. Individuen sind immer Bürger, Soldat, Polizist oder befinden sich – das thomanische Paradigma verlassend – im Naturzustand. Das Maß erlaubter Gegengewalt hängt an den rechtlichen Beziehungen, in denen die Handelnden konkret zueinander stehen.

Hingegen scheint M. der Ansicht, dass die Gewalt von Soldaten/Polizisten nicht im strengen Sinne unter den Begriff der individuellen Gewalt fällt, da diese nur im Auftrag von Kollektiven Gewalt ausüben. Zwischen Individuen gibt es für ihn ein Notwehrrecht, das sich unmittelbar aus dem moralisch begründeten Recht auf Leib und Leben bemessen lässt. Bis auf die Durchsetzung von Wiedergutmachung bleibe dieses auch im Rechtsstaat bestehen. So seien „interpersonale Beziehungen […] normalerweise innerhalb von Rechtsordnungen anzusiedeln", weshalb „die Wiedergutmachung eines erlittenen Unrechts nicht als rechtfertigender Grund für interpersonale Gewalt in Frage komm[e]" (209). Es sei hingegen daran erinnert, dass der Jurist H. Dreier den Abschuss von entführten Zivilmaschinen nur im Sinne des ‚Brettes des Karneades' zu legitimieren vermag. Hier werde der Staat zum Repräsentanten einer Mehrzahl von Individuen, die sich sozusagen im Naturzustand im Kampf ums Überleben mit einer Minderzahl befinden. In diesem Zustand sei dem Staat die Anwendung von Gewalt gegen Unschuldige erlaubt, die ihm als Träger hoheitlicher Gewalt untersagt sei. Im Naturzustand dürften Individuen im Kampf um Überlebensnotwendiges töten, ohne dass zu unterscheiden wäre, wer Angreifer ist. Diesem Fall lässt sich nicht in dem von M. entworfenen Schema legitimer Gegengewalt gerecht werden. M. diskutiert nur den Spezialfall der Notwehr im Rechtsstaat.

Thomas zeigt auch in der Reflexion auf die Legitimation von Gegengewalt eine zu M. zumindest diskussionswürdige Alternative auf. Er spricht von Tätigkeiten, durch die „dem Nächsten gegen seinen Willen ein Schaden zugefügt wird" (Sth II-II, q. 64, a. 1, prologus). Damit nimmt er das naturrechtliche Prinzip auf, dass niemandem Schaden zugefügt werden soll. Die allgemeinen Prinzipien des Naturrechts gelten aber nur in den meisten Fällen. Wo jemand schuldig wird und eine gerechte Strafe verdient, gilt das Schädigungsverbot nicht. Wird er als Angreifer in Selbstverteidigung oder als ungerecht Kämpfender im gerechten Krieg getötet oder als Mörder scharfrichterlich hingerichtet, geschieht ihm kein Unrecht. Thomas hält also fest, dass gerechte Gegengewalt sehr wohl ein sittlich bedeutsames naturrechtlich fundiertes Gut verletzt, auf dessen Nicht-Verletzung jeder Mensch ein Recht hat, solange er nicht durch eigenes Tun dieses Recht verwirkt. Legitime Gegengewalt tut kein Unrecht, weil sie kein Recht verletzt.

Demgegenüber argumentiert M., dass auch Menschen, von denen Gewalt ausgehe, weiterhin *prima facie* (210) ein Recht besäßen, kein Opfer von Gewalt zu werden. Gegengewalt stelle eine „ausnahmsweise Überschreitung beziehungsweise Nichteinhaltung" (210) dieses Rechts dar. Es liege eine „situativ aufgehoben[e] Gültigkeit des Rechts" (211), das weiterhin gilt, vor. Diese Formulierung ist unglücklich. Begriffe wie ‚situativ' oder ‚prima facie' können nur zum Ausdruck bringen, dass für das Zusammenleben die Regel gilt, niemanden mit Gewalt zu überziehen. Gewalt ist nur in dem seltenen Fall erlaubt, das ein ‚entsprechender Grund' vorliegt. Es ist auch nicht sehr glücklich, erlaubte Gegengewalt als eine „Ausnahme von der Regel" (210) zu bezeichnen. Gegengewalt kann vielmehr nur erlaubt sein, wenn sie einer generalisierbaren Regel folgt, in der festgelegt ist, wann die Anwendung von Gewalt Recht verletzt und verboten ist, und wann sie Recht nicht verletzt und erlaubt ist.

Ferner fehlen der Arbeit Differenzierungen aus der Tradition vom gerechten Krieg, mit denen M. seine Anliegen hätte besser artikulieren können: die von Werthöhe und -dringlichkeit, ontischen und moralischen Übeln, sowie die Kategorie des *malum specificum*. Diese Kritik trifft M. nicht allein. Die scholastische Tradition wird heute oft unterschätzt.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass M. die Publikationen des Amerikaners Jeff McMahan und die von ihm ausgelöste Diskussion, in der es auch um Notwehr (z. B. *Kann Töten gerecht sein?*, 2010) geht, nicht behandelt. Bei M. kommt somit die von McMahan elaborierte Legitimationskategorie individueller Gewalt, die ‚liability', nicht in den Blick, die ‚Rückwälzung' von Gewalt auf den, der durch sein risikoverursachendes Verhalten in Haftung genommen werden darf. Man stelle sich vor, ein junger Mann erleide einen Schlaganfall hinter dem Steuer. Der Wagen rase auf eine Gruppe von Kindern zu. Ein Baggerfahrer könnte ihn stoppen, wodurch der Autofahrer getötet würde. Nach M. würde es schwierig, den Baggerfahrer zu rechtfertigen, da man dem jungen Fahrer kaum vorwerfen kann, er handle mit Absicht oder habe sich die Folgen seines Tuns nicht klar gemacht. Nach McMahan handelt der Baggerfahrer richtig, da der Fahrer ein Risiko eingegangen ist, von dem er weiß oder hätte wissen müssen, weshalb ihn der Fahrer des Baggers zu Recht in ‚Haftung' nimmt. Würde man dieses Geschehen im Licht der Lehre von der Handlung mit doppeltem Effekt reflektieren, hätte der Baggerfahrer den Mann legitimerweise getötet, da das Ziel seiner Handlung die Unschädlichmachung des Autos und nicht der Tod des Fahrers ist, dieser gleichursprünglich mit dem Aufhalten des Wagens eintritt, der Tod des Fahrers eine Wirkung darstellt, die sich vom realen Geschehen her als Nebenfolge bezeichnen lässt und auch dem Fahrer des Baufahrzeuges unterstellt werden kann, dass es ihm um die Rettung der Kinder geht. Es wäre zu diskutieren, welcher Ansatz hier der überzeugendste ist. Das geschieht nicht in dieser Diss., da M. den Sinn der neuscholastischen Lehre vom doppelten Effekt nicht erfasst (R. McCormick, „Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung", in: *Concilium* 12 [1976], 662–670). Auch damit steht er nicht allein da.

Im Blick auf das, was man von einer Diss. erwarten kann, ist die Arbeit von M. ausgezeichnet. Hätte er sein Thema auf die Evaluation einer bestimmten Sparte angelsächsischer Literatur eingegrenzt, es bliebe nicht viel zu kritisieren. Angesichts des von M. erhobenen Anspruchs, die Tradition vom gerechten Krieg als Anknüpfungspunkt für sein eigenes Räsonieren zu nehmen, wäre ein tieferes Eindringen in sie wünschenswert gewesen.

Hamburg Gerhard Beestermöller

Haker, Hille: **Hauptsache gesund?** Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik. – München: Kösel 2011. 268 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–466–36871–6

Seit dem Beginn der öffentlichen Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in Deutschland Ende der 1990er Jahre sind zahlreiche Publikationen zur ethischen Analyse der vorgeburtlichen Diagnostiken erschienen. Schwerpunkte liegen auf dem moralischen Status von Embryonen oder der reproduktiven Autonomie. Hille Haker, Prof.in für Moraltheologie und Sozialethik am Fachbereich Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt, hat die Diskussion von Anfang an in zahlreichen nationalen und internationalen Forschungsprojekten und Kommissionen kritisch begleitet und ihre eigene Position u. a. in ihrer Habil.schrift „Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn menschlichen Lebens" dargestellt. In ihrer Monographie „Hauptsache gesund?" widmet sich H. nun der vorgeburtlichen Diagnostik aus einer Perspektive, die bislang wenig in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt wurde: die moralischen Voraussetzungen, die bereits der Entscheidung zum Eltern-Werden innewohnen. Dabei zeigt H. auf, „mit welchen Motiven und Zielen Paare unter den neuen Bedingungen der medizinischen Diagnostik Eltern werden" (13) und geht der Frage nach, ob es analog zu den neuen Praktiken auch „eine neue Ethik der Elternschaft" (12) geben muss.

Nach einer kurzen Einleitung über die rechtlichen und ethischen Grundsätze des Schutzes des Lebens, der Freiheit und der Gleichbehandlung aller Personen, in deren Spannungsfeld die ethische Diskussion um vorgeburtliche Diagnostik geführt wird, stellt H. in Kap. 1 Grundzüge ihres Verständnisses einer Ethik der Elternschaft dar. Hiernach ist Elternschaft geprägt von der „Sorge um

und für einen anderen Menschen, dessen Leben und Wohlergehen am Anfang seines Lebens von dieser Sorge abhängig ist" (55). Elterliche Verantwortung sei als Antwort auf die Aufforderung zu verstehen, die in dieser Abhängigkeit steckt. Die Handlungsmodalitäten des Wollens, Sollens und Könnens bilden für H. in Anlehnung an Kant die Orientierungspunkte eines jeden ethischen Urteils (63). Wenn bei der vorgeburtlichen Diagnostik eine mögliche Behinderung des Kindes festgestellt wird, müssen Eltern das Wollen (eines Kindes) mit dem Sollen (Pflichten, Verantwortung) und dem Können (z. B. Leben mit einem Kind mit Behinderung oder Schwangerschaftsabbruch) neu in Einklang bringen. Im Sinne eines kontextsensitiven Ethikansatzes kann dies nach H. nur in der je konkreten Entscheidungssituation vollzogen werden. In der Tradition insbes. feministischer Ansätze bemerkt sie, dass auch die autonomen elterlichen Entscheidungen im Kontext ihrer individuellen sozialen Bezüge und der aktuellen gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen gesehen werden müssen. Deshalb widmet sie der Darstellung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und deren historischer Entwicklung besondere Aufmerksamkeit.

In Kap. 2 beschreibt H., wie sich der Status von Embryonen aufgrund der Erkenntnisse der empirischen Embryologie verändert und Feten bedingt durch die Entwicklungen im Ultraschall und der genetischen Diagnostik als individuelles Gegenüber zur Schwangeren wahrgenommen werden. Die Geschichte eugenischer Gedanken wird dargestellt. Explizite eugenische Zielsetzungen würden mit den pränatalen Diagnostiken zwar nicht unbedingt verfolgt, zumindest implizit sei die Identifizierung von Kindern mit Fehlbildungen jedoch Ziel aktueller Schwangerenvorsorge (117). Die unterschiedlichen Rechtsgüter des Grundgesetzes und die Regelungen des Schwangerschaftskonfliktgesetzes, die den Schwangerschaftsabbruch bei einem Kind mit Fehlbildungen ermöglichen, sind Inhalt des Kap. 3. Insbes. die Auslegung des Schutzes der Menschenwürde und des Lebensrechtes werden kontrovers diskutiert, sodass ein Konsens der gegensätzlichen Positionen kaum möglich erscheint. In Kap. 4 erläutert H. die neuen Techniken der Fortpflanzungsmedizin wie künstliche Befruchtung (In-Vitro-Fertilisation, IVF) und genetische Diagnostik von Embryonen vor Übertragung in die Gebärmutter (Präimplantationsdiagnostik, PID), die medizinischen Risiken der Techniken, die Probleme der Ökonomisierung der Techniken und die Auswirkungen, die sie für das Verständnis von Elternschaft haben. Allerdings werden Einschätzungen der Technologien und Entwicklungen in Kap. 2–4 kaum belegt (so greift der Verweis auf Wolfgang Lenhards Diss. „Die psychosoziale Stellung von Eltern behinderter Kinder im Zeitalter der Pränataldiagnostik" als einziger Beleg für die Aussagekraft und Intention pränataler Tests zu kurz und führt bspw. in der Darstellung der Nackenfaltenmessung als Teil der Routineschwangerenversorgung zu einer Fehleinschätzung, 123). Sowohl die Risiken als auch der selektive Charakter der Fortpflanzungstechniken werden stark betont. Hinweise auf kontroverse Positionen und empirische Untersuchungen zur Nutzung der Techniken fehlen, etwa von Richter und Krones zu Motiven und Einstellungen von potentiellen Eltern und Gesundheitspersonal, die zumindest einen differenzierteren Blick nahelegen. Möglicherweise sind die fehlenden Bezüge und Einordnungen in diesem Werk der Autorin jedoch der Zielsetzung der Allgemeinverständlichkeit (14f) geschuldet.

In Kap. 5 beschreibt H. abschließend ihre Ethik der Elternschaft als eine Ethik der Beziehung. Elternschaft bedeutet, sich zu binden und Verantwortung zu übernehmen, und zwar mit dem Zeitpunkt der Entscheidung, Eltern werden zu wollen. H. kritisiert die „Vorbehaltlichkeit, also die Koppelung der Anerkennung [der Kinder] an ‚Bedingungen der Gesundheit'" (228), die mit den neuen Fortpflanzungsmöglichkeiten einhergehen. Statt der notwendigen Anerkennung des Kindes vor der Schwangerschaft wird das Kind zu etwas „Gewähltem" (237). Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sei geprägt durch ein „Machtgefälle, das durch die weitgehende Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern entsteht. Aus ihm ergibt sich die Fürsorgepflicht der Eltern gegenüber ihren Kindern." (239) Aus der aktiven Bejahung des Anderen erhalte Elternschaft ihren Sinngehalt.

Etwas unvermittelt begründet H. dann im letzten Absatz des Buches diese notwendige Anerkennung des Kindes mit der Annahme des Menschen durch Gott. Dass diese Bejahung nicht immer menschenmöglich ist, mindert ihre ethische Geltung nicht. Die theologische Begründung der unbedingten Annahme von Kindern in der Gottesbeziehung bereits vor einer existierenden Schwangerschaft zeigt die Stärke von H.s ethischer Forderung auf. Da kirchliche und theologische Positionen in den Ausführungen zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kaum vorkommen und die theologische Ausrichtung des Ansatzes in dem einführenden Kap. zur Elternschaft nur am Rand deutlich wird, fehlt der Begründung jedoch der Bezug zum Gesamtwerk.

In der vielfältigen Diskussion um Grundlagen zur ethischen Beurteilung vorgeburtlicher Diagnostik ist der von der Autorin gewählte Ansatz, das Konzept von Elternschaft zu reflektieren, neu und bereichernd. H. selbst bemerkt treffend, dass in einer konkreten Entscheidungssituation bei einem auffälligen pränataldiagnostischen Befund oft das gefühlte Nicht-Können der Eltern das ursprüngliche Wollen und mögliche Sollen überschattet (61). Wie in dieser Situation dem ethischen Anspruch von Elternschaft, der unbedingten Annahme des Kindes, Geltung verschafft werden soll, bleibt weiter auszuloten. Der Hinweis, dass Eltern zur Elternschaft befähigt werden müssen, und die Forderung, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für das Leben mit einem behinderten Kind verbessert, Fördermöglichkeiten für Behinderte ausgebaut und betroffene Eltern entlastet werden müssen, bieten hierzu einen ersten Ansatzpunkt.

Marburg Daniela Reitz

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?, hg. v. Anja Katarina Weilert. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 324 S. (Religion und Aufklärung, 20), geh. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150620–8

Das Problem, das die 16 Beiträge dieses aus einer Tagung an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg hervorgegangenen Bandes beleuchten, hat in der jüngeren rechtspolitischen Debatte zweimal eine erhebliche Rolle gespielt: Zum einen nämlich in der Diskussion um die sog. Spätabtreibung und den Bemühungen, diese zu beschränken, zum anderen in der Auseinandersetzung um die mentalen und sozialen Auswirkungen des erweiterten Angebots an Pränataldiagnostik, die noch immer im Gange ist.

Ausgangspunkt für beide Debatten ist die Neuregelung des Paragraphen 218 StGB von 1995. Sie schaffte die embryopathische Indikation als Rechtfertigungsgrund für einen Schwangerschaftsabbruch ab, schuf aber zugleich die Möglichkeit, das künftige Haben eines Kindes mit einer Behinderung als akute Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Schwangeren zu definieren und damit als Fall der medizinischen Indikation zu handhaben, die im Unterschied zur embryopathischen Indikation in der (westdeutschen) Regelung vor 1995 keiner Befristung unterliegt. Das bedeutet, dass eine Abtreibung auch dann gesetzlich erlaubt ist, wenn das Vorliegen einer Auffälligkeit des Fötus erst zum Ende des zweiten oder gar erst im dritten Drittel der Schwangerschaft erkannt wird.

Gründe für die breit gestützte Initiative, die Richtigkeit der in einem äußerst schwierigen Prozess gefundenen gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs erneut zu problematisieren, war die Tatsache, dass der nach der 22. Woche (post conceptionem) durchgeführte Abbruch zu einem Zeitpunkt erfolgt, zu dem ein Kind normalerweise schon außerhalb des Mutterleibs überleben kann. Außerdem muss die Frucht, die vorher getötet wird, durch eine Geburt ausgetrieben werden, und darf, falls sie doch lebend zur Welt kommt, dann nicht getötet werden. Dass die Frage wie erwähnt auch stark mit der anhaltenden Debatte über die erweiterten Möglichkeiten der Pränataldiagnostik verquickt ist, liegt daran, dass entsprechende Fälle von Spätabtreibung in der Praxis fast immer die Folge einer Suche und Mitteilung eines pränataldiagnostischen Befunds sind, der sich erst um diesen Zeitpunkt herum ergibt oder vereindeutigt.

Dass die embryopathische Indikation gestrichen wurde, hatte den Grund, dass der gedankliche Automatismus „Kind behindert, daher Abtreibung folgerichtig" (24) beendet werden sollte. Ob das Ziel, dadurch ungeborenes Leben besser zu schützen und eine Behinderung nicht als Todesurteil zu begreifen, in der ganzen Breite erreicht wurde, wird heute vielfach bezweifelt, besonders im Hinblick auf die statistisch auffällige Nichtakzeptanz einer genetischen Disposition für das Down-Syndrom (in etwa 92% der Fälle wird die Schwangerschaft nach dieser Diagnose abgebrochen – vgl. 20f). Gleichwohl zeigen die Zahlen, dass die Menge der medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbrüche jenseits der 12. Schwangerschaftswoche seit dieser Korrektur des Gesetzes erheblich gesunken und die derjenigen jenseits der 22. Woche nur leicht angestiegen ist. Das ist kein Argument, die Problematik zu verharmlosen, aber doch ein Anlass, die quantitativen Proportionen in der öffentlichen Diskussion zurechtzurücken. Der Mediziner *Alexander Scharf*, der das entsprechende Zahlenmaterial ausbreitet, bringt es provozierend auf den Punkt, indem er einerseits feststellt, dass die Pränatalmedizin in der Häufigkeit von Abtreibungen „keine substantielle Rolle" (25) spiele; andererseits drücke sich in der konkreten Entscheidung der Schwangeren nicht weniger aus als die gesellschaftliche Realität des „Verlusts an sozialen, kulturellen, ethischen Bindungen, [des] Dominats einer Leistungsgesellschaft, [eines] übersteigerten Freiheitsbegriffs und einer intensivierten Klagebereitschaft bei sog. übersehenen Fehlbildungen" (25).

Gleichwohl sah auch der Gesetzgeber Bedarf zu handeln und hat im Jahr 2009 das Schwangerschaftskonfliktgesetz durch zwei wesentliche Bestimmungen ergänzt: Zum einen muss nach pränatal auffälligem Befund eine umfassende medizinische und psychosoziale Beratung angeboten werden, zum anderen müssen zwischen der schriftlichen Feststellung der Indikation und dem Abbruch wenigstens drei Tage liegen. Sinn beider Regelungen ist es, „unüberlegte Spontanentscheidungen unter dem Schock der Befundmitteilung" zu verhindern (50).

Detaillierte Auskünfte über die medizinische Praxis sowie über die gesetzlichen Grundlagen des Schwangerschaftsabbruchs im Gesamten und der Spätabtreibung im Besonderen (*Thomas Hillenkamp*) einschließlich der „Kind als Schaden"-Urteile (*Thomas Gutmann*) bekommt man in den Beiträgen des ersten Teils.

Der zweite Teil bietet Informationen und Erörterungen zur Frage, ob und wie entscheidend die Geburt für den Lebensschutz ist. Denn dass ein frühgebo-

renes Kind unter dem vollen Schutz des Rechts steht, zieht – von ganz wenigen Autoren abgesehen – niemand ernsthaft in Zweifel. Was aber soll das schon geborene vom lebensfähigen, aber noch nicht geborenen Kind im Mutterleib unterscheiden? Medizinisch – so der Pädiater *Rolf Schlößer* – sei die Geburt „ein äußerst dramatischer Einschnitt im Leben des Menschen" (101): „Mit dem Augenblick der Geburt ist das Kind [nämlich] in allen seinen Vitalfunktionen in kürzester Zeit völlig auf sich allein gestellt. Der Lunge kommt jetzt die wichtigste Aufgabe zu. Sie ist auch entscheidend für die Umstellung der Kreislaufsituation. […] Das Kind muss nach der Geburt […] den Wärmehaushalt selber steuern […] Alle Stoffwechselleistungen müssen nach der Trennung vom mütterlichen Organismus vom Kind allein erbracht werden. Am bedeutsamsten ist die Bereitstellung von Glucose, dem wichtigsten Energieträger […]" (99f). Ein anderer großer Unterschied ist, dass man das geborene Kind sehen, tasten, riechen und hören kann. Das sind aber nicht nur physiologische Eigenschaften, sondern Voraussetzungen und Medien einer Beziehungsaufnahme, die sich philosophisch in dem Phänomen des Gerufen-werden-könnens, in der Namengebung und in der Fähigkeit, etwas Neues beginnen lassen zu können, verdichten (*Michael Spieker*). Theologisch-ethisch schließlich ist die Geburt *Eilert Herms* zufolge nicht eine Zäsur, sondern ein Übergang zwischen zwei relativ ähnlichen Lebensabschnitten, die sich v. a. dadurch unterscheiden, dass nach der Geburt die in Zeugung und Schwangerschaft erfahrene Fremdbestimmung als integrales Moment der eigenen individuellen Existenz und als Grenze wie auch als Möglichkeitsbedingung der Selbstbestimmung erkannt werde, sodass die Geburt also nicht der Beginn des menschlichen Lebens, sondern ein Ereignis in diesem als Leben der Gattung wie auch als Leben des Individuums sei.

Pränatale Diagnostik mit ihren systematischen Settings, der Visualisierung des im Leib der Frau Verborgenen und ihren Methoden zur Identifizierung bis in den molekularen Bereich hinein schafft erst die Bedingungen, unter denen in der Schwangerschaft eine Entscheidung zwischen der Geburt eines Kindes mit diagnostiziertem Syndrom und ihrer Verhinderung durch Abtreibung getroffen werden kann bzw. sogar muss. Liegt ein entsprechender Befund vor und besteht Gefahr für Leben und Gesundheit der Schwangeren, rechtfertigt die gesetzliche Indikation die Tötung der Leibesfrucht im Mutterleib, selbst wenn diese extrauterin schon lebensfähig wäre.

Die Subjekte solcher Entscheidungen sind die Eltern. Aber es wäre offensichtlich zu simpel, die Eltern als souveräne und einsame Entscheider zu sehen. Denn ihre Souveränität ist rasch und energisch eingeschränkt, wenn die Mitteilung eines auffälligen Befundes schockiert und Pläne und Hoffnungen zerstört; *Sabine Stengel-Rutkowski* spricht sogar von einem realen Todeserlebnis und von der Trauer über das verlorene Wunschkind (179–181). Und was die Eigenständigkeit des Entscheidens betrifft, so geht in dieses vieles auch ein: die übliche Einschätzung von Behinderung, Untersuchungsroutinen und vorgegebene Lösungsmuster, soziale Wertungen, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Hilfen, und nicht zuletzt die Befindlichkeit der Schwangeren. Und genau um diese Einflussfaktoren und damit um die Wechselbeziehungen zwischen Diagnostik und Elternwohl geht es im dritten Teil des Bandes. Er wird – das fällt auf – fast ausschließlich von Autorinnen bestritten:

Zunächst zeigt die Familienberaterin *Sabine Hufendick* in einem praxisnahen Beitrag, dass die Pränataldiagnostik für das Paar bzw. für die Frau als das „Instrument" erscheint, das die mit jeder Schwangerschaft verbundenen Ambivalenzen, Ängste und Unsicherheiten „erträglicher macht": „Alle normalen Ängste und Unsicherheiten werden in der Frage zusammengeführt: Ist das Kind gesund?" (165). Vielfach haben Frauen, wenn sie mit einem positiven Untersuchungsbefund konfrontiert werden, noch gar keine Gelegenheit gehabt, einen eigenen Standpunkt zu Erkrankungen und Behinderung zu entwickeln. Entscheidungen müssen rasch und oft auch unter Bedingungen unsicherer Prognosen getroffen werden. Dass zu schnell gefasste Entschlüsse aber „zu schwierigen, verzögerten oder pathologischen Trauerprozessen oder die fehlgeleitete Trauer […] zu nicht endenden Schuldgefühlen und Ambivalenzen" (166) führt, wird häufig ebenso übersehen wie das Risiko, dass „alte Verletzungen, traumatische oder unverarbeitete Lebensereignisse […] im Augenblick der Mitteilung einer Diagnose" reaktiviert werden (167). Auch die Tatsache, dass ein später Schwangerschaftsabbruch wegen der damit verbundenen Geburt neue Fragen der Wahrnehmung und der Verabschiedung des geborenen Kindes aufwirft, bleibt im Augenblick der Entscheidung meist unbedacht.

Der Humangenetikerin *Stengel-Ruhtowski* liegt in diesem Zusammenhang daran, das Diktat der gängigen Normalitätsstandards zu relativieren und sowohl bei den Eltern, denen eine Syndromdiagnose mitgeteilt wird, wie auch in der Gesellschaft der Erkenntnis zum Durchbruch zu verhelfen, dass „genetische Vielfalt […] gleichberechtigt [ist] und nicht als ‚defekt' wahr[zu]nehmen" ist (204). Der Beitrag der Heilpädagogin *Marion Baldus* analysiert elterliche Konfliktlagen und Entscheidungsprozesse nach Erhalt des Befundes Down-Syndrom. Sie macht deutlich, wie schwierig es für schwangere Frauen heute ist, sich den Angeboten der pränatalen Diagnostik zu entziehen (auch noch dort, wo keine medizinische Indikation vorliegt, sondern allenfalls eine psychologische) und „das erwartete Kind bedingungslos anzunehmen" (209). Das Ergebnis der neu entstandenen Normalitäten sei, dass „jede Schwangerschaft als diagnostisch zu überprüfender Zustand und Behinderung als vermeidbar" angesehen werde (210). „Dies wird jedoch selten öffentlich angesprochen, sondern indirekt oder unterschwellig kommuniziert. Appelliert wird an die Eigenverantwortung zukünftiger Eltern. Zwangsmaßnahmen sind ersetzt worden durch den Imperativ der Selbststeuerung, gekoppelt an den Appell, sich ‚richtig' zu entscheiden. […] Die individuellen Entscheidungen allerdings werden überindividuell […] gesundheitspolitisch veranlasst. Gelöst werden müssen sie individuell – und dies häufig unter starker emotionaler Belastung und enormem Zeitdruck. In der Summe ergeben viele einzelne, individuell und familiär begründete Entscheidungen einen hoch selektiven populationsbasierten Effekt." (210) Die kritische Frage, die an die Systemlogik dieser gesellschaftlichen Praxis zu Lasten der Geburt von Kindern mit Down-Syndrom gestellt werden muss, lautet: „Wie viel ‚Freiheit' besitzt vor diesem Hintergrund die einzelne Frau, sich entgegen dieser Systemlogik zu entscheiden? Wie gelingt es ihr, die Schwangerschaft nicht abzubrechen, […]?" (210) Die Psychotherapeutin *Angelika Pokropp-Hippen* lenkt den Blick auf die psychischen Spätfolgen der Entscheidung für eine Abtreibung und kritisiert die kollektive Verdrängung und Verleugnung des Post Abortion Syndroms als Ausprägung einer posttraumatischen Belastungsstörung. Die von ihr relativierten Ergebnisse von Studien aus den USA (242–245) sind alarmierend.

Ergänzt werden die genannten Beiträge noch durch einen Aufsatz des Familien- und Lehrtherapeuten *Rüdiger Retzlaff*, in dem die Lebensumstände von Eltern mit einem Kind mit Behinderung beleuchtet werden. Mit großer Sachlichkeit werden die Auswirkungen auf die Mutter, auf den Prozess der Familie, die praktischen Probleme und die Entscheidungssituationen sowie die benötigten Unterstützungsmaßnahmen beschrieben.

Im vierten Teil des Bandes wird die Aufmerksamkeit noch einmal von den Eltern auf die Entscheidungsbefugnis im Problemfeld Spätabtreibung verlagert. Der Jurist *Ino Augsberg* beschreibt die Aufgaben der staatlichen Gewalten und setzt sie in Beziehung zum Gewicht der medizinischen Expertise und zum Selbstverständnis der jeweils betroffenen Mütter. *Anja Katarina Weilert*, ebenfalls Juristin und die für die Tagung verantwortliche Referentin der FEST, präzisiert aus verfassungsrechtlicher Sicht die Rechte des extrauterin lebensfähigen Fötus sowie die Rechte seiner Eltern und beschreibt die dabei möglichen Konflikte. Aus der Perspektive der (evangelischen) theologischen Ethik greift *Reiner Anselm* diese Konstellation noch einmal vertiefend auf. Er betont die Unvermeidbarkeit des Konflikts und warnt vor der „Suggestion der klaren Antworten" in diesem Problemfeld, das im Buchtitel plakativ durch ein Entweder-Oder formuliert wird, sich in der Wirklichkeit aber als schmerzliches Sowohl-Als auch erweist, in dem sehr prinzipielle Fragen tangiert werden, aber doch immer eine existentielle Konflikt- und Notsituation vorliegt, die authentische und identitätskohärente Antworten verlangt.

Als Ansatzpunkt einer lebensfreundlichen ethischen Reflexion kommt hier – und das gilt für alle Beiträge dieses Bandes – nicht das Strafrecht in den Blick, sondern die Stärkung der Schwangeren, ihr Kind bewusst anzunehmen und auf die Welt zu bringen. Die Wege, die dazu bedacht und gewiesen werden, sind ein Ausbau des Beratungsangebots (auch für alle pränataldiagnostischen Maßnahmen), das Bestehen auf dem fakultativen Charakter pränataldiagnostischer Untersuchungen, die exakte Regelung des Ausmaßes an Anwendung, die Richtung des Blicks auf die Ressourcen (statt auf die Defizite), der Ausbau der Unterstützungsmöglichkeiten für Familien mit Angehörigen mit Behinderung, aber auch die empathische Wahrnehmung und Anerkennung der emotionalen Situation von Eltern nach einem auffälligen Befund sowie die Offenheit des Prozesses der Begleitung.

Bücher wie das vorliegende können ein komplexes und gesellschaftspolitisch aufwühlendes Problem nicht einfach „lösen". Ihr Wert besteht vielmehr darin, dass sie relevante und verlässliche Informationen aus allen einschlägigen Wissensbereichen auf einmal und kompakt verfügbar machen und dadurch der Klarheit des Diskurses und dem Bemühen um mehr Humanität und Lebensfreundlichkeit dienen. Zweifellos sind die Beiträge des vorliegenden Bandes ziemlich heterogen, nicht nur was die berücksichtigten Disziplinen, sondern auch was die Methoden und die Pragmatik betrifft. Aber dass hier Perspektiven strenger juristischer Dogmatik, medizinischer und soziologischer Empirie, philosophischer und theologischer Spekulation, der Beratung, der Fallstudien und der Narration zusammengebracht werden, kann auch als Stärke und Vorteil einer interdisziplinären und multiprofessionalen Anstrengung gewürdigt werden, zumal wenn die Vielfalt der Zugänge und Perspektiven durch eine so informative und präzise Einleitung der Hg.in zusammengehalten und untereinander zugeordnet wird, wie dies im vorliegenden Buch der Fall ist.

München Konrad Hilpert

Praktische Theologie

Shooter, Susan: **How Survivors of Abuse Relate to God**. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul. – Farnham: Ashgate 2012. 210 S., geb. £ 42,75 ISBN: 978–1–4094–4126–7

„For if we are to find some way of swimming through the mire of damaged and damaging relationships, of opening wounds to the air of healing, then those who have had their voices drowned out are the people we need urgently to listen to, and more importantly, hear clearly." (2)

Susan Shooters Diss.schrift ist eine theologiepraktische Untersuchung, die der Leserin* eine bessere Kenntnis sowie ein tieferes Verständnis der Spiritualität und Gottesbeziehung misshandelter Menschen vermitteln will. Die anglikanische Priesterin verleiht somit, insbes. durch ihre Methode der Interviews, explizit all jenen eine Stimme, die oftmals zum Schweigen verurteilt werden. Neun Christinnen, die unterschiedlichen Formen von Gewalt ausgesetzt waren, wurden zu ihren Erfahrungen, Gefühlen und ihrer Gottesbeziehung befragt – oder besser „angehört". Durch die Wahl dieser Methode bringt Sh. bereits ein zentrales Anliegen jener „survivors" (3) zum Ausdruck: dass man ihnen zuhört und ihnen somit Raum und Aufmerksamkeit schenkt, ihre Erfahrungen auszudrücken. Sh. kündigt bereits im Vorwort an, dass „die Spiritualität der vernichteten Seelen" eine Herausforderung für die Theologie darstellt. Herkömmliche Gottesbilder werden ebenso in Frage gestellt wie bisherige Pastoralpraktiken. Desaströse Machtstrukturen sollen demaskiert und durch eine die Nähe und Präsenz Gottes in den Mittelpunkt stellende Spiritualität abgelöst werden. Sh.s Untersuchung umfasst nicht nur Fälle von Gewalt durch Kleriker, dennoch verweist sie immer wieder auf die Gefahr einer männerdominierten Kirche, die einen „Vater-Gott" verkündigt und Männern exklusive Rechte und Vorteile verschafft und somit einen Missbrauch derselben begünstigt. Eine Auseinandersetzung mit genau diesem Problem und mit den dahinterstehenden Motiven findet jedoch häufig nur auf theoretischer Ebene statt, Opfer selbst kommen hierbei kaum zu Wort. Aus diesem Manko heraus bemüht sich Sh. um eine Alternative; ihr Buch gilt neun Opfern als Sprachrohr.

Nachdem Grundintention und Vorgehen des Werkes beschrieben sind, bereitet Sh. den auf konkret-praktischer (empirischer) Forschung basierenden Hauptteil ihrer Arbeit durch einen theoretischen Zugang zur Erfahrungswelt missbrauchter Menschen vor. Hierbei bedient sie sich psychologischer Erkenntnisse über die verschiedenen Phasen, die misshandelte Menschen häufig durchlaufen, wobei Sh. ein besonderes Augenmerk auf den Prozess der Neubewertung von Erfahrenem legt. Dieser Moment der Neubewertung zeigt sich als eine der wichtigsten und auch am häufigsten genannten Erfahrungen der Interviewten. Weiterhin stellt Sh. einige theologische und psychologische Ratgeber zum Umgang mit Missbrauch vor, wobei sie treffend auf die häufig zu schnelle und problematische Forderung nach Vergebung hinweist, die eine Auseinandersetzung und Anerkennung der Straftaten behindert und somit einen Umkehr- und Heilungsprozess sowohl beim Opfer als auch bei jenen, die Gewalt verübten, erschweren kann. Sh. geht es deshalb dezidiert um ein Hinschauen und Hinhören auf jene, die Gewalt erfahren haben, und sie ist überzeugt, „that healing from abuse may necessitate a spiritual solution by its nature" (32).

Anhand der Methode der *Grounded Theory* (Glaser und Strauss, wobei Sh. Glasers induktiven, theorieemergenten Ansatz bevorzugt), einer sozialwissenschaftlichen Methode – in diesem Fall zur Auswertung von Interviewmaterialien –, untersucht sie Charakteristika der Spiritualität von Christinnen verschiedener Denominationen, die in unterschiedlichen Lebensphasen von Familienangehörigen, Seelsorgerinnen oder anderen spirituell, physisch und/oder emotional misshandelt wurden, wobei fünf der neun Befragten sexuelle Gewalt erlebt haben. Wichtig scheint mir, dass die Deutungshoheit der eigenen Erfahrungen bei den Befragten selbst liegt, d.h. auch jene beschriebenen Erfahrungen, die aus Sh.s Perspektive ebenfalls Misshandlungen waren, werden nur als solche gewertet, wenn die Befragten selbst sie als Misshandlungserfahrung benennen. Die Gruppe der Befragten wurde über einen Aushang generiert; dass es sich ausschließlich um Frauen handelte, war nicht von Sh. beabsichtigt.

Ihren eigenen Ansatz, der *Grounded Theory* und akademische Theologie zu verbinden sucht, erachtet Sh. als „a rigorous theological method in itself that allows theory to emerge" (31). Die *Grounded Theory* setzt in der Praxis, in diesem Fall bei den Erfahrungen von Misshandelten an und leitet aus dieser Praxis heraus Theorien her. Hierbei geht Sh. folgendermaßen vor: Zunächst befragt sie ihre Interviewpartnerinnen, wobei wichtige Textpassagen oder Schlüsselbegriffe kodiert werden. In *theoretical memos* werden Parallelen oder Verknüpfungen zwischen *codes* festgehalten, die dann wiederum eine übergeordnete *(core) category* ergeben. Die generierten Daten werden flexibel gehandhabt, d.h. Kategorien können bspw. korrigiert und geändert werden, wenn die neue Datenmenge dies erfordert. Im Anschluss daran ermittelt Sh. parallele Aussagen, die sie durch weitere ähnliche Aussagen stützt bzw. gestützt sieht. Sie sucht hierbei nach wiederkehrenden Daten, aus denen sich bestimmte *main concepts* ableiten lassen. Folgende drei Hauptkonzepte werden festgehalten: *God's timeless presence*, *Transformation* und *Knowing ministry*.

Alle Befragten äußerten ein Gewahrsein oder Spüren von Gottes Gegenwart, trotz oder gerade in der erfahrenen Gewalt. Diese Gewissheit wird zum Teil als der wichtigste Moment und die wertvollste Erfahrung beschrieben, wobei diesbzgl. Äußerungen an mystische Einheitserfahrungen erinnern. Die beschriebene Nähe Gottes im Moment der Gewalterfahrung wirft die Frage auf, wie die Befragten die Präsenz Gottes mit den ebenfalls Gott zugeschriebenen Attributen der Liebe und Fürsorge vereinbaren können. Laut Sh. ist es gerade die spirituelle Suche nach jener Antwort, die eine *Transformation* des ursprünglichen Gefühls der Verlassenheit ermöglicht, indem Gewalterfahrungen als ein notwendiges Übel der menschlichen Freiheit gedeutet werden, das Gott zulässt, nicht jedoch befürwortet oder gar herbeiführt. Jene Erfahrungen des Wirkens Gottes in den Betroffenen selbst werden hierbei als Ausgangspunkte weiterer Veränderungen genannt. Bei der dritten Kategorie handelt es sich um die der *Knowing ministry*. Allen Befragten gab die Erfahrung der Gegenwart Gottes Kraft zur Veränderung. Diese Erlebnisse führten dazu, dass die Christinnen sich dazu berufen fühlen, andere an ihren wertvollen Erfahrungen teilhaben zu lassen, weshalb sich alle neun – je nach ihrer Möglichkeit – in einer Gemeinde, Selbsthilfegruppe, bei Hausbesuchen oder anderen Formen von spirituellen Gruppen engagieren, wobei Sh. nicht unerwähnt lässt, dass es nicht allen Frauen von ihrer jeweiligen Kirche gestattet wird, sich so einzubringen, wie sie es wünschen. Es geht also vielmehr um Seelsorge *durch* Überlebende von Misshandlungen als um Seelsorge *für/von* Misshandelte/n.

Die aus den Interviewergebnissen abgeleiteten Theorien verknüpft Sh. sowohl mit biblischen als auch mit mystischen Erfahrungen. So vergleicht sie Schilderungen der Befragten mit den Erfahrungen des alttestamentlichen Hiob einerseits und der Mystikerin Marguerite Porete (*Der Spiegel der einfachen Seelen*) andererseits, wobei sie die Gemeinsamkeiten durch eine tabellarische Gegenüberstellung der Aussagen Hiobs bzw. Poretes und der Befragten deutlich herausarbeitet und auch bei Hiob und Porete die Erfahrungen von *God's timeless presence*, *Transformation* und *Knowing ministry* aufzeigt.

Sh. lässt Überlebende zu Wort kommen, die in ihrer Gewalterfahrung eine Intensivierung ihrer Gottesbeziehung erlebt haben, gleichzeitig unterstützt sie deren Kampf gegen eine Verzweckung der Gewalterfahrung an sich. Bei aller Betonung der Zwecklosigkeit einer solchen Erfahrung dominiert jedoch eine tiefe Dankbarkeit der Überlebenden für die daraus erwachsene Nähe zu Gott und die Möglichkeit der Transformation.

Sh. entwickelt durch aufmerksames Zuhören, Systematisieren und Kategorisieren Theorien, die die authentische Spiritualität verletzter Frauen näher beschreiben und erklären sowie Ansätze für die Seelsorge verletzter Menschen – in erster Linie durch ihrerseits Verletzte – aufweisen. Sh.s Bemühen, einer dominant missionierenden und dabei die Bedürfnisse des Gegenübers verachtenden Seelsorge eine sensible Seelsorge, die die Nöte, Lebenswelten und Bedürfnisse der Gläubigen in den Vordergrund stellt, gegenüberzustellen, ist hierbei weder neu noch überraschend, wobei an dieser Stelle die mangelnde Umsetzung derselben, wie die Erlebnisse der Befragten deutlich zeigen, ein unermüdliches Betonen ihrer Notwendigkeit legitimiert. Sh. selbst verortet ihr Projekt in der feministischen Pastoraltheologie, was ihrer Aussage, dass die Tatsache, dass sich nur Frauen auf ihr Projekt eingelassen haben, zufällig ist, unter Umständen jedoch widerspricht. Hierbei beabsichtigt sie eine Dekonstruktion ausschließlich männlicher Gottesbilder und einer Pastoralsprache, die Gott als „Vater" beschreibt, da gerade Frauen, denen massive Gewalt durch ein männliches Gegenüber angetan wurde, offenkundig Schwierigkeiten mit maskuliner Gottesrede haben. Jene Dekonstruktion gelingt Sh. zwar teilweise, zu bedauern ist jedoch die in gleicher Weise stattfindende Konstruktion von ähnlich gender-problematischen Zuschreibungen („female sin" – „patriachial sin" [155]) bzw. die Operation mit männlichen und weiblichen Stereotypen.

Im siebten Kap. stellt Sh. ihren alternativen Ansatz einer *kenotischen Spiritualität* vor, in dessen Mitte eine Spiritualität in Gemeinschaft (*koinonia*) steht, für Sh. das Zentrum der paulinischen Theologie. *Kenosis* meint für Sh. in diesem Zusammenhang eine weltlich-göttliche Gemeinschaft und Zusammenarbeit.

„Notwithstanding any complexities created for interpretation of the Philippians passage since Chalcedon, Christ's humanity does not have to be disconnected from divinity; rather, in 'kenosis', humankind and divine-kind are acting in co-operative, creative communion and this requires openness to the Other/other." (161)

In sprachlicher und formaler Perspektive ist Sh.s Werk vorbildlich verfasst. Leider enthält v.a. das siebte Kap. einige Redundanzen, Zitate aus dem ersten Buchabschnitt werden hier teilweise ein zweites Mal wörtlich zitiert.

Die in der Religionssoziologie vielfach angewandte Methode der *Grounded Theory* erscheint prinzipiell plausibel; da es sich um eine Methode der qualitativen Sozialforschung handelt, beansprucht die Studie mit einer Untersuchungsgruppe von neun Frauen allerdings nur eine geringe repräsentative Aussagekraft.

Sh.s Werk sei all jenen empfohlen, die erfahren und besser verstehen wollen, welchen Einfluss das Erleben von Misshandlungen auf die Spiritualität und das Gottesbild Betroffener haben kann.

Münster Julia Enxing

* Im Folgenden benutze ich, wo möglich, ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Tremmel, Michael: **Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive.** Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit. – Münster: Lit 2010. 425 S. (DIAKONIK, 8), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–10333–8

Die Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) aus dem Jahre 1948 ist vermutlich eine der bekanntesten und umstrittensten zugleich. „Gesundheit" wird dort beschrieben als „ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen". Die Abkehr von einem exklusiven medizinischen Krankheitsparadigma setzt die WHO mit ihrer Ottawa-Charta zur Gesundheitsförderung 1986 fort. Gesundheit wird in der Charta verstanden als „ein positives Konzept, das in gleicher Weise die Bedeutung sozialer und individueller Ressourcen für die Gesundheit betont wie die körperlicher Fähigkeiten". Voraussetzungen für die Gesundheit sind „Frieden, angemessene Wohnbedingungen, Bildung, Ernährung, Einkommen, ein stabiles Öko-System, eine sorgfältige Verwendung vorhandener Naturressourcen, soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit". Das Ziel der Charta „Gesundheit für alle" soll weniger durch medizinische Krankheitsbekämpfung als durch Gesundheitsförderung erreicht werden. Letztere ist in T.s Worten eine „sozialwissenschaftlich-ressourcenorientierte Handlungsstrategie" (13), mit dem Ziel, „allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit" zu ermöglichen und „sie damit zur Stärkung ihrer Gesundheit" zu befähigen.

T. will in seiner Diss., die er im Jahre 2009 im Fachbereich Kath. Theol. an der Univ. Siegen eingereicht hat, v.a. nach „Berührungspunkte[n] [...] zwischen einem biblischen Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung und dem der Ottawa-Charta" suchen und überprüfen, ob „im Alten Testament oder Neuen Testament [Elemente der Ottawa-Charta] zur Sprache kommen, wenn dort vom Leben, von der Gesundheit und vom Wohlbefinden die Rede ist" (13). Seine Untersuchung gründet in einem sozialpastoralen Ansatz, der dem von Norbert Mette und Hermann Steinkamp nahesteht. In der Folge des Dreischritts „Sehen-Urteilen-Handeln" soll die soziale Praxis pastoraltheologisch eingefangen und reflektiert werden. Auf der Ebene des Sehens werden die Bedeutungsfelder von „Gesundheit" und „Gesundheitsförderung" hinsichtlich des Verständnisses der Ottawa-Charta und aus biblischer Perspektive geklärt. Im Urteilen werden die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten beider Sichtweisen anhand von spezifischen Themen, Motiven und Rollen erörtert. Schlussendlich ergeben sich handlungsleitende Optionen für den Umgang mit Gesundheit und Gesundheitsförderung.

Zu Beginn stellt T. dem/der Leser/in die Herkunft, das Anliegen und die Methode der Sozialpastoral vor (24–34). In einem zweiten Schritt wird die konzeptionelle Nähe der sozialpastoralen Grundperspektive (Mehrebenenperspektive und Ganzheitlichkeit) und -option (Option für die Armen bzw. Benachteiligten, Empowerment, soziale Gerechtigkeit etc.) zu denen der Gesundheitsförderungsstrategie der Ottawa-Charta herausgearbeitet. Insbes. interessiert sich der Autor für die gesundheitsfördernden Strategieelemente des WHO-Dokumentes: dessen Ziele, Handlungsstrategien und -felder (35–62). Diese Elemente dienen in T.s Studie der methodischen wie inhaltlichen Grundorientierung.

Der Besprechung von unterschiedlichen biblischen Begriffen, Rollen und Motiven räumt T. einen großen Teil (63–245) seiner Arbeit ein. Es fällt auf, dass der atl. Teil (63–118) um einiges kürzer ist als der ntl. (119–245). Die Auswahl der biblischen Impulse zur Gesundheit und zu den Gesundheitsförderungen begründet er mit der zuvor skizzierten „sozialpastoralen Option" sowie mit der Ausrichtung der Ottawa-Charta. Auf seine sozialpastorale Herangehensweise weist T. in der biblischen Untersuchung stets hin, sichtet ausreichende exegetische und bibeltheologische Erkenntnisse und würdigt deren Erträge gewissenhaft.

Ein erster Einstieg in die atl. „religiös-theologisch fundierte, lebenspraktische Auseinandersetzung mit dem Thema Gesundheit" (63) gelingt ihm durch die etymologische und bibeltheologische Betrachtung von Bedeutungshorizonten der Wörter „Leben/leben", „gesund (sein)/Gesundheit", „Gesundheit und Heiligkeit" und von šālôm als „Wohlbefinden/Frieden/Heil". Daraufhin werden ausgewählte Textstellen, Rollen (König, Priester und Arzt) und Heilungsmotive betrachtet. Hierzu bietet Norbert Lohfinks „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26) eine hilfreiche Unterstützung. Für T. hält die Perikope Ex 15,22–27 „einen Kompass bereit, dessen Richtungsvorgabe für die gesamte Tradition des biblischen Gesundheitsverständnisses von Bedeutung ist" (73). Letztlich gewinnt dieses Bekenntnis über die Schriftpropheten wieder an Bedeutung, die einen erweiterten Gesundheitsbegriff vertraten: „Gerechtigkeit ist Voraussetzung für Frieden, der selbst die Daseinsform ist, in der Gesundheit, šālôm, gedeihen kann." (117)

Im NT werden laut T. die wichtigsten Linien des Ersten Testamentes tradiert und ausdifferenziert: „die Vision von Gerechtigkeit und šālôm/Frieden; Bedingungen der Möglichkeit von Gesundung sind Grenzen und Grenzerfahrungen sowie die Notwendigkeit, diese Grenzen zu überwinden [...]; es kommt darauf an, dass Medizin und andere Experten einerseits und andererseits die Lebenskunst und der Eigenbeitrag des Einzelnen wie auch die ethische Verantwortung der Lebensgemeinschaft zusammenwirken können und dadurch einander ergänzen und verstärken." (243) So setzt T. das Bekenntnis von Ex 15,26 in Beziehung zum Glaubensmotiv des „Christus medicus". Neben der Identifizierung Jesu mit seiner Rolle als Heiler/Retter werden u.a. die Rollen von Dämonen, Pharisäern und Kranken thematisiert. Danach stellt T. ntl. Heilungsmotive dar, die für das Gesundheitsverständnis zentral sind. Im Heilungsmotiv von Mk 5,34 (Heilung der blutflüssigen Frau) findet der Autor „ansatzhaft eine ntl. Gesundheitsprogrammatik" (188) vor: „Jesus spricht zunächst das Geschehen an, die Rettung durch den Glauben. Der rettende Glaube führt zum Frieden, der in seiner äußeren erfahrbaren Entsprechung, die biopsychosoziale Gesundheit einschließend, auf eine ganzheitliche Gesundheit des Menschen zielt." (188) Für T. unterstreichen die „exegetischen Befunde [...] übereinstimmend", dass „das eigentliche Heilungsgeschehen mit Blick auf die Reich-Gottes-Verkündigung" „die Austreibung der bösen Geister im Kampf" ist. In den ersten Gemeinden kommt das Gottesreich „schon jetzt", „wenn Menschen sich als Gotteskinder verstehen und ihr Gemeinschaftsleben egalitär organisieren [...], wenn sie einander die materiellen Lebensgrundlagen zusichern [...], wenn sie einander in diesen lebenserhaltenden Einsichten erziehen und schulen [...] und einander Leben ermöglichen [...]" (244).

Im letzten großen Teil (246–396) werden die wesentlichen Elemente des biblischen Gesundheitsverständnisses und der Ottawa-Charta in Beziehung gebracht. Im Mittelpunkt stehen das Konzept der Ottawa-Charta und das der Salutogenese von Aaron Antonovsky. Vor diesem Hintergrund werden die Kernthemen der Gesundheitsförderungen ausgiebig und zum Teil mit Wiederholungen analysiert: das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinsichtlich des Mehrebenen-Modells der Gesundheitsförderung, die Frage der ethischen Dimension und die Rolle der Laien und der Professionellen in der Gesundheitsförderung. In all diesen Bereichen lassen sich Konvergenzen und Divergenzen zu einem biblischen Gesundheitsverständnis ausmachen.

T. bezieht die Ottawa-Charta und ihr Anliegen der Gesundheitsförderung auf eine Tradition oder Kultur, zu der auch das biblische Gesundheitsverständnis zählt. Dadurch leistet das Buch neben einer gründlichen Einführung in den aktuellen Stand der Debatte zur Gesundheitsförderung zusätzlich einen erweiterten und tieferen Verständniszugang zum Grundanliegen der Charta sowie zur Salutogenese. Der zahlreichen biblischen Impulse, die T. anführt, werden nicht nur bibeltheologisch fundiert ausgelegt, sondern auch durch die moderne Leitidee „Gesundheitsförderung" aktualisiert. Allerdings zeigt T. auch die Grenzen der Vereinbarkeit des WHO-Gesundheitsverständnisses mit dem der Bibel auf.

Freiburg i. Br. Alexis Fritz

Altmeyer, Stefan: **Fremdsprache Religion?** Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 351 S. (Praktische Theologie heute, 114), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–021834–5

Immer wieder wird in der Religionspädagogik die These von der „religiösen Sprachlosigkeit" vertreten – etwa im Blick auf Eltern und ihre Kinder. Stefan Altmeyer geht in seiner Habil.schrift dieser Negativdiagnose differenzierter nach, indem er fragt, ob die heute in der Verkündigung verwendete Sprache eine „Fremdsprache" geworden sei – und dies im doppelten Sinn: „An der kirchlichen Gottesrede kann nur der verstehend partizipieren, der sich diese spezielle Sprache angeeignet hat, und umgekehrt bedarf es für jede sprachliche Artikulation des eigenen, aber auch des überlieferten Gottesgedankens einer Sprachkompetenz, die nicht unhinterfragt gegeben ist, sondern stets erst zu erwerben ist." (23) Die Arbeit verfolgt das Ziel, „Merkmale heute gesprochener religiöser Sprache zu erarbeiten". Dazu führt A. eine Methode aus der Linguistik ein, die „Korpuslinguistik", mit der schriftliche Textsammlungen untersucht werden können, und zwar daraufhin, „was gegenwärtig gebrauchte religiöse Sprache als Pluralität kontextuell-situativ gebundener religiöser Sprachen als solche auszeichnet." (124)

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen. Teil A gibt Auskunft über systematisch-theologische, religionspädagogische und linguistische Zugänge zu religiöser Sprache. Teil B beschreibt die Methode des korpuslinguistischen Arbeitens und die Anwendung derselben auf drei Textsammlungen: (1) Gebetstexte von (kirchlich gebundenen) Jugendlichen im Alter von 10 bis 19 Jahren, die 2007 in einem Projekt unter dem Motto „Wie betest du?" eingesandt wurden; (2) Beiträge von Schüler/inne/n der Klassen 9 bis 13 aus den Jahren 2003–2008 zum Thema „Was sagt mir Gott" und (3) Predigtvorlagen aus zwei Zeitschriften. Im Abschnitt C werden die Ergebnisse der drei Studien zusammengefasst und praktisch-theologische Konsequenzen gezogen.

Was also zeichnet gegenwärtig gesprochene religiöse Sprache aus? Die Jugendlichen sprechen im Gebet zu „Gott", „Du", „guter Gott", „Vater", „Herr" – und korrespondieren damit mit den häufigsten Gottesanreden in liturgischen Texten – bis auf die Anrede „lieber Gott", die nur die Jugendlichen verwenden; und: die Jugendlichen beten nicht zu Jesus. Die Jugendlichen formulieren die Texte aus der Ich-Perspektive, während die liturgischen Texte im „wir" spre-

chen. Aus diesem Befund schließt der Vf., „dass das Gebet für sie eine Kommunikationsform darstellt, sich selbst und die positiven wie negativen Facetten des eigenen Lebens gegenüber Gott zur Sprache zu bringen. Eine vergleichbare Intimität ist dem liturgischen Beten fremd; der Transfer vom liturgischen Wir zur Erfahrungswirklichkeit des Subjekts steht hier noch aus." (188) Da der Aufruf an die Jugendlichen lautete: „Wie betest du?", ist die Ich-Perspektive wohl eher durch diese Formulierung produziert, die Unterschiede sind also auf die unterschiedlichen Kontexte von individuellem Gebet und liturgischem Gebet zurückzuführen. Selbiges gilt für die zweite Studie. In dieser werden die Gottesvorstellungen der Jugendlichen mit Predigten und dem Kompendium des KKK verglichen. Die Schüler/innen verwenden nur selten theologische Begriffe oder biblische Bilder und Metaphern für Gott, die im Vergleichskorpus dominieren. Negativerfahrungen sind Anlass für die Schüler/innen, über Gott nachzudenken und Anfragen an Gott zu formulieren. Eine christologische Antwort finden sie nicht – ganz im Gegensatz zu den Vergleichstexten, in denen auch eine in den Schüler/innentexten formulierte Distanz zwischen Mensch und Gott fehlt. In beiden Textkorpora aber zeigt sich ein naher, helfender Gott, der liebt und spricht, und als personales Gottesbild das des Vaters. Die dritte Studie untersucht Predigtvorlagen. Dass diese erfahrungsbezogen sind, sollte sich daran zeigen, dass psychotherapeutisches und sozialpolitisches Vokabular eine zentrale Rolle spielt, was v. a. für Sprachformen aus dem Bereich der Psychologie in Verbindung mit biblischer Sprache auch so ist.

Insgesamt kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „Die generelle Defizitdiagnose des Sprachverlusts der Religion und der religiösen Sprachlosigkeit der Menschen muss aufgrund der durchgeführten Untersuchungen des Sprachgebrauchs modifiziert werden", und zwar so, dass von einer „grundlegenden Transformation der Gottesrede" zu sprechen sei: „weg von der (christlichen) religiösen Sprache im Singular hin zum Plural je individueller religiöser Sprachen" (313f). Jugendliche „verfügen über eine Sprache für Gott und eine Sprache, mit der sie mit Gott sprechen können" (316) – auch wenn sie nicht dem theologischen und biblischen Sprachgebrauch entspricht.

Der Vf. formuliert abschließend u. a. folgende „theologische Grundoption religiöser Bildung": „Die Merkmale heute gesprochener subjektiver Rede von Gott sind nicht (nur) von ihrer Distanz zur vorgegebenen religiösen Sprache her zu bewerten, sondern sind (auch) auf die Möglichkeit hin zu befragen, inwiefern sich hier *Formen einer gegenwärtig plausiblen Gottesrede* als Ausdruck individueller Gottesbeziehung entdecken lassen. Damit ist auch der Erfahrung Rechnung zu tragen, dass der unmittelbare Rückgriff auf überlieferte Formen der Gottesrede ja nicht nur ‚Anfängern', sondern auch ‚Fortgeschrittenen' in Sachen religiöse Sprache zum Problem geworden ist." (317) Zu diesen „Fortgeschrittenen" gehören auch die feministischen Theologinnen und theologischen Geschlechterforscher/innen. Dass die seit einigen Jahrzehnten von ihnen geleistete intensive Arbeit an Sprache und Geschlecht gerade auch im Sprechen über und zu Gott – in Theorie und Praxis gleichermaßen – in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wird, ist nicht nachvollziehbar und trägt (leider) dazu bei, dass der mainstream religionspädagogischer Forschung im male-stream verbleibt.

Ansonsten ist diese Arbeit unbedingt lesenswert. Sie bietet eine kenntnisreiche Einführung in das Thema „religiöse Sprache" und macht der deutschsprachigen praktisch-theologischen Forschung in gekonnter Weise eine neue empirische Methode zugänglich.

Salzburg Silvia Arzt

Schimmel, Alexander: **Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts**. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe. – Ostfildern: Schwabenverlag 2011. (XXII) 393 S. (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, 28), kt € 35,00 ISBN: 978–3–7966–1563–4

Alexander Schimmel eröffnet seine Diss. mit dem Zitat einer bekannten Parabel von Kierkegaard, worin ein Clown auf eine Theaterbühne tritt, um das Publikum vor einem Feuer zu warnen, das in den Kulissen ausgebrochen ist. Je drängender er seine Warnungen vorträgt, desto weniger werden sie ernst genommen, sondern als schriller Witz verstanden. Fragt man nicht (wie etwa Cox und Ratzinger) nach inhaltlichen Deutungen der Botschaft des Clowns, sondern danach, warum die Kommunikation eigentlich scheitert, stößt man auf ein interessantes Phänomen: Die Zuschauer können nicht verstehen, weil sie *wissen*, dass Clowns übertreiben, weil sie es *gewohnt* sind, über einen Clown zu lachen, und weil sie lachen *wollen*. Es sind ihre Einstellungen gegenüber Clowns, die ein rasches und adäquates Verstehen seiner in der Sache klaren Botschaft blockieren. Mit Einstellungen bezeichnet man in der Sozialpsychologie objektgerichtete Dispositionen, die beeinflussen, wie Menschen sich gegenüber bestimmten Informationen, Dingen, Personen etc. verhalten. Es ist das zentrale Anliegen des Vf.s, ein reflektiertes Konzept von Einstellung für die Didaktik des Religionsunterrichts (RU) fruchtbar zu machen. Thematisch zugespitzt auf Einstellungen gegenüber Glauben (EgG) soll es dazu dienen, „Voraussetzungen, Ziele und Prozesse des Lernens" präziser zu beschreiben, indem aufgezeigt wird, „welche Konsequenzen es hat, Schülerinnen und Schüler als Träger von Einstellungen zu verstehen" (4).

In drei schlüssig aufeinander bezogenen Durchgängen nähert sich der Vf. dem Thema: Zunächst wird unter breiter Rezeption philosophischer, theologischer und sozialpsychologischer Literatur das begriffliche Instrumentar bereitgestellt (4–138). Anschließend fragt der Vf., welche EgG sich bei Jugendlichen in Deutschland auf der Basis empirischer Untersuchungen begründet vermuten lassen (139–195). Schließlich wird ein didaktisches Konzept (Ziele, Inhalte, Methoden) vorgelegt und kritisch diskutiert, wie EgG im RU der gymnasialen Oberstufe zum Thema werden können.

Als Pointe der begrifflich-konzeptionellen Klärungen gelingt es, den theologischen Kernbegriff ‚Glaube' mit dem sozialwissenschaftlich anerkannten und empirisch operationalisierbaren Konzept ‚Einstellung' hermeneutisch sauber zu verbinden. Während im Bereich der Human- und Sozialwissenschaften ‚Glaube' dem Begriff nach „kein Thema" (55) ist, wird dort die Sache „unter den weltanschaulich weniger geprägten Begriffen ‚Religion' und ‚Religiosität' behandelt." (55) Religiosität lenkt dabei den Blick auf das Subjekt und wird als *„anthropologische[r] Strukturgrund für Glauben"* (79) verstanden. Religion verhält sich zu Religiosität wie Sprache zu Sprachlichkeit (76, mit Bezug auf Hemel und Angel) und bezeichnet als „Systembegriff" (115) die objektivierte Form des menschlichen Vermögens, religiös zu sein: Religion ist ausgedrückte Religiosität (58). Der Vf. setzt nun die verschiedenen Konzepte miteinander in Beziehung. Religiosität konkretisiert sich dort zu Glauben, wo sie sich im Bezugsrahmen einer konkreten Religion entfaltet: *„Glaube ist in (einer bestimmten) Religion entfaltete Religiosität"* (78, vgl. 137, 341), genauer *„Religiosität, die sich innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft mit positivem Bezug auf deren Bekenntnis und deren religiöse Praxis vollzieht."* (78)

So hermeneutisch klärend und theologisch unverzichtbar ein konkret gefasster Glaubensbegriff ist (10f), so hat dies im didaktischen Zugriff den Nachteil, dass Glaube im Unterschied zu Religiosität nicht als übergreifendes Merkmal religiös unterschiedlich sozialisierter Schüler/innen dienen kann. Beides scheint unvereinbar: „spezifische theologische Bedeutung" (81) einerseits und „allgemein-anthropologisch[e] Gegebenheit" (81) andererseits. Der Standardvorschlag lautet, Glauben als Gegenstand des RU zugunsten von Religiosität zu vermeiden. Mit seinem Vorschlag EgG vermag der Vf. dieses Dilemma aufzulösen. Einstellungen (engl. *attitudes*) als sozialpsychologisches Konzept sind *„erworbene Verhaltenstendenzen gegenüber bestimmten Objekten jeglicher Art"* (83, vgl. 137, 341), die sich in affektive (Wertungen, Gefühle), kognitive (Wissen, Meinungen, Überzeugungen) und konative Komponenten (Verhaltenstendenzen) unterscheiden lassen. Eine EgG ist eine *„durch Erfahrung erworbene dauerhafte psychische Disposition, die Wahrnehmung, Denken, Fühlen, Bewertung und Verhalten gegenüber dem Phänomen ‚Glaube' vorstrukturiert und steuert."* (107, vgl. 138) Während Glaube weder bei den Schüler/inne/n vorausgesetzt noch als Ziel des RU gedacht werden kann und darf, sind EgG bei jedem vorhanden, der mit dem Thema in Berührung kommt, und gleichzeitig kann ein bildender RU sich begründet zum Ziel setzen, dass solche Einstellungen reflexiv, differenziert und begründet sein sollen. Der hermeneutische Gewinn dieser konzeptionellen Innovation ist erheblich: Erstens ist mit Einstellungen ein theoretisches Konstrukt gegeben, „das sowohl die *Distanznahme* gegenüber dem Einstellungsgegenstand als auch die *Involvierung* in diesen zu berücksichtigen vermag" (123). Zweitens ist „der Einstellungsbegriff klarer und unstrittiger definiert" (81) als Religiosität und bietet drittens eine „Verbindung zu nicht-religiösen Einstellungsfeldern" (ebd.: Der Vf. benennt die Felder Weltsichten und Werthaltungen [Schema 126]).

Auf der Basis solch profunder Konzeptklärung fällt zu Recht auf, dass der Gebrauch des Begriffs in der Religionspädagogik höchstens „thetischen Charakter" (199) hat. Einstellungen sollen anzeigen, dass die Ziele religiösen Lernens über den kognitiven Bereich hinausreichen. Größere empirische Untersuchungen liegen ebenfalls nicht vor (140). Das hohe Potenzial eines solchen Ansatzes zeigt der Vf. in seiner Relecture der großen Würzburger Studie zur Religiosität von Jugendlichen (Ziebertz u. a. 2003). Als relevante Einstellungen arbeitet er heraus, dass Jugendliche „Glauben als selbst zu konstruierende Größe" (193) verstehen und einem „intersubjektive[n] rationale[n] Diskurs über religiöse Geltungsansprüche" (193) und Erfahrungen distanziert gegenüberstehen. Zugleich sieht er einen unideologischen und offenen Umgang mit Glauben sowie „eine gewisse *religiös-emotionale Ansprechbarkeit*" (193). Ein zentraler Schlüssel sei bei allem, dass religiöse Selbstbestimmung höchst bedeutsam sei, verbunden mit einer *„Angst vor Vereinnahmung"* (194) und der ausdrücklichen Vorstellung eines Glaubens *„ohne Kirche und Religionsgemeinschaft"* (194).

Im Blick auf den RU sieht der Vf. die Bedeutung von Einstellungen als Bedingungsfaktor, als Zielgröße sowie als Unterrichtsthema. Sein mit einer Fülle von thematischen Beispielen und Methoden konkretisierter Entwurf einer „einstellungsbezogenen Didaktik des RU" (204) folgt dabei einer sorgfältig begründeten Trias von Zielen und Lernwegen, die sich für die Übertragung auf weitere Gegenstandsbereiche von Einstellungen empfehlen: „Auf dem Weg der *Klärung* soll [...] zu *bewussten (expliziten) Einstellungen* verholfen werden" (205), „auf dem Weg des *Informierens und Weitens* (von Vorstellungen) soll der RU dazu verhelfen, dass Schülerinnen und Schüler eine der Sache gegenüber *differenzierte und angemessene Einstellung* ausbilden" (205f), „auf dem Weg der Herausforderung und der Konfrontation [soll] die Ausbildung einer der eigenen Einstellung gegenüber kritischen Haltung angeregt werden." (206)

Die theologische, sozial- und humanwissenschaftliche Begründung des Konzeptes ist vorbildlich, die materialreiche didaktische Realisierung ist vielversprechend, eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten weiterer empirischer Forschungen wie didaktischer Anwendung liegt klar auf der Hand. Gleichwohl bleiben auch Fragen, die sich gut an folgender Kurzformel zeigen lassen: „Unterricht will *überzeugen* – d. h. zu Einsicht verhelfen –, aber *nicht überreden*." (214, vgl. 342) Der Punkt ist, „eine durch gezielte Kommunikation bewirkte Einstellungsänderung" (92, *Persuasion*) als Ziel des RU zu denken. Zu fragen wäre, ob eine solche Zielvorstellung 1) *möglich* (Spricht nicht die Stabilität von Einstellungen dagegen, Einstellungsänderungen anregen zu wollen?), 2) *sinnvoll* (Wie hoch ist der Grad der Lenkung der Unterrichtsprozesse, und wie dominant ist u. U. die Rolle der Lehrenden?), 3) *zulässig* (Darf der RU überzeugen wollen und mit welchen Mitteln? Stichwort: „*Überwältigungsverbot*" [237]) und 4) möglicherweise *einseitig* wäre (Stichwort: „Kognitiv-analytische Verengung" [334]). Der Vf. benennt und diskutiert diese Einwände auf mustergültige Weise selbst, wenngleich nicht alle Antworten restlos überzeugen (etwa im Blick auf die Rolle des Religionslehrers/der Religionslehrerin, die doch sehr steuernd gedacht scheint, was der mehrfach bemühte Vergleich mit dem ‚sokratischen Gespräch' verdeutlicht). Insgesamt sind dies jedoch nicht mehr als Fußnoten zu einer Arbeit, die höchste Beachtung verdient.

Bonn Stefan Altmeyer

Liturgiewissenschaft

Melzl, Thomas: **Die Schriftlesung im Gottesdienst.** Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 535 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–02902–0

Mit dem vorliegenden Buch, einer Diss.schrift an der Univ. Erlangen-Nürnberg, legt der Autor ein breit angelegtes Kompendium zur gottesdienstlichen Schriftlesung aus der Perspektive der evangelischen Liturgiewissenschaft vor. Dabei geht es ihm bewusst nicht um die in der älteren Literatur vorherrschende „historisch ausgerichtete Perikopenforschung" (5), sondern um eine Bündelung der in jüngerer Zeit neu aufgekommenen Fragestellungen. Diese werden „als einzelne Studien" erörtert, die „jeweils für sich gelesen werden können". Dem liegt die Auffassung zugrunde, die Aufgabe eines heutigen Autors bestehe „nicht länger darin, ein Werk zu verfassen, sondern die möglichen Pfade eines Netz-Werks darzustellen" (18). Eine weitere programmatische Vorentscheidung besteht darin, keine Überlegungen zum Verhältnis der Schriftlesung zu den übrigen Bestandteilen der liturgischen Feier – v. a. zur Predigt – anzustellen, „da sie andernfalls sofort dazu führen, die gottesdienstliche Schriftlesung in den Gesamtzusammenhang der Liturgie einzuordnen und damit zu relativieren, wodurch aber ihre Bedeutsamkeit übersehen wird" (ebd.).

Nach der Einleitung und Bemerkungen zur Anlage der Arbeit ist ein erstes inhaltliches Kap. (Kap. III) mit „Sichtungen" überschrieben (25–52) und stellt in geraffter Form biblische, historische (im Wesentlichen forschungsgeschichtliche) und systematische Aspekte zur Schriftlesung zusammen. Kap. IV „Die Schriftlesung im Gottesdienst als Medium" (53–132) schlägt die Brücke zu kulturanthropologischen Diskursen, indem es im Anschluss an Jan Assmann und Marshall McLuhan die Lesung – wohlgemerkt nicht den Text, sondern seine Verlesung – als Medium des kulturellen Gedächtnisses des Christentums darstellt. Treffend markiert M. in diesem Zusammenhang die bestehenden theologischen Reflexionsdefizite: „Die Schriftlesung im Gottesdienst ist deshalb zu einem Stiefkind geworden, weil die Theologie – zumal nach dem Ende der alten Inspirationslehre – eine Antwort darauf schuldig geblieben ist, wie Gott in seinem Wort präsent ist. Was nämlich von der Lesung im Gottesdienst – zumal durch ihre liturgische Umrahmung – performativ behauptet wird, das wird von der Reflexion nicht eingeholt. Hier fallen lex orandi und lex credendi auseinander." (80)

Äußerst anregend ist Kap. V „Modellvorstellungen der Schriftlesung im Gottesdienst" (133–233). Unter Modellvorstellungen versteht der Autor „Denkmuster oder Erklärungsmodelle, welche die spezifische Wahrnehmung eines Phänomens steuern. […] Sie stellen Sprachspiele mit einem eigenen Wortschatz und einer eigenen Grammatik dar." (136) Neun verschiedene Modellvorstellungen des gottesdienstlichen Geschehens kommen in den Blick: Kultus, Wortgeschehen, Ritual, Lernprozess, Fest, Therapie, Ethos, Zeichenprozess, Performance. Jede von ihnen zieht unterschiedliche „Auffassungen der gottesdienstlichen Lesungen nach sich. Dies hat dann auch Einfluss auf die Gestaltung der Lesungen in der gottesdienstlichen Praxis." (137) So kommen „im Begriff der Modellvorstellung […] die beiden unterschiedlichen Vorgänge des Gestaltens und des Verstehens zusammen" (144). Die einzelnen Modellvorstellungen werden in der Regel anhand von jeweils drei Autoren bzw. Entwürfen vorgestellt und nach folgenden Gesichtspunkten auf die Frage der Schriftlesung bezogen: Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, Verhältnis von Reich Gottes und Welt, Verhältnis von äußerer Gestaltung und innerem Nachvollzug. Auffällig ist, dass der Autor die zum Teil höchst divergenten Modellvorstellungen durchspielt, weitgehend ohne im Sinne einer Bewertung selbst zu ihnen Stellung zu nehmen.

Im Anschluss an die zuletzt behandelte Modellvorstellung vertieft Kap. VI im Sinne des ‚performative turn' in den Kulturwissenschaften „Die Schriftlesung im Gottesdienst unter performativen Gesichtspunkten" (235–299). Im Einzelnen kommen dabei räumliche (der Ort der Schriftlesung im Kirchenraum), körperliche (das Verhalten von Lektor und Gemeinde), lautliche (die Lesung als verlautetes Wort) und zeitliche Aspekte zur Sprache. Gerade die letztgenannte Ebene ist für das Verständnis der Schriftlesung, die biblisch kodifizierte Heilsgeschichte und Gegenwart der feiernden Gemeinde in Beziehung setzt, von entscheidender Bedeutung: „Der Gottesdienst hat sein eigenes temporales Gefüge, ist sich selbst ein Bezugssystem, in dem Zeit in der ihr eigenen Weise fließt" (296). Dieser Gesichtspunkt verdiente noch stärkere Vertiefung. Zu ergänzen wäre an dieser Stelle ein Querverweis auf Kap. VII.3.2 zum „Gottesdienst als Ort der Verstrickung in die Geschichte Gottes mit den Menschen" (332–337).

Kap. VII „Die Schriftlesung im Gottesdienst als Transtext" (301–339) widmet sich den intertextuellen Bezügen innerhalb der Lesesequenz. Die zentrale Frage nach der Intertextualität im engeren Sinne zwischen den biblischen Lesungen wird dabei nur oberflächlich angerissen (313–315). Die Bemerkungen zur Paratextualität, also der Rahmung und Kommentierung biblischer Texte durch Ankündigungen, Akklamationen o. ä. (315ff) sind teilweise aus liturgiehistorischer wie -systematischer Sicht diskussionsbedürftig. Hingegen ist der entschiedenen Kritik des Autors an Präfamina (328 u. ö.) uneingeschränkt zuzustimmen.

Nach den grundsätzlichen Erwägungen der vorangehenden Kap. befasst sich Kap. VIII „Das liturgische Element der Lesung von Agende I bis zum Gottesdienstbuch" (341–467) konkret mit der Struktur der Lesesequenz in Agenden und Gottesdienstentwürfen, beginnend mit der Zeit der ‚älteren liturgischen Bewegung' um Smend und Spitta bis in die Gegenwart. Der das Buch beschließende „Ausblick" (469–478) knüpft direkt daran an und stellt kaum Verbindungen zu den anderen Kap.n des Buches her – ebenso wie Kap. VIII seinerseits die Überlegungen der allgemeineren Kap. nur in geringem Umfang explizit fruchtbar macht. So wird in den letzten Teilen besonders deutlich, was am ganzen Buch zu beobachten ist: Die einzelnen Abschnitte stehen recht unverbunden nebeneinander. Dies ist, wie eingangs zitiert, ausdrücklich so gewollt – ob es im Sinne der Erkenntnissteigerung optimal ist, sei dahingestellt. Der Rez. möchte jedenfalls seine bleibende Sympathie für den Anspruch, ein zusammenhängendes ‚Werk' zu entwerfen, nicht verhehlen. Eine analoge Rückfrage richtet sich an die isolierte Interpretation der Lesesequenz. Auch hier dürfte eine Einbeziehung der gesamten liturgischen Feier, innerhalb derer gelesen wird, im Zweifelsfall erkenntnisfördernd sein – nicht zuletzt im Blick auf die Intertextualität im weiteren Sinne: De facto reicht ja die das Sinnpotential der Lesung beeinflussende Kontextualisierung über die Lesesequenz hinaus und umfasst in eminenter Weise etwa die Eröffnung und die Predigt, ggf. aber auch das Abendmahl. Den katholischen Leser überrascht in diesem Zusammenhang die Tendenz, die beiden Tische des Gotteswortes und des Herrenmahles lieber getrennt decken zu wollen: „Während also die Lesesequenz in einem evangelischen Wortgottesdienst eine Ausweitung erfährt, so gilt in einer evangelischen Messe entsprechend das Gegenteil: die Reduktion der Lesesequenz und die Zurücknahme der Predigt führt die Gemeinde dann auf den Höhepunkt des Abendmahls hin." (476)

Die vereinzelt markierten Rückfragen trüben jedoch keineswegs den positiven Gesamteindruck: Das Buch ist außerordentlich perspektivenreich, kundig und reflektiert, zudem erfreulich gut lesbar. Durch ein umfangreiches Register (519–535) wird es gut erschlossen. Es dürfte in der Diskussion um die liturgische Schriftlesung zu Recht zum Standardwerk avancieren, das auch in der katholischen Liturgiewissenschaft intensiv zu rezipieren ist.

Mainz Alexander Zerfaß

Schmidt, Oliver: **„… ja, er nimmt mich auf" (Ps 49,16).** Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum. – Regensburg: Pustet 2011. 300 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 30), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2380–8

Der Untertitel „Phänomenologie …" signalisiert, dass die Arbeit Erscheinungsweisen der rituellen Vollzüge im Umkreis von Sterben und Begräbnis behandelt. In den Vorbemerkungen (Teil 1) wird das Anliegen präzisiert: Geleitet von einem systematisch-liturgiewissenschaftlichen Interesse will die Studie „‚Aspekten liturgisch realisierten Glaubens' (Peter Ebenbauer) auf die Spur kommen" (1). Dies soll anhand der Untersuchung christlicher und jüdischer Sterbe- und Begräbnisriten geschehen, und zwar so, dass der kirchliche bzw. der jüdische Ritus in seinem Eigenstand dargestellt und beide ins Gespräch

gebracht werden. Ziel ist es, die aus kirchlicher Perspektive fremden Vollzüge des Judentums kennenzulernen, um von da aus „‚uneingelöste Traditionen und unvollständig entfaltete Potenziale' des eigenen, kirchlichen Tuns zu entdecken" (1). In dieser interreligiösen Ausrichtung – vergleichbare Arbeiten sind bisher rar – trägt die Studie dazu bei, den jüdisch-christlichen Dialog zu fördern.

Untersucht werden Riten, die gegenwärtig im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang des Sterbens und Todes eines Erwachsenen in Gebrauch sind. Als kirchliche Quellen dienen die nachvatikanischen Ritualien der röm.-kath. Kirche *Die Feier der Krankensakramente* (FK) und *Die kirchliche Begräbnisfeier* (FB 2009). Der Autor verweist auf den zur Zeit der Abfassung bestehenden Umstand, dass die 2009 erschienene Ausgabe von FB zwar überarbeitet werden soll, dennoch enthalte sie die für die „Reflexion auf den tradierten Glauben" wichtigen Themen „Tod und Auferstehung", „Verhältnis von Leib und Seele" sowie „Sünde und Vergebung" (14). Als Hauptquelle für die jüdische Tradition wird das aus dem 19. Jh. stammende Gebetbuch *Sefer Hachajim* (SH) herangezogen, da es eine deutsche Übersetzung sowie „anschauliche Erläuterungen" (15f) enthält, als Nebenquelle außerdem *Tozeoth Chajim* (TC). Eine ausführlichere Beschreibung der Quellen fehlt.

Nach den Vorbemerkungen des ersten Teils (Ziel, Terminologie, Forschung und Literatur, Aufbau, Bestimmung des Liturgiebegriffs im Kontext christlicher bzw. jüdischer Riten sowie Grenzen der Studie) widmet sich Teil 2 der „Gestalt der Riten". Im Rahmen der Darstellung geschichtlicher Stationen gibt der Autor zunächst einen Überblick über Strukturen und Elemente der kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie (2.1). Es folgt nach einem Exkurs zur „formativen Kraft rabbinischer Tradition" die Darstellung der jüdischen Riten (2.2). Abschließend zeigt Kap. 2.3 Übereinstimmungen und Unterschiede auf. Um die vergleichenden Ausführungen besser nachvollziehen zu können, wäre eine Strukturübersicht der kirchlichen sowie jüdischen Vollzüge sinnvoll gewesen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf Teil 4, der sich mit den Riten im Detail beschäftigt.

Der weitaus umfangreichste Teil 3 der Studie hat die in den Riten zum Ausdruck kommende biblisch-theologische Glaubenstradition mit ihren Bildern, Themen und Aussagen zum Gegenstand. Zwei Bereiche werden fokussiert: „Motive und Themen des Glaubens an die Auferstehung" (3.1) sowie „Sünde, Sühne und Gericht" (3.2). Beide Themenkomplexe werden detailliert erläutert, zunächst bzgl. der jüdisch-christlichen Wurzeln im AT, sodann im Hinblick auf die jeweils spezifischen Entwicklungen im rabbinischen bzw. christlich-theologischen Kontext. Insgesamt bieten die Ausführungen einen differenzierten Überblick über die verschiedenen Vorstellungen und Deutungen im Verlauf der Geschichte. In Hinsicht auf die Darstellung der jüdischen Tradition gelingt es dem Autor, den anfangs formulierten Anspruch einzulösen, nämlich Kenntnisse über das Jüdische als Voraussetzung des Gewinns von Perspektiven für das kirchliche Handeln zu vermitteln. Das letzte Kap. „Grenzen der Sprache und Perspektive des Glaubens" (3.3) bündelt die wichtigsten Grundlinien jüdischer und christlicher Glaubensüberzeugungen, wobei sowohl Übereinstimmungen (z. B. Leib-Seele-Einheit, Gerichtsvorstellungen, Rolle der Sühnung von Schuld) als auch Unterschiede (v. a. bzgl. der christologischen Zentrierung im christlichen Verständnis) benannt werden.

Auf der Basis der Darstellung der liturgischen Strukturen (Teil 2) und der theologischen Hauptthemen (Teil 3) wendet sich Teil 4 den „Riten im Spiegel ihrer Glaubenstradition" zu, um „Konzeption und Sinnebene kirchlicher und jüdischer Sterbe- und Begräbnisriten ins Gespräch" zu bringen (185). Einleitend wird das Verhältnis von Gebet und Theologie reflektiert und in diesem Zusammenhang die Rolle der Liturgie als Ausdruck von Glaubensinhalten erläutert (4.1). Im Anschluss daran zeigt der Autor die in Teil 3 behandelten theologischen Motive in ausgewählten Texten und rituellen Handlungen des kirchlichen und jüdischen Ritus auf (4.2 und 4.3).

In Bezug darauf wäre allerdings die Sichtung eines breiteren Spektrums liturgischer Texte wünschenswert. Z. B. ist unverständlich, warum bei der Behandlung des kirchlichen Ritus die Auswahl der Gebete „Vor dem Verscheiden" nach *Gotteslob* Nr. 79 getroffen wurde (204f), denn in FK finden sich im entsprechenden Kap. VI drei weitere Texte (der traditionellen „Commendatio animae"), darunter das sog. Paradigmengebet, eines der ältesten christlichen Sterbegebete. Seine Untersuchung wäre deshalb lohnend, weil es wie kein anderes die Kontinuität der Heilsgeschichte darstellt, indem es anhand der großen Gestalten von Noah bis hin zu Christus das Thema der Auferstehung in den Rettungsbildern des Alten und Neuen Bundes vergegenwärtigt. Wenn es stimmt, dass die Liturgie, wie in Teil 4 zu Beginn ausdrücklich festgestellt wird, „Quelle der theologischen Erkenntnis" ist (190), dann wäre eine umfassendere hermeneutische Untersuchung der Sterbe- und Begräbnisriten notwendig und gewinnbringend. Diese hätte dann nicht nur eine bestätigende Funktion, sondern würde den Reichtum der liturgischen Motive und Deutungen einer theologischen Reflexion zugänglich machen.

Teil 5 der Studie ist überschrieben mit „Ergebnisse und Perspektiven". Zusammenfassend werden die Bezüge zwischen jüdischer und kirchlicher Tradition dargelegt: Beiden gemeinsam ist v. a. die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Während jedoch im jüdischen Verständnis der Sterbetag als *der* Versöhnungstag im Leben eines Juden gedeutet wird, an dem er sein Leben als letzte Sühne Gott übergibt und das ewige Leben erhält, wird nach christlicher Überzeugung die Sühne durch Kreuz und Auferstehung Christi bewirkt, an der der Christ insbes. durch die Sakramente teilhat.

Ausgehend vom eingangs formulierten Ziel, über die Kenntnisse der jüdischen Feier und Glaubensvorstellungen hinaus diese als Anregung für den kritischen Blick auf das eigene kirchliche Handeln zu nutzen, betont S. den durchweg doxologischen Charakter der jüdischen Gebete. Im Unterschied dazu seien die christlichen Texte stärker deprekatorisch geprägt und stünden somit „in einer eigenartigen Spannung zur christlichen Hoffnung, in Christus das Leben zu haben" (256). Hier sieht der Autor Perspektiven für den christlichen Ritus, das Potenzial der österlichen Thematik mehr zu entfalten – eine Auffassung, die Fragen aufwirft: Bietet nicht gerade die im Bittgebet geäußerte Hilfsbedürftigkeit im Angesicht des Todes, deren Äußerung ohnehin im vatikanischen Ritus in den Hintergrund getreten ist, die Möglichkeit, Ängste und Leid auszudrücken? Und handelt es sich nicht auch aus theologischer Sicht bei der Bitte um eine angemessene Gebetsform, insofern sie die Spannung zwischen dem „Noch-nicht" und dem „Schon" der Erlösung ernst nimmt? Selbst die als Gebet vorgebrachte Klage ist so begründbar.

Das trotz der Anfragen informative und anregende Werk S.s – insbes. die Darstellung der jüdischen Glaubensvorstellungen und Riten ist höchst aufschlussreich – endet mit dem wichtigen Hinweis, dass Christen aus der jüdischen Praxis des Umgangs mit den Toten lernen könnten, so z. B. in Bezug auf die Wertschätzung des Begräbnisplatzes oder das Wachhalten der Namen der Verstorbenen im Bewusstsein der Gemeinde.

Mainz Annette Albert-Zerlik

Scala, Monika: **Der Exorzismus in der Katholischen Kirche**. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität. – Regensburg: Pustet 2012. 490 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 29), kt € 52,00 ISBN: 978-3-7917-2382-2

Dem Vorwort zufolge handelt es sich um eine Diss. im Fach Liturgiewissenschaft, die im Sommersemester 2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommen wurde. Erstgutachter war Prof. Basilius Groen (Graz), Zweitgutachter Prof. Manfred Probst (Vallendar). Angesichts der bedrohlich ansteigenden Verbreitung von okkulten Praktiken und Satanismus v. a. im Westen Europas sowie aufgrund der Veröffentlichung des erneuerten *Rituale Romanum* im Jahre 1999 (^{2}2004) ist diese umfassende Arbeit nachhaltig zu begrüßen.

Die Studie ist in drei Hauptteile gegliedert. Die vorangestellte „Hinführung" (25–39) wendet sich dem Phänomen des Bösen in Filmen aus der zweiten Hälfte des 20. Jh.s zu. Kap. 1 „Im Anfang war der Film" (40–144) beschreibt und bewertet Filme mit theologischer, liturgischer und soziokultureller Bedeutung des Exorzismus, die mit dem Ritual abgeglichen werden. 39 farbige Abbildungen aus Filmen wirken bereichernd. Kap. 2 „Biblische und frühchristliche Einflüsse auf die Bedeutung von Besessenheit und Exorzismus" (145–311) ist eine informative Wiedergabe des atl. (aber ohne Gen 3,15!) und ntl. Befundes (aber ohne Lk 8,2!), unterscheidet Umsessenheit von vollständiger Besitzergreifung durch das Innewohnen eines Dämons (147), erklärt Dämonen korrekt als gefallene Engel und benennt die vielfältigen Bezeichnungen für die „bösen Geister" (149), die „mitunter synonym verwendet" (151) werden. Jesu Kampf gegen die dämonischen Mächte steht im Dienst an der Verkündigung des Reiches Gottes, wobei S. vier Perikopen besonders herausstellt: den Exorzismus in der Synagoge von Kafarnaum (Mk 1,21–28), den Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20), die besessene Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) sowie den besessenen Knaben (Mk 9,14–29). Mit der Vollmacht Jesu ausgestattet, sollen seine Jünger Dämonen austreiben (vgl. Lk 9,1 u. ö.), was u. a. Petrus (Apg 5,16), Paulus (Apg 16,16; 19,12f) und Philippus (Apg 8,7) auch getan haben. Die Aussage G. Theissens aufgreifend, das „ganze Urchristentum" sei eine „exorzistische Bewegung" (200 Anm. 830), erklärt S. die Wunderheilungen und Exorzismen als „wesentliche Bestandteile des Wirkens Jesu" (213).

Zahlreich sind die „Zeugnisse der Kirchenväter zu Dämonen, Besessenheit und Exorzismus" (232), wobei die Apostolischen Väter, die frühchristlichen Apologeten, Eusebius von Cäsarea und das ägyptische Mönchtum ebenso herangezogen werden wie die Kirchenlehrer des Ostens und Westens, insbes. Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Augustinus, Leo der Große und Gregor der Große, ferner Hrabanus Maurus.

Das dritte Kap. „Quellenmaterial für liturgische Exorzismusrituale aus der Zeit der frühen Kirche bis zum Rituale Romanum" (312–436) legt ausgewählte Quellen aus, v. a. die *Traditio apostolica* (etwa 215), die *Apostolischen Konstitutionen* (4. Jh.), das *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (8. Jh.), das nach dem Konzil von Trient erarbeitete *Rituale Romanum* aus dem Jahre 1614 und schließlich das erneuerte Exorzismusritual aus dem Jahre 1999. Der Exorzismus ist substantiell mit der Absage an den Teufel in der Taufe verbunden. Gott ist es, der durch ein Machtwort „Weiche Satan!" befiehlt (z. B. 348, 356, 365, 367, 372f). Es gab zum einen den kollektiven Exorzismus über die Taufkandidaten,

dem die individuelle Befreiung durch Priester folgte. Sachbeschwörungen z. B. über Salz oder Wasser fehlten nicht, das exorzistische Öl wurde auf die Brust (Sitz des Herzens) und zwischen den Schultern (Joch der Sünden) aufgetragen. Was den Weihestand der ursprünglich „charismatische[n] Berufungen" (316) anbelangt, so folgten die Quellentexte weitestgehend Hrabanus Maurus, der von einem fünfjährigen Dienst ausging, dem liturgisch die Überreichung des Buches zugeordnet war, bevor der Kandidat zum Diakonat und Priestertum zugelassen werden konnte. Dem *Rituale Romanum* aus dem Jahre 1614 sind 21 Vorbemerkungen vorangestellt, die der vom Ordinarius beauftragte Priester zu beachten hat: Er soll nicht leichtgläubig die Existenz der Besessenheit bei der betreffenden Person, die zuvor beichten und kommunizieren soll, voraussetzen. Der Ritus soll in einem Sakralraum vor sich gehen, wobei der Priester Zahl und Namen der Teufel erfragen und sie zum Ausfahren auffordern soll. Insgesamt spricht sich S. für die „Erhaltungswürdigkeit dieser traditionsreichen Texte" aus (386). Der sog. Kleine (Leoninische) Exorzismus aus dem Jahre 1890 durfte ausschließlich von einem beauftragten Priester gesprochen werden, eine Anordnung, welche die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1985 eingeschärft hat (387).

Das am 1. Oktober 1998 approbierte Rituale *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, das das zeitlich letzte Dokument der liturgischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt, enthält 38 Vorbemerkungen. Als zusätzliches Merkmal von Besessenheit wurde auch eine Abneigung gegen Gott als Kriterium anerkannt. Buße und Eucharistie haben vor dem Ritus einen eigenen Ort. Personen mit Kompetenz in geistlichen Dingen und in Psychiatrie dienen dem Priester zur Beratung. Ggf. kann der Priester die imprekative Formel weglassen, im bejahenden Falle aber ist sie nach der deprekativen Formel zu sprechen. Im vierten Kap. „Resümee und Ausblick" (437–445) hält S. an der Dämonenaustreibung als „Kern der Botschaft Jesu" (437) fest. Sie ist ein „*machtvoller Befehl* an den Dämon" (ebd.), welcher schweigen und ausfahren soll. Während im Osten das Charisma obwaltete, war der Spender im Westen der Träger des kirchlichen Amtes (438f). Nach S. sollen „*Beichte* und *Buße* jeder weiteren liturgischen Handlung vorangehen" (444). Ein Anhang (446–450) biblischer Texte, eine sehr umfangreiche Bibliographie (451–482) sowie ein Personenregister (485–490) beschließen die Arbeit.

In dieser Diss. hat S. eine riesige Stofffülle verarbeitet: Altes und Neues Testament, die gesamte Kirchengeschichte, die Liturgiegeschichte und einen großen Teil der Dogmatik. S. beschreibt in der Regel die teilweise gegensätzlichen Ansichten aus den einzelnen Fachgebieten, ohne sie theologisch zu bewerten. Auf diese Weise fehlt bisweilen die intellektuelle Kraft der Durchdringung in Verbindung mit der notwendigen Unterscheidung der Geister.

Der „Streit um den Zankapfel Exorzismus seit den Siebzigerjahren" (425) wurde in der Tat durch den Tod der unterfränkischen Studentin Anneliese Michel ausgelöst. Diesbzgl. ist sich S. über die nur „vermeintlich von bösen Geistern Besessene" (ebd.) problemlos sicher. Das mit Spannung erwartete Kap. „Ambivalente Reaktionen gegenüber dem neuen Exorzismusritual" (422) des Jahres 1999, das S. als „völlig unerwartet und ohne Vorankündigung" (398) einstuft, verliert sich in negativen Rückmeldungen. Nicht berücksichtigt hat S. den Artikel von Alessandro Pistoia in *Ephemerides Liturgicae* 2000 sowie die Kommentare des Kapuziners Nicola Giampietro und des Jesuiten Giuseppe Ferraro in der Zeitschrift *Notitiae* aus dem Jahre 1999. Bzgl. der „Kritik aus psychiatrischer, psychologischer und parapsychologischer Sicht" (430–433) beruft sich der Innsbrucker Psychiater Hartmann Hinterhuber „in seiner Argumentation auf K. Rahner" (432) und S. auf den luxemburgischen Theologen François Reckinger (431 mit Anm. 1462 und 1463), eine Zuordnung, die methodisch fragwürdig ist. Hätte S. den Abschnitt „Abschied vom Teufel?" aus *Zur Lage des Glaubens* von Joseph Ratzinger (München u. a. 1985, 147–151) (vgl. meine Rez. in: *Die Neue Ordnung* 39 [1985], 470–473) sowie die Studie *Der Teufel und seine Knechte* (Olten / Freiburg i. Br. 1983) des reformierten Schweizer Kirchenhistorikers Walter Nigg aufgegriffen, wären Behauptungen wie „mythisches Ritual" (14) sowie Fragen nach „aufgeklärter Weltanschauung oder ‚vorwissenschaftlichem' Weltbild" (425) kompetent beantwortet worden.

Obwohl im Fach Liturgiewissenschaft erarbeitet, enthält die Diss. keinerlei Hinweise auf heilige Exorzisten, wie z. B. auf Petrus den Exorzisten, der unter Diokletian 304 das Martyrium erlitt, auf Bischof Martin von Tours, der nach Sulpicius Severus vom hl. Hilarius zum Exorzisten geweiht wurde, oder Felix, der von Paulinus von Nola zum Exorzisten geweiht wurde. Darüber hinaus sucht der Rez. die heiligen Patrone für die Besessenen vergeblich, deren Namen im Indexband der *Bibliotheca Sanctorum* (Rom 1970, 328) aufgeführt sind: Albert von den Abteien OCarm (7. August), Anna (26. Juli), Cyriakus von Rom (8. August), Maturinus (1. November), Siffredus (27. November) und Vicinius von Sarsina (28. August), die alle im *Martyrologium Romanum* ([2]2004) zu finden sind.

Trotz dieser Mängel und Fehler handelt es sich um eine insgesamt solide Studie über Gehalt und Gestalt des Exorzismus in Vergangenheit und Gegenwart, die eine breite Leserschaft – über den Bereich der Liturgiewissenschaft hinaus – verdient.

Köln Helmut Moll

Karahan, Anne: **Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence**. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church. – Leuven u. a.: Peeters 2010. 365 S., 56 Abb. (Farbe), 12 Aufrisse (s/w) (Orientalia Lovaniensia Analecta, 176), geb. € 75,00 ISBN: 978–90–429–2080–4

Der vorliegende Band, eine im Jahr 2005 im Fach Kunstgeschichte der Univ. Stockholm eingereichte Arbeit, bewegt sich im Grenzbereich zwischen Kunstgeschichte und Theologie, insofern sie es sich zur Aufgabe macht, die Aussagen zur Transzendenz und Immanenz Gottes, wie sie in der kappadokischen Theologie des 4. Jh.s geprägt wurden, als zugrunde liegendes Motiv der Gestaltung der Chora-Kirche in Konstantinopel (heute Kariye-Museum in Istanbul) nachzuweisen. Die Ausmalung der Kirche bzw. ihre Ausstattung mit Mosaiken stammt aus dem frühen 14. Jh.

Die Arbeit ist in vier große Kap. gegliedert. Nach einer ausführlichen Einleitung, in der die Vf.in ihre These darstellt, die Methode erläutert und einen Überblick über den Forschungsstand gibt, befasst sich das erste Kap. mit den theologischen Grundlagen. Hier werden die zentralen Themen der christlichen Lehre dargestellt, wie sie von den Kappadokiern (und späteren östlichen Theologen) entwickelt wurden, und zwar immer in der Perspektive der Frage, wie im Christentum Bilder gerechtfertigt werden können. Das zweite Kap. wendet sich dann der Ikonographie der Chora-Kirche zu; die Vf.in untersucht, wie die Vorstellungen von der Transzendenz Gottes und den innergöttlichen Verhältnissen ihren Ausdruck in den Fresken und Mosaiken gefunden haben. Hierzu analysiert sie einige Darstellungen im Detail und bezieht sich auf die im ersten Kap. gewonnenen Erkenntnisse. Im dritten Kap. geht es um den göttlichen Heilsplan, weswegen v. a. die Darstellung biblischer Ereignisse untersucht wird. Auch hier dienen die Abbildungen aus der Kirche als Material, immer verwoben mit den theologischen Aussagen der östlichen Tradition. Das vierte Kap. schließlich ist wieder eher theologisch geprägt, obwohl es auch hier zahlreiche Rückbezüge zur Chora-Kirche gibt, und behandelt unter dem Titel „The Orthodox Legacy" die Weiterentwicklung der Theologie der Kappadokier, v. a. in den Dogmatisierungen des 5. Jh.s, und ihre Bedeutung für die christliche Ikonographie. Zusammenfassende Schlussbemerkungen sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und die Abbildungen runden den Bd. ab.

Die Vf.in hat eine gedanken- und materialreiche Untersuchung vorgelegt. Es ist ihr gelungen, die zentralen Aspekte der christlichen und speziell der östlichen Theologie zu erfassen, konzis wiederzugeben und auf dieser Grundlage überzeugende Interpretationen der Ausstattung der Chora-Kirche zu bieten. Dabei kann sie eine gründliche Kenntnis der Texte nachweisen, auf die sie sich bezieht. Zuweilen ließe sich fragen, ob die von ihr dargestellte Prägung der Theologie tatsächlich ausschließlich oder primär den Kappadokiern zu verdanken ist, oder ob es sich nicht eher einfach um orthodoxe (oder überhaupt christliche) Grundüberzeugungen handelt; das wird auch durch die anderen östlichen Theologen angedeutet, derer sich die Vf.in bedient. Doch überzeugen ihre Interpretationen der Spannung von Transzendenz und Immanenz oder von apophatischer und kataphatischer Theologie, die sie theologisch sauber herausarbeitet und deren Bedeutung für die Kirche sie am Bildmaterial nachweist. Der Band unterstreicht somit deutlich anhand des konkreten Beispiels, dass östliche Ikonographie nicht nur nach einem durchdachten Kompositionsschema gestaltet ist und auch nicht nur liturgischen Charakter hat, sondern dass sie von theologischen Grundaussagen geprägt ist, die im Hintergrund eines jeden theologischen Reflektierens stehen. Insgesamt also eine sehr gründliche und überzeugende Studie.

Münster Thomas Bremer

Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, hg. v. Kai Kappel / Matthias Müller / Felicitas Janson. – Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 192 S. (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 9), pb € 24,90 ISBN: 978–3–7954–2362–9

Von jeher sind Kirchen Orte der Erinnerung und des Gedenkens. Aus dieser Perspektive erfuhren moderne Sakralbauten im Unterschied zu älteren, v. a. solchen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, bisher kaum wissenschaftliche Beachtung, sei es, dass ihnen aus Sicht der Avantgarde das Bild des „erzkonservativen Vorgestern" (10f) anhaftete, sei es, dass sie aus Sicht mancher kirchlicher Gruppierungen als dem Sakralen zuwiderlaufende Produkte der Moderne abgelehnt wurden. Dennoch verdienen auch die Kirchen des 20. Jh.s große Aufmerksamkeit, denn neben ihren zu Unrecht verkannten baulichen und künstlerischen Qualitäten sind sie bedeutende Träger des kulturellen Gedächtnisses. Dieser Thematik widmet sich der vorliegende

Band ausgehend von den „jüngeren kulturwissenschaftlichen Diskursen über die räumliche Gebundenheit gesellschaftlich-kultureller Prozesse" (9). Die Beiträge, die aus der gleichnamigen Tagung am 15./16. Mai 2009 in der kath. Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof, hervorgegangen sind, beschäftigen sich mit nach 1918 entstandenen Bauwerken, speziell in ihrem Bezug zu den tiefgreifenden Ereignissen des letzten Jahrhunderts, den beiden Weltkriegen, der Shoah sowie der Teilung und Wiedervereinigung Deutschlands.

Einführend erläutert *Albert Gerhards* „Gedächtnis" als zentrale Kategorie jüdischer und christlicher Liturgie. Dessen Inhalt sind die Heilstaten Gottes, an denen die Gläubigen im Hier und Heute teilhaben, v. a. in der gottesdienstlichen Versammlung. Obwohl dies prinzipiell keinen festen Ort erfordert, ist die räumliche Dimension als anthropologische Bedingung dennoch präsent. Auch über die liturgischen Feiern hinaus dient der sakrale Raum als Stätte des persönlichen und gemeinschaftlichen Gedenkens, jedoch stets im Sinn eines Provisoriums im Vorgriff auf das noch ausstehende Heil der zukünftigen Vollendung, von dem her die Anamnese des Vergangenen erst ihren Sinn erhält.

Die anschließenden Beiträge sind nach drei Schwerpunkten gegliedert:

(I) Der erste Bereich umfasst Artikel zu Kirchen seit 1918, in deren Architektur sich die Erinnerung an die Opfer der beiden Weltkriege und des Nationalsozialismus spiegeln. Ausgehend von den Vorgängerbauten der Schlachtfeld- und Garnisonkirchen der Kaiserzeit zeigt *Franziska Wilcken*, wie das Gedenken der Gefallenen des Ersten Weltkriegs auf sehr unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommt. Vorgestellt werden drei Gebäude: die Frauenfriedenskirche (Frankfurt 1929), die aufgrund ihrer ikonographischen Gestaltung das Thema „Trauer" akzentuiert, die Kaufmanns-Gedächtniskirche St. Bonifatius (Leipzig 1930), in der der Soldatentod im Sinn des christlichen Opfers gedeutet wird, sowie die Nikolaikirche (Görlitz) mit ihrem 1926 zur Gedenkhalle umgestalteten Innenraum. Mit Konzepten in Westdeutschland, die sich auf „das Leiden und Sterben im Zweiten Weltkrieg" (54) beziehen, beschäftigen sich die Ausführungen von *Kai Kappel*. Anhand von Beispielen wird deutlich, wie sich die in den späten 50er Jahren gewachsene Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung mit Krieg und Nationalsozialismus in der Architektur kirchlicher Gedenkstätten niederschlägt, so z. B. durch die Integration von Trümmerspolien in Neubauten oder die Gestaltung von Ruinenmahnmalen – ein prominentes Beispiel ist die Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche. *Henriette von Preuschen* beleuchtet die Situation im Osten, wo der Umgang mit den im Krieg beschädigten oder zerstörten Kirchen von der Willkür der sozialistischen Politik abhängig war. So wurden missliebige Gebäude gesprengt oder dem Verfall preisgegeben, manche wurden als Kulturdenkmäler wieder aufgebaut, aber stets im Sinn staatlicher Instrumentalisierung. Besonders eindrucksvoll ist der Beitrag über die Genese der evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, nicht zuletzt deshalb, weil er aus erster Hand stammt. Der Architekt *Helmut Striffler* hat ihn selbst verfasst und lässt den Leser an dem hochsensiblen Prozess des Umgangs mit der Aufgabe teilnehmen, auf dem grausamen Lagergelände eine Kirche zu errichten. Das Ergebnis ist ein Bau, der Distanz zum Todesort vermittelt, ohne dessen Präsenz zu leugnen. Seine Wirkungen als lebendiger Raum des Gedenkens in Gottesdiensten, Gesprächen und Veranstaltungen dokumentiert der Artikel von *Björn Mensing*.

(II) In der zweiten Abteilung fällt der Blick auf europäische Kirchen, die seit 1950 entstanden sind, mit der Frage, wie sie „das ‚Gedächtnis' des Ortes und die Präsenz des Vergangenen" (15) zum Ausdruck bringen. Der Artikel von *Matthias Müller* behandelt die von Le Corbusier geschaffene Wallfahrtskapelle von Ronchamps, die das „historische" und „spirituelle" Gedächtnis des Ortes, einer ehemals heidnischen Kultstätte und dann christlichen Kirche, spiegelt. Im Hintergrund des Konzeptes stehen die durch theosophische Denker inspirierten geschichtsphilosophischen Reflexionen des Architekten. *Kathi Koslowski* † präsentiert ausgewählte Sakralbauten von Mario Botta: die Kirche San Giovanni Battista in Mogno (1996–98), die Kapelle Santa Maria degli Angeli im Tessin (1992–96) sowie die neugeschaffene Fassade von Sant' Antonio Abate in Genestrerio (2003). Anhand dieser Bauwerke verdeutlicht sie vier Umgangsweisen mit Erinnerung bzw. Gedächtnis: die architektonisch sichtbar gemachte, materialisierte Zeit, der Bezug zur Geschichte des Ortes, die Verwendung von Zitaten aus der Architekturgeschichte sowie die Integration historischer Baumaterie. Ein ganz anderer kultureller Kontext eröffnet sich mit der von *Wojciech Balus* vorgestellten Gedächtniskirche St. Peter in Wadowice/Polen, die in den Jahren 1984–91 zum Gedenken an das Attentat auf Papst Johannes Paul II. errichtet wurde.

(III) Dass Gedächtnisorte immer auch „Herausforderung und Aufgabe für die Gegenwart" (15f) sind, zeigt zunächst *Martin Struck* am Beispiel der Gestaltung eines Raums zur Erinnerung an die Blutzeugen des 20. Jh.s in der traditionell mit dem Märtyrergedenken verbundenen Kirche St. Ursula in Köln. *Kerstin Wittmann-Englert* erläutert drei Beispiele für „kontextsensibles Bauen" im Bereich von Orten der NS-Gewaltherrschaft sowie der deutschen Teilung bzw. Wiedervereinigung. Verschiedene Möglichkeiten der Vergegenwärtigung von Vergangenem in historischer und moderner Architektur behandelt *Johannes Krämer*. In diesem Zusammenhang kommt auch der Umgang mit baulichen Manifestationen problematischer Inhalte zur Sprache. Beispiel hierfür ist die im 13. Jh. entstandene Wernerkapelle in Bacharach/Rhein, erbaut zur Erinnerung an den erfundenen, angeblich von Juden verübten Ritualmord an dem Christen Werner. Hier stellt sich die Frage, ob die kritische Weiterentwicklung eines Denkmals legitim ist. In Bezug zu dem am Anfang stehenden Beitrag von A. Gerhards schließt sich der Kreis mit der Vorstellung der Bonifatius-Kapelle des Priesterseminars in Mainz durch *Udo Bentz*. Der neu gestaltete, 2008 eingeweihte Raum ermöglicht durch sein Konzept der „orientierten Versammlung" die Konzentration auf den Mittelpunkt des Gedächtnisses der Heilstaten Gottes.

Insgesamt bieten die einzelnen Aufsätze in ihrer Anordnung einen umfassenden Überblick und differenzierte Erkenntnisse, auf welche Weise moderne Sakralbauten ihre Funktion „als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte" wahrnehmen. Hierzu trägt die interdisziplinäre Ausrichtung des Bandes bei – die Autoren kommen aus den Bereichen der Architektur, Kunstgeschichte und Theologie – sowie die gelungene Auswahl und anschauliche Präsentation von Beispielen, die dem Leser die Vielfalt architektonischer Konzepte und deren Realisierungen nahebringen. Einen bildlichen Eindruck vermitteln Schwarz-Weiß-Fotos, die allerdings aufgrund ihres meist kleinen Formats eher Verweischarakter haben und insofern zur konkreten Begehung und Betrachtung der Orte anregen. Neben dem Beitrag des Buches, die stiefmütterlich behandelten modernen Kirchen in den Blickpunkt der wissenschaftlichen Forschung zu rücken, dürfte das Thema auch aktuell von gesellschaftlichem Interesse sein, wie das Phänomen zeigt, dass nach extremen Ereignissen, z. B. dem Amoklauf in Erfurt, Kirchen spontan als Gedenkorte aufgesucht werden.

Mainz Annette Albert-Zerlik

Kurzrezensionen

Bøe, Sverre: **Cross-Bearing in Luke**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 265 S. (Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament II, 278), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150419–8

Dieser Band gilt dem lk Ruf Jesu, *das Kreuz auf sich zu nehmen bzw. zu tragen*. Nach einem ausführlichen Forschungsüberblick (Rekonstruktionen des Hintergrunds des Ausdrucks, Deutungen des Ausdrucks vom literarischen Kontext her) geht es zunächst um den Vorgang und die Bedeutung von Kreuztragen und Kreuzigung in der Antike. Das Tragen des Kreuzes ist durchweg und untrennbar mit dem bevorstehenden Tod verbunden. Auf diesem Hintergrund erweist sich die Aufforderung Jesu als einzigartig. Anschließend untersucht B. ausführlich die Aufforderungen Jesu in Lk 9,23 und 14,27 sowie das Tragen des Kreuzes durch Jesus und an seiner Statt ihm hinterher durch Simon in Lk 23,26. Da die Aufforderungen zum Tragen des Kreuzes an alle gerichtet sind, handelt es sich um eine universale Aufforderung, die untrennbar und zwingend für die Nachfolge aller Jünger gilt. Sie steht am Anfang der Berufung und ist auf Dauer angelegt (durativer Verbalaspekt, „täglich"), auch wenn sie keinen Wert *per se* hat und keine direkte *imitatio* Jesu impliziert. Wegen der Zusammenordnung in Lk 9 und 14 mit Selbstverleugnung (verstanden als Selbststigmatisierung, als Teilhabe an der Schande Jesu) und dem „Hassen" konkurrierender Größen geht es beim Tragen des Kreuzes um innere Konflikte und in der Verleugnung von Familienbanden und Besitz um äußere Konflikte. „Kreuz" bedeutet Tod durch radikale Selbstverleugnung, wodurch jedoch paradoxerweise das Leben gerettet wird. Kreuztragen und Selbstverleugnung sind daher ein Aspekt der Buße und Ausdruck der Bereitschaft, das ganze Leben Jesus zu geben. Fazit: eine wichtige Studie zu einer vernachlässigten radikalen Facette der Nachfolgeethik Jesu. Chr. St.

Gupta, Nijay K.: **Worship that Makes Sense to Paul**. A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors. – Berlin / New York: de Gruyter 2010. (X) 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 175), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–11–022889–2

Die vorliegende Studie (Doktoraldiss., Univ. Durham, unter S. Barton u. J. Barclay) gilt den pln. Kultmetaphern („non-atonement cultic metaphors", 1), die breit verstanden werden als die Rede von Tempel, Priester(n), Opfer und Anbetung. Besonderes Interesse liegt auf der Funktion dieser Metaphern für die theologisch-ethische Transformation, die Kommunikation und die Konstruktion persönlicher und sozialer Identität. Methodisch werden Einsichten aus der kognitiven Linguistik, den Sozialwissenschaften und neueren rhetorischen Ansätzen verbunden. Nach einem Forschungsüberblick bietet G. detaillierte Exegesen der Vorkommen im 1 Thess, 1 u. 2 Kor, Röm und Phil. Die folgende Synthese der Schlüsselbezüge erscheint unter den Überschriften „Neues Leben und Dienst für Gott", „Vom Leib des Todes zum Tempel des Lebens", „Verwandelte Wahrnehmung" sowie „Die Kohärenz von Metapher, Kult und Identität". Nach G. bestehen folgende Gemeinsamkeiten zwischen den unterschiedlichen pln. Kultbezogenen Metaphern, die zugleich ihr theologisches Potential aufzeigen: Interesse an der Hingabe und Dienst an Gott, Heiligkeit und Rein-

heit, die Bedeutung leiblicher Existenz, geistliche Gaben, Gericht, eine neue eschatologische Perspektive sowie das Potential, das Denken und Wahrnehmen der Leser neu zu prägen. Neben wichtigen Einzeleinsichten und einer weiterführenden Methodenkombination leistet G.s anregende Studie einen wichtigen Beitrag für die neuere Fragestellung nach Identität und Konstruktion von Identität im Urchristentum. Es fehlen der vergleichende Blick in frühjüdische Quellen und der Abgleich der Ergebnisse mit anderen pln. Aussagen und Strategien der Schaffung urchristlicher Identität. Chr. St.

Tang, Li: **East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th centuries)**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. (XVII) 169 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–447–06580–1

Die große sprachliche Distanz zwischen chinesisch- und englischsprachigen Mongolenforschern wurde in der Person von Li Tang (Salzburg) in einem FWF-Projekt verdienstvoll überbrückt. Um diese erste Monographie zum Thema vorzulegen, untersuchte sie sehr disparate literarische Quellen (lateinische, altsyrische, persische, chinesische) und archäologische Denkmäler (von der kasachischen Steppe zu den Städten Chinas). Wertvoll sind einige Einzelbiographien christlicher Persönlichkeiten aus der chinesischen Chronistik (*Yuan-Shi*), ferner Hinweise zum Zustand innermongolischer Denkmäler und Übersetzungen von Inschriften.

Das Ergebnis: Ostsyrische Christen (lat. *Nestoriani*, chin. *Yelikewen*) fanden in Yuan-China (1271–1368) aufgrund dreier Maßnahmen der mongolischen Herrscher Verbreitung: Einsetzung einer Beamtenoberschicht; Ansiedlung von Armeeeinheiten; Förderung eines Handelsnetzes. In diesen Bereichen waren Christen anzutreffen, weil das Mongolenheer eroberte Ethnien (chin. *Semuren*) zu integrieren pflegte, die wiederum teilweise christianisiert waren. Daher werden auch die betroffenen Steppenvölker ausführlich behandelt; aber auch das Christentum der Großstädte, die ostsyrische Hierarchie und die römisch-katholischen Missionen werden angesprochen.

Das vorliegende Buch ist als Einführung geeignet und für die Fachwissenschaft als Diskussionsbeitrag unverzichtbar. Es liest sich nicht immer bequem: störend sind viele Fehler jedenfalls im Englischen, Lateinischen (*errant* = *erant*) und Syrischen (*kshq aka* = *b-shem aba*). Manches wiederholt sich, weil Belegstellen unter verschiedenen Fragestellungen je neu ausgewertet werden. V. a. aber wird vieles – und das ist zu loben – zurückhaltend diskutiert oder gar offen gelassen. Dadurch wird zwar die flüssigere Art anderer Darstellungen nicht erreicht, aber der Leser kann sich über die Verlässlichkeit der Angaben ein echtes Bild machen. M. Bi.

Witschen, Dieter: **Menschen-Tugenden**. Ein Konzept menschenrechtlicher Grundhaltungen. – Paderborn: Schöningh 2011. 122 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–506–77086–8

Dieter Witschen widmet sich in seinem 122-seitigen Band einem Desiderat innerhalb des breitgefächerten Menschenrechte-Diskurses und entfaltet damit zugleich seine bereits veröffentlichten Arbeiten zum Menschenrechtsthema weiter: Sein Anliegen ist es, die tugendethische Dimension im Hinblick auf die Menschenrechte freizulegen und zu profilieren. Der Neologismus „Menschen-Tugenden" – so der Titel des Buches – verweist auf die Kombination zweier bislang unabhängig voneinander geführter Diskurse, den über Tugendethik, der seit einiger Zeit eine Renaissance erlebt, und den über Menschenrechte. W.s Ausgangspunkt lautet: Damit Menschenrechte realisiert werden, bedarf es der Verteidiger und Anwälte dieser Menschenrechte, die mit sog. Menschen-Tugenden, also „menschenrechtlich relevanten Grundhaltungen" ausgestattet sind. W. schlägt vor, intrinsische von instrumentellen Menschen-Tugenden zu unterscheiden. So erhält etwa Gerechtigkeit in W.s Konzept den Status einer umfassenden Menschen-Tugend, vergleichbar der Funktion, die die Nächstenliebe für die christliche Ethik einnimmt. Betrachtet man W.s Ausführungen allein durch die tugendethische Lesebrille, wird man wenig Neues entdecken. Sein Konzept entfaltet erst seine Originalität, wenn man die Verbindung zum Menschenrechtsdiskurs ins Blickfeld rückt. Dann wird plötzlich etwas sichtbar, was bislang übersehen wurde. Ärgerlich ist nur, dass dem Band ein Literaturverzeichnis fehlt. K. Kl.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Annette Albert-Zerlik, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
PD Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Wiebke Arnholz, Ruhr-Universität Bochum GA 6/146, 44780 Bochum
Ass. Prof. Dr. Silvia Arzt, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, 22885 Barsbüttel
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Christfried Böttrich, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald
Dr. Dr. Guido Braun, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
PD Dr. Ulrich Engel, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Christian Frevel, Postfach 102148, 44721 Bochum
Dr. Alexis Fritz, Karlstr. 40, 79104 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Schulstr. 58A, 82166 Gräfelfing
Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Röhn)
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Dr. Thomas Kremer, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Prof. Dr. Thomas Krüger, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Winrich Löhr, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Prof. Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Fürstengraben 6, 07737 Jena
Dr. Urszula Pękala, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz
Dr. Gregor Ploch, Stephansplatz 6, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Daniela Reitz, Grafenstr. 9, 64283 Darmstadt
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendener Str. 31, 14195 Berlin
PD Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Monika Scheidler, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Prof. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Walter Senner, Largo Angelicum 1, 00184 Rom, Italien
Dr. phil. Markus Thurau, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Alexander Zerfaß, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

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, Sarah Laudinski, 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.

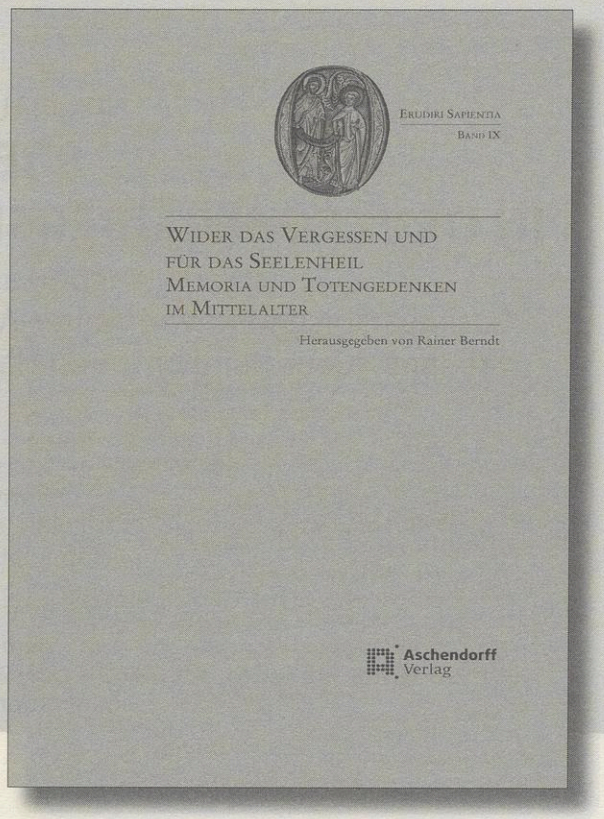
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013
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

© 2013 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

WIDER DAS VERGESSEN UND FÜR DAS SEELENHEIL

Memoria und Totengedenken im Mittelalter
Herausgegeben von Rainer Berndt
Erudiri Sapientia, Band 9

2013, 384 Seiten, kart. 59,– € | sFr 100,–.
ISBN 978-3-402-10436-1



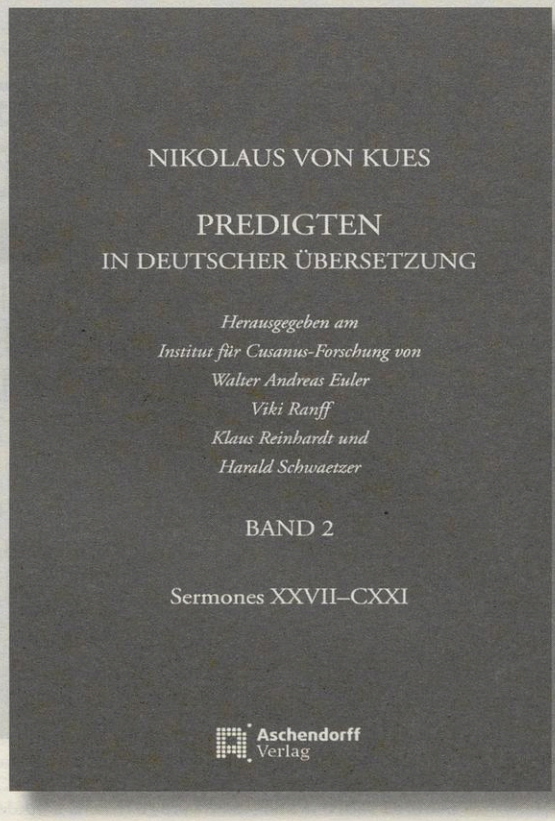
Im Rahmen seiner Arbeiten an der kritischen Ausgabe des Totenverzeichnisses der Pariser Abtei Saint-Victor hat das Institut eine Tagung zur Memorialpraxis im Mittelalter ausgerichtet, deren Ergebnisse dieser Band nun vorlegt. Die Beiträge stammen von A. Angenendt, J. Bärsch, R. Berndt, J. Dufour, R. Groß, J. Gummlich-Wagner, N. Jaspert, H.-W. Jüngling, G. Melville, K. Militzer, H. Nakamura, A. Radzminski, S. Scholz, M. Seifert, St. Wahle. In der Einleitung („Biblisch-theologische Grundlinien mittelalterlicher Memorialkultur") stellt der Hrg. den Befund der Vulgata dar als Ausgangspunkt dafür, geschichtliche Gedächtnisformen zu beschreiben und zu interpretieren.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

NIKOLAUS VON KUES

PREDIGTEN IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

Herausgegeben am Institut für Cusanus-Forschung von Walter-Andreas Euler, Viki Ranff, Klaus Reinhardt und Harald Schmidt



Band 2 (= Band XVII der Opera Omnia)
Sermones XXVII – CXXI
2013, XVI und 601 Seiten, geb. 79,– € ISBN 978-3-402-03482-8
Subskriptionspreis: 63,20 €

Band 3 (= Band XVIII der Opera Omnia)
Sermones CXXII – CCIII
2007, XXXVI und 545 Seiten, geb. 36,80 € ISBN 978-3-402-03483-5
Subskriptionspreis: 29,80 €

Mit seinen Predigten hat Nikolaus von Kues ein großartiges Zeugnis christlicher Theologie hinterlassen. In verschiedener Hinsicht nimmt sein Predigtwerk eine Sonderstellung ein: An Sachgehalt den Predigten Eckharts vergleichbar, stellen die Predigten ein einzigartiges Dokument ihrer Zeit dar. Zugleich bieten sie einen eigenen, noch vielfach unterschätzten Zugang zu Nikolaus von Kues, da sie an spekulativer Kraft dem philosophisch-theologischen Werk nicht nachstehen, im Gegenteil, oft durch die Verwendung kühner Bilder und klarer sprachlicher Prägungen diesem überlegen sind. Die fast 300 Predigten – mehr als die Hälfte stammen aus der Zeit, als Cusanus Bischof in Brixen war – eröffnen darüber hinaus ein breites Themenspektrum: Gottesbild, Anthropologie, Christologie, Schöpfung, Sakramentenverständnis, aber auch philosophische Spekulationen zur Erkenntnistheorie, Metaphysik, Zeitphilosophie, Ethik oder Ästhetik u.a. Bislang sind nur wenige Predigten übersetzt. Mit der vorliegenden Ausgabe wird erstmals das gesamte Predigtwerk des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Zudem geht jeder Predigt eine knappe Einleitung voraus: Angabe der kritischen Edition, Gliederung der Predigt und Hinweise auf Sekundärliteratur geben dem Benutzer die nötigen Hilfsmittel zu einer weiteren Beschäftigung an die Hand. Ferner werden direkte Zitate, die Cusanus verwendet, nachgewiesen; Erläuterungen zum Text werden, so weit sie für das Verständnis notwendig sind, gegeben. Die Ausgabe umfasst vier Bände; sie folgt den vier Bänden der kritischen Edition (Band XVI – XIX).

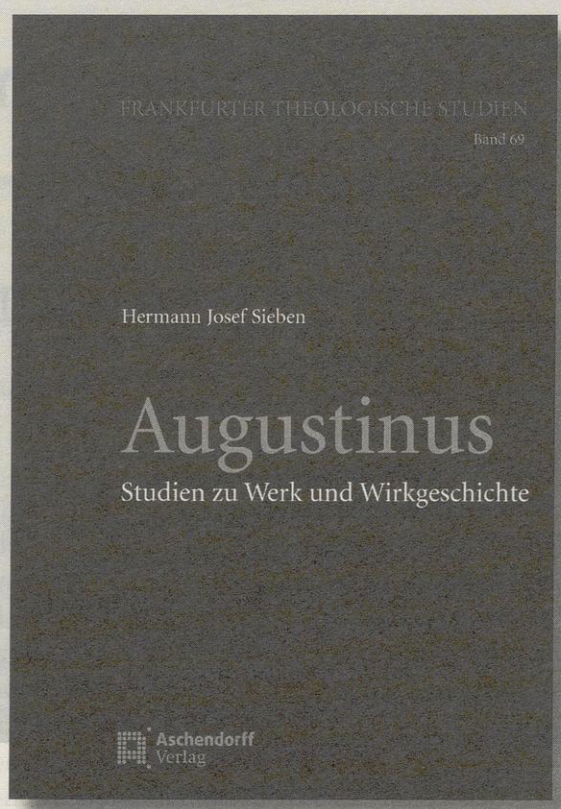
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Hermann Josef Sieben

Augustinus

Studien zu Werk und Wirkgeschichte

Frankfurter Theologische Studien, Band 69



2013, 500 Seiten, geb. 66,– € | sFr 112,–.
ISBN 978-3-402-16058-9

Die hier vorgelegten Studien sind der schriftliche Niederschlag von ‚Begegnungen' mit Augustinus in einem Zeitraum von mehreren Jahrzehnten. Gegenstand sind Aspekte sowohl seines Werkes als auch seiner Wirkgeschichte:

Augustins Confessiones werden als Schilderung der Bekehrung nicht nur seines Verstandes und seines Willens, sondern auch seiner Affekte und seiner Sprache interpretiert. Anhand der Schrift De doctrina christiana und seiner Lehre bezüglich der Auferstehung der Toten wird der Weg des Augustinus vom platonisch denkenden Philosophen zum biblisch orientierten Theologen nachgezeichnet. Dass der Kirchenlehrer nicht nur den Donatismus und Pelagianismus, sondern auch intensiv den Arianismus bekämpft hat, zeigt eine weitere Studie. Themen der folgenden Untersuchungen sind das sittliche Urteil bei Augustinus und Origenes, Augustins Gebrauch der Termini quies und requies, die brieflichen Anfragen von Zeitgenossen an das ‚Orakel' von Hippo und schließlich die Rolle von Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus.

Die Wirkgeschichte wird zunächst anhand des Einflusses beleuchtet, den der Kirchenlehrer über 1500 Jahre auf den Konzilien der Kirche ausgeübt hat. Nach Untersuchungen zur umfangreichen Augustinus-Enzyklopädie des Bartholomäus von Urbino (14. Jh) und der völlig in Vergessenheit geratenen Exzerpten-Sammlung für Prediger, die der Jesuit Giovanni B. Masculo (17. Jh.) zusammenstellte, behandelt die letzte Studie die Rolle der Jesuiten des 17. Jh. in der Überwindung des extremen Augustinismus.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Das erfolgreiche Grundlagenwerk in aktualisierter Fassung

Das „Handbuch Kirchenrecht“ zeigt auf, dass Kirchenrecht kein Gegensatz zu Leben und Lebendigkeit (in) der Kirche sein muss. Im Mittelpunkt stehen die Themen, die für die alltägliche Praxis vor Ort in den Diözesen und Pfarreien relevant sind. Dabei werden auch die teilkirchlichen Ausgestaltungen der Deutschen, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz berücksichtigt. Zu allen Themen des Kirchenrechts, die für die Praxis relevant sind, erläutert Sabine Demel zentrale Begriffe und Verfahren. Sie zeigt den jeweiligen theologischen Gesamtzusammenhang auf und führt in das kirchenrechtliche Denken ein.

Ein unverzichtbares Grundlagenwerk für Ausbildung und kirchliche Praxis.



Sabine Demel
Handbuch Kirchenrecht
Grundbegriffe für Studium und Praxis
Zweite, durchgesehene und aktualisierte Auflage
696 Seiten | Gebunden
€ 58,– / SFr 77.90 / € [A] 59,70
ISBN 978-3-451-34389-6

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2013** | **109. Jahrgang**

Zwischen konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung:
Ein Literaturbericht zur Religionspädagogik (Marcell Saß) . . . . . Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 281

„Translation Is Required". The Septuagint in Retrospect and Prospect, hg. v. Robert J. V. Hiebert (Thomas J. Kraus)

Mahieu, Bieke: Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition. A Chronological Investigation of the Period 40 BC–39 AD, with a Time Setting of New Testament Events (Wilfried Eisele)

Jantsch, Torsten: „Gott alles in allem" (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (Friedrich W. Horn)

Kim, Seyoon: Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke (Christoph Stenschke)

Vinzent, Markus: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament (Günter Röhser)

Garský, Zbyněk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern (Hans Förster)

Kirchengeschichte Sp.290

Lange, Christian: Eine kleine Geschichte des Christentums. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend

Hofmann, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte (Katharina Greschat)

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. in Zusammenarbeit mit Rainald Becker / Clemens Brodkorb / Helmut Flachenecker v. Erwin Gatz (Thomas Bauer)

Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch, hg. v. Johannes van Oort / Wolfgang Wischmeyer (Andreas Weckwerth)

Voigt, Jörg: Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich (Nicole Priesching)

Brachwitz, Peter: Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts (Klaus Unterburger)

Kenworthy, Scott M.: The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825 (Johannes Oeldemann)

Hirschfeld, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Ersten Weltkrieg (Sascha Hinkel)

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Bd. 1/2: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß (Rüdiger Althaus)

Unterburger, Klaus: Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie (Peter G. Tropper)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 306

Theōsis. Deification in Christian Theology, hg. v. Stephen Finlan / Vladimir Kharlamov (Christoph Mühl)

Tollefsen, Torstein Theodor: Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought (Petru Cazacu)

Van Geest, Paul: The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian (David Vincent Meconi)

Nakamura SJ, Hideki: „amor invisibilium". Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor († 1173) (Karin Ganss)

Barth, Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, hg. v. Hans-Anton Drewes (Benjamin Dahlke)

Busch, Eberhard: Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968 (Matthias Gockel)

Philosophie . . . . . Sp. 316

Winter, Aloysius: „Gott und ein künftiges Leben". Zu Kants philosophischem Interesse (Klaus E. Müller)

Schwab, Philipp: Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung (Gunther Wenz)

Brito, Emilio: Philosophie moderne et christianisme (Josef Außermair)

Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, hg. v. Tobias Müller / Thomas M. Schmidt (Andreas Klein)

Freiheit. Vom Wert der Autonomie, hg. v. Clemens Sedmak (Gerhard Höver)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 324

Höhn, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie (Christoph Böttigheimer)

Hoping, Helmut: Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie (Bertram Stubenrauch)

Abendmahl, hg. v. Hermut Löhr (Joachim Kügler)

Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hg. v. Matthias Remenyi (Matthias Mühl)

Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus (Georg M. Kleemann)

Religion und Kultur . . . . . Sp. 331

Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler (Stefan S. Jäger)

Ko Ha Fong, Maria: Christentum und chinesische Kultur (Michael Biehl)

Claver, Francisco F.: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs, hg. v. Ulrich Winkler (Claudia von Collani)

The Heart of Europe. The Power of Faith, Vision and Belonging in European Unification, hg. v. Katharina Kunter (Carl Antonius Lemke Duque)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 337

Bucher, Rainer: … wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche (Julia Enxing)

Towards a theory of spirituality, hg. v. Elisabeth Hense / Frans Maas (Erwin Möde)

Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Stefan Heil)

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, hg. v. Christine Reents / Christoph Melchior (Matthias Blum)

Naas, Marcel: Didaktische Konstruktion des Kindes in Schweizer Kinderbibeln. Zürich, Bern, Luzern (1800–1850) (Hubertus Lutterbach)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 343

Bibliographie . . . . . Sp. 345

21D

Zwischen konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung:
Ein Literaturbericht zur Religionspädagogik

von *Marcell Saß*

Schon ein flüchtiger Blick in die religionspädagogische Jahresbibliographie für das Jahr 2012[1] zeigt die kaum zu überblickende Vielfalt religionspädagogischer Publikationen an. Dieser Umstand nötigt zu einer plausiblen Auswahl und zur Identifikation weiterführender Entwicklungen der letzten Jahre innerhalb der Religionspädagogik, die hier in ein Spannungsfeld von konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung eingeordnet werden. Dabei ist die Einsicht leitend, dass im Kontext expandierender multiperspektivischer Zugriffe dennoch Vorschläge zu entdecken sind, die in systematischer Perspektive das Fach befördern und als konzeptionelle Reaktion auf veränderte Rahmenbedingungen zu verstehen sind.

Aus diesem Grund werden in einem ersten Durchgang sowohl jüngst erschienene Lehrbücher als auch solche Beiträge eingeordnet, die eine spezifische Profilierung des Faches markieren (I.). Eng verknüpft damit werden sodann die Anregungen der „Kindertheologie" und in deren Gefolge die im Entstehen befindliche „Jugendtheologie" präsentiert und kritisch gewürdigt (II.). Unübersehbar ist drittens (III.), dass die Einsicht in die faktische religiöse Pluralität in Deutschland in den letzten Jahrzehnten zu verstärkten Bemühungen um interreligiöse Fragestellungen geführt hat. Zudem hat nicht zuletzt mit der Etablierung von Professuren bzw. Instituten für Islamische Religionspädagogik/Islamische Religionslehre z. B. in Erlangen, Münster oder Osnabrück und der Debatte um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7,3 GG in den vergangenen Jahren ein beachtlicher Reflexionsprozess muslimischer Theologen zur Theorie und Praxis eines solchen Unterrichts eingesetzt, der gegenwärtig zwischen positioneller Selbstvergewisserung und dialogischen Verständigungsbemühungen changiert. Schließlich werden (IV.) – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige weitere Schwerpunkte, v. a. religionsdidaktische Fragestellungen betreffend, benannt.

I. Konzeptionelle Profilierungen

Offensichtlich sind mittlerweile für die wissenschaftliche (evangelische *und* katholische) Religionspädagogik sowohl Binnendifferenzierung als auch Multiperspektivität der konstitutive Rahmen einer Bearbeitung gesellschaftlicher Transformationsprozesse geworden. In dieser Entwicklung ist keinesfalls nur eine kurzfristige, spontane Reaktion auf eine stetig anwachsende Zahl immer neuer Themen und Herausforderungen zu sehen. Vielmehr handelt es sich hierbei – von der Wissenschaftslogik des Faches her – um den gegenwärtig einzig adäquaten Modus religionspädagogischer Theoriebildung. Anders formuliert: Es sind durchweg konzeptionelle Gründe, die eine – mittlerweile als Konsens geltende – grundsätzliche Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik evozieren. Denn die in der Vergangenheit durchaus zu beobachtende Verengung der religionspädagogischen Diskussion auf Fragen der (gymnasialen) Fachdidaktik scheint mittlerweile nicht nur sukzessive überwunden zu sein, sondern kaum mehr in der Lage, der Komplexität der Fragestellungen gerecht zu werden. Eben diese konzeptionelle Gesamtentwicklung spiegelt in argumentativ vorbildlicher Weise *Bernd Schröders* „**Religionspädagogik**"[2] wider, die sich auf Jahre als Standard im religionspädagogischen Fachdiskurs ebenso wie in universitärer und praktischer Ausbildung erweisen wird. Das beeindruckende Opus Sch.s bearbeitet multiperspektivisch „[d]ie Gestaltungs- und Theoriebedürftigkeit der Glaubensweitergabe in der Moderne" angesichts einer „seit der Aufklärung (im 18. Jahrhundert) und vollends seit dem Beginn der Moderne (19. Jahrhundert) für weite Teile der Bevölkerung in Deutschland" zu konstatierenden „Umformungskrise der Religionen" mit „vielfältige[n] Implikationen für die Religionspädagogik" (1–3). Denn in „der Bundesrepublik Deutschland führen und deuten Menschen ihr Leben keineswegs ausschließlich unter Inanspruchnahme des Christlichen, sondern unter sog. synkretistischer Ingebrauchnahme[3] verschieden religiöser oder auch nicht-religiöser Gehalte" (3). Des Weiteren „verändert die Umformungskrise die Denkrichtung der Religionspädagogik: Sie thematisiert schon längst nicht mehr nur das Wissens- und Handlungsrepertoire derer, die in verschiedenen Feldern (christliche) Religion unterrichten, sondern einerseits die gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen ihres Wirkens, andererseits die Personen, die sich bilden bzw. für die Lehr-Lern-Prozesse arrangiert werden." (4) Denn der „Individualisierung und Pluralisierung der Lebens- und Glaubenswirklichkeit entspricht die gesteigerte Aufmerksamkeit für Individuen, mehr noch: die programmatische Ausrichtung auf deren Subjektwerdung" (ebd.). Deutlich wird aus den Folgen der Umformungskrise, dass Religionspädagogik – hier widerlegt Sch. überzeugend ein bis heute reichendes Missverständnis – gerade nicht als „bloße Anwendungswissenschaft" zu begreifen ist, die „einen fest definierten Bestand an theologischen Themen oder gar Lehrsätzen an Lernende weiterzugeben und in technisch-funktionaler Reduktion lediglich den besten Weg ihrer Vermittlung zu suchen hätte" (5). Im Gegenteil: Religionspädagogik hat wesentlichen „Anteil" an dem „Geschäft der Theologie: Sie bearbeitet die allen theologischen Disziplinen gemeinsame Interpretationsaufgabe [...] von ihrer Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit, der religiösen Praxen und Deutungen der Lernenden her." (ebd.) Das 733 Seiten umfassende Lehrbuch löst den auf diese Weise formulierten programmatischen Anspruch konzise ein und lotet inmitten der „Vielstimmigkeit" gegenwärtiger Religionspädagogik die „Logik des Faches" (V) mit Hilfe einer dynamischen Verhältnisbestimmung von Theoriebildung und Praxis aus. „Die Theorie ist also der Praxis weder zeitlich noch sachlich vorgeordnet; sie rückt sie lediglich in ein anderes Licht." (V) Und mehr noch: „Die Praxis, auf die sich eine religionspädagogische Theorie evangelischer Provenienz bezieht, ist die Kommunikation des Evangeliums im Medium von Sozialisation, Erziehung und Bildung, oder allgemeiner: im Medium von Lernprozessen." (V) Durch den „Leitbegriff ‚Kommunikation des Evangeliums'" wird die Religionspädagogik „als der Praktischen Theologie strukturanalog ausgewiesen" und somit deren „Theologizität" (12) betont. Zu dieser „konzeptionellen Akzentsetzung" (ebd.) tritt die „strukturgebende Unterscheidung von fünf Dimensionen religionspädagogischer Reflexion" (13) hinzu, d. h. der Rückgriff auf „historische, systematische, vergleichende, empirische, handlungsorientierend-didaktische Verfahren" (14). Ausgangspunkt der im ersten Kap. („Religionspädagogik in historischer Perspektive") präsentierten Geschichte religionspädagogischer sowie katechetischer Bemühungen ist das Ziel, „die Affinität zwischen christlicher Religion und Unterricht, Erziehung, Bildung zu erhellen" (17). In allen neun Paragraphen dieses Kap.s gelingt es Sch., problembewusst und klar auf den Gegenstand fokussiert eine gleichsam doppelte Forderung einzulösen, nämlich „solche geschichtlichen Konstellationen und Argumente in Erinnerung zu rufen, die für die gegenwärtige religionspädagogische Orientierung (im positiven wie im negativen Sinn)

[1] *Religionspädagogische Jahresbibliographie* 2012, hg. v. Gottfried Adam / Rudolf Englert / Rainer Lachmann, Münster 2012.

[2] **Schröder**, Bernd: **Religionspädagogik**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XVI) 733 S. (Neue Theologische Grundrisse), brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–150979–7. Der sich (spätestens) seit den 1970er Jahren anbahnende Prozess einer deutlichen Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik führte offenbar ebenso zu neuen Klärungsversuchen wie eine unübersehbar veränderte schulische, kirchliche und gesellschaftliche Gesamtlage. Hinzu kommen in der Wissenschaftsorganisation des Faches liegende Gründe. Denn diese „Entwicklungen in der Theoriebildung hängen unter anderem mit wissenschaftsorganisatorischen Entwicklungen zusammen: Die Zahl der wissenschaftlichen Religionspädagogen hat sich ebenso erhöht wie der Grad ihrer Wissenschaftsorientierung und Spezialisierung". A. a. O., 161.

[3] Im Zusammenhang mit Anregungen der komparativen Theologie insbes. aus dem anglo-amerikanischen Bereich wird – religionspädagogisch gesehen – der Begriff des „Synkretismus" unter Umständen künftig in zweierlei Hinsicht zusätzliche Differenzierungen erfahren. Die aus diesem Kontext stammende Figur des „Double" oder „Multiple Religious Belonging" wehrt einem verfallstheoretisch akzentuierten Verständnis der skizzierten Phänomene als unreflektiertes „Patchwork" und ist damit bildungstheoretisch weiterführend. Vgl. Catherine Cornille: „Double Religious Belonging: Aspects and Questions", in: Buddhist-Christian Studies 23/2003, 43–49. Und religionssoziologisch ist es notwendig, auf „Authentizität" als entscheidenden Modus (jugendlicher) religiöser Kommunikation hinzuweisen, der Inkonsistenzen keinesfalls als defizient erlebt und damit gleichsam als Herausforderung für religiöse Bildungsprozesse firmiert. Vgl. hierzu Bernhard Dressler: „Inkonsistenz und Authentizität. Ein neues religiöses Bildungsdilemma? Bildungstheoretische Überlegungen zu Armin Nassehis religionssoziologischen Beobachtungen", in: ZPT 64/2012 (Heft 2), 121–135.

erhellend wirken, und den Zusammenhang von Christentum und Lernen *geschichtlich* zu dokumentieren, der systematisch-religionspädagogischer Reflexion *sachlich* zugrunde liegt" (18, Hervorhebung im Original). Ihren Ausgang nimmt die Darstellung bei „biblischen Impulsen" (§ 2), führt Erziehung als „Initiation in einen Lebensstil" im Spannungsfeld von „Taufkatechumenat und paganer Paideia" ein (§ 3), präsentiert überzeugend die mittelalterliche „Tradierung des Christentums" als Sozialisationsprozess (§ 4) und erblickt in Reformation und katholischer Reform ein „[t]heologisches Engagement für die Wahrnehmung pädagogischer Aufgaben" (§ 5). Die Zeit von der Reformation bis zum „Vorabend" der Französischen Revolution wird als „Modellbildung" verstanden (§ 6), zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg geht es um „Verstaatlichung der Schule – Diversifizierung religiösen Lernens – Verwissenschaftlichung der Reflexion auf religiöse Erziehung" (§ 7), und ein „Streit der Paradigmen" ist kennzeichnend für die Zeit seit der Weimarer Reichsverfassung bis „zum Ausgang der Reformdekade (1965–1975)" (§ 8). Beschlossen wird der historische Teil mit einem Blick in die „Neuvermessung und Etablierung der Religionspädagogik" (§ 9). Weiterführend ist insgesamt der stete Blick – der sich Sch.s schon früher entwickelter komparativer Methodik verdankt – auf die Entwicklungen in Judentum und Islam. Alles in allem treten in problemgeschichtlicher Perspektive anschaulich Entwicklungen und Transformationen hervor, die die gegenwärtige Situation verständlich machen. Hier bewährt sich nicht nur das langjährige Engagement des Vf.s im Arbeitskreis für Historische Religionspädagogik[4], sondern es wird zudem deutlich, wie notwendig historische Tiefenschärfe für gegenwärtige Theoriebildung ist.

Das folgende Kap. widmet sich sodann systematischen Fragen und definiert Religionspädagogik „als Verbindung von empirischen, historischen und vergleichenden Einsichten mit Grundsätzen der christlichen Überlieferung zu einer Theorie der Kommunikation des Evangeliums im Medium von Lernprozessen, die sowohl die Bildungs(mit) verantwortung der Kirche als auch das professionelle Handeln von Lehrenden christlicher Religion und die Bildung einzelner Getaufter zu orientieren vermag" (172). Berufstheoretische Fragen, religions- und bildungstheoretische Perspektiven sowie die „‚Subjektwerdung fördern' als Maxime religionspädagogisch reflektierten Handelns" werden ebenso facettenreich dargestellt wie das Verhältnis von Religionspädagogik und Kirche – auf letztere bleibt Religionspädagogik wegen deren Pflege der „story" (253) in allen Dimensionen bezogen. Wissenschaftstheoretisch bestimmt Sch. daher die Religionspädagogik als theologische Disziplin (wobei Religionspädagogik und Praktische Theologie „disziplinäre Geschwister" seien, 177), in Auseinandersetzung mit anders gelagerten Zuordnungen etwa zur Pädagogik oder der Kultur- bzw. Religionswissenschaft. Betont wird die „Selbständigkeit und Bedeutung pädagogischer Reflexion für das Lehren und Lernen, aber zugleich [...] die Selbständigkeit und Relevanz der Theologie für die Reflexion dieser Lehr-Lern-Prozesse" (268).

In empirischer Perspektive (Kap. 3) wird Religionspädagogik in ein vielfältiges Feld gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, religionssoziologischer Beobachtungen, juristischer Grundlagen, entwicklungspsychologischer Einsichten und sozialisationstheoretischer Voraussetzungen sowohl lernorttheoretisch differenziert als auch medientheoretisch bewusst eingezeichnet, kurzum: das Bedingungsfeld tritt facettenreich hervor. Dass daraufhin in „vergleichender Perspektive" „religiöse Erziehung und ihre Theorie" im Judentum und im Islam ebenso dargestellt werden wie die anders gelagerten Entwicklungen in Frankreich und England, markiert eindrucksvoll die Veränderung und Weitung religionspädagogischer Theoriebildung. Gleiches gilt für die abschließend präsentierte, drei Lernorte unterscheidende „handlungsorientierende Perspektive" (Kap. 5). Religionspädagogik erscheint als Theorie der Familie, als Gemeindepädagogik und als schulische Religionspädagogik. Als einen Bestandteil handlungsorientierender Überlegungen präsentiert Sch. die Fachdidaktik: professionstheoretisch grundiert, die Inhaltsfrage anhand des Kompetenzdiskurses wahrnehmend, Leistungsbewertung, „Störungen" und Heterogenität skizzierend. Didaktisch wesentlich erscheinen hier eine „Didaktik von Sinnfragen", die Bibeldidaktik, Kirchengeschichtsdidaktik sowie ökumenische und ethische Fragen. Die liturgiedidaktischen Hinweise (§ 47) und die Anregungen für die „didaktische Erschließung nicht-christlicher Religionen" (§ 48) verdeutlichen ebenfalls eine erhebliche Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik, wozu auch die das Buch beschließende Thematisierung von „Religion im Schulleben" (Schulgottesdienst, -seelsorge, diakonische Aspekte) und die präsentierte „Religionspädagogik der Medien" beitragen.

Insgesamt wird dieses multiperspektivisch operierende, historisch, systematisch und empirisch fundierte Lehrbuch die Diskussion der kommenden Jahre wesentlich bestimmen, nicht zuletzt auch durch seinen Materialreichtum. Exemplarisch seien zwei Bereiche genannt, die künftig sicher zunehmend an religionspädagogischer Relevanz gewinnen werden: 1. Die Fortentwicklung komparativer oder interreligiöser Fragestellungen, übrigens auch in terminologischer Hinsicht.[5] 2. Konfessionslosigkeit wird vermutlich künftig als besondere Herausforderung religiöser Bildung weiter an Bedeutung gewinnen. Dies ist religionspädagogisch relevant, übrigens nicht nur für den Bereich Ostdeutschlands.[6]

Bernd Schröders Lehrbuch steht insgesamt paradigmatisch für konzeptionelle Entwicklungen in der Religionspädagogik der letzten Jahre, ebenso wie auch das sehr lesenswerte „**Religionspädagogische Kompendium**"[7], hg. von *Gottfried Adam*, *Rainer Lachmann* und *Martin Rothgangel*. In 26 Kap.n werden konstitutive Fragen der Religionspädagogik profund präsentiert und in einem weiten Zugriff anschaulich gemacht. Die katholische Religionsdidaktik partizipiert übrigens in gleicher Weise an den geschilderten Weitungs- und Differenzierungsprozessen, wie ein Blick in *Hans Mendls* „**Religionsdidaktik kompakt**"[8] gut veranschaulicht. Hier finden sich „postmoderne" sowie „rechtliche und historische" Rahmenbedingungen, entwicklungspsychologische und lebensweltliche Aspekte als „Rahmenbedingungen religionsdidaktischer Reflexion" kompakt präsentiert (Kap. 1). Konzeptionen und Ziele folgen (Kap. 2), als Inhaltsbereiche (Kap. 3) treten Bibel, Glaubenslehre, Gottesfrage, Kirchengeschichte, Ethik, Vorbilder, Interreligiöses Lernen und Glaubenspraxis (Gebet, Liturgie, Sakramente, Kirchenraum) in Erscheinung. Subjekt- und Symbolorientierung, ästhetisches Lernen sowie Mystagogie, Erinnerungsleitung, Konstruktivismus und Performanz sind die wesentlichen Prinzipien (Kap. 4). Nach konkreten Planungshinweisen (Kap. 5) wird diese Religionsdidaktik mit Hinweisen zu Schulpastoral, Gemeinde, Familie und Popularkultur beschlossen (Kap. 6).

Andere Lernorte (und auch -formen) wie etwa Familie, Kindertagesstätten oder Medien geraten also verstärkt in den Blick, ebenso sind auch Bemühungen in Richtung schulformspezifischer Zugänge zu beobachten.[9] Sichtbar wird, dass offensichtlich die Konfliktlinien zwischen dezidiert religionsdidaktischen und liturgischen bzw. prak-

[4] Die Forschungen im Bereich der historischen Religionspädagogik bedürften im Grunde eines eigenen Literaturberichts. Immerhin hat sich hier mittlerweile eine profunde Teildisziplin der Religionspädagogik etabliert, die gleichsam essentiell für das Fach erscheint. Einen Eindruck in die Vielfalt der Themen bietet: *Religiöse Bildung als Gegenstand historischer Forschung*, hg. v. Stefanie Pfister / Michael Wermke, Leipzig 2013 (RBD 2).

[5] Religionspädagogisch zu rezipieren wäre etwa die religionstheologische Kontroverse, ob interreligiöse oder komparative Fragestellungen zu präferieren seien. Vgl. exemplarisch Francis X. Clooney: *Comparative Theology*. Deep Learning Across Religious Borders, Malden 2010 und Paul Knitter: *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2010.

[6] Einen wichtigen religionspädagogischen Impuls bietet hierzu David Käbisch in seiner Marburger Habil.schrift. Vgl. David Käbisch: *Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit*. Eine fachdidaktische Grundlegung, masch. Ex. Marburg 2013.

[7] **Religionspädagogisches Kompendium**, hg. v. Gottfried Adam / Rainer Lachmann / Martin Rothgangel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 458 S., pb. € 29,99 ISBN: 978-3-525-70215-4.

[8] **Mendl**, Hans: **Religionsdidaktik kompakt**. Für Studium, Prüfung und Beruf. München: Kösel 2012. 272 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37012-2.

[9] Vgl. z. B. Michael Domsgen: *Familie und Religion*, Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig ^{2}2006 (APrTh 26); *Kinder brauchen Hoffnung*. Religion im Alltag des Kindergartens, hg. v. Christoph T. Scheilke / Friedrich Schweitzer, Münster ^{2}2005; Frank M. Lütze: *Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang*. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I, Leipzig 2011 (APrTh 47) oder *Religion in der Grundschule*. Ein Kompendium, hg. v. Christian Grethlein / Christhard Lück, Göttingen 2006. Einen soeben in Münster als Habil.schrift eingereichten, bemerkenswerten (begriffsgeschichtlich akzentuierten) Zugriff auf die Religionsdidaktik der gegenwärtig in Auflösung befindlichen Realschule bietet: Stefanie Pfister: *Religion an Realschulen*. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen, masch. Ex. Münster 2013. Vgl. ferner zum Zusammenhang von Religion, Bildung und Medien die Publikationen der Reihe *Populäre Kultur und Theologie* (POPKULT), hg. v. Andrea Bieler et al., Jena 2009ff sowie, im Erscheinen begriffen, Inge Kirsner: *Kirchenbilder und Menschenbildung*. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion, Leipzig (StRB 3).

tisch-theologischen Verfahrensweisen (mit guten Gründen) an Bedeutung verlieren. Anders formuliert: Eine nicht von Abgrenzungsbemühungen, sondern durch Komplementaritäten (re-)formulierte Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Praktischer Theologie, von religiöser Bildung und Liturgie bzw. Ritual, von Schule und Kirche/Religion greift gegenwärtige schulische und lebensweltliche Kontexte produktiv auf und befördert die multiperspektivische Erschließung religiöser Bildung im Horizont spätmodern-reflexiver Gesellschaftsformationen. Das zu konstatierende wachsende Interesse an der (religiösen) Gestaltung des Schullebens, d.h. an der liturgischen, poimenischen und diakonischen Dimension von Schule als einem „Haus des Lehrens und Lernens“[10], an der Besonderheit schulischer Gottesdienst- bzw. Feierkultur[11] oder – *bildungstheoretisch* fundiert – an der „Performanz religiöser Bildung“[12] sowie – praktisch-theologisch akzentuiert und *kompetenztheoretisch* formuliert – an einem Bildungsziel „Befähigung zum Christsein“[13] ist von daher als je unterschiedlich begründeter Ausdruck einer sachgemäßen Weitung und konzeptionellen Beförderung überkommener religionspädagogischer Reflexionsperspektiven angesichts aktueller Herausforderungen zu verstehen. Die Frage der Kompetenzorientierung im Religionsunterricht fordert dabei schulpädagogisch gesehen die Religionspädagogik in vielfältiger Weise konzeptionell heraus. M.E. liegt in der Ergänzung bisheriger lerntheoretischer Modelle um eine „Ertragsorientierung“ nicht nur eine religionsdidaktisch zu bearbeitende Problemanzeige. Vielmehr wird Religionspädagogik dadurch insgesamt auf den Zusammenhang von Religion und Lehr-Lernprozessen neu befragt, was vermutlich auch Diskussionsbedarf im Hinblick auf andere Lernorte evozieren wird. Einen guten Überblick über den Stand der Diskussion gibt der von *Clauß Peter Sajak* editierte Band „**Religionsunterricht kompetenzorientiert**“[14]. Neben einer ersten Bilanzierung der religionspädagogischen Diskussion zur Kompetenzorientierung werden religionsdidaktische Hinweise und unterrichtliche Beispiele dargestellt. Allerdings ist die unterschiedliche Diskussionslage in evangelischer und katholischer Perspektive zu beachten: Denn „hier ist festzustellen, dass in der evangelischen Religionspädagogik umfangreich geforscht und sachlich diskutiert wird, während im katholischen Bereich die Entwürfe und Vorschläge für eine Gestaltung des Religionsunterrichts, die sich an Fertigkeiten und Fähigkeiten der Schülerinnen und Schüler orientiert, mit heftiger Polemik und unangemessener Emotionalität kommentiert werden.“[15]

Im Zusammenhang mit der gegenwartskulturell gebotenen Differenzierung des Faches samt forcierter Multiperspektivität lässt sich insgesamt in systematischer Perspektive der Versuch konzeptioneller Klärung erblicken. Dabei können die Begründungsmuster bisweilen deutlich differieren, z.B. in der Frage des Rückgriffs auf „Religion“ oder – wie in Schröders Lehrbuch – der Bevorzugung der Formel „Kommunikation des Evangeliums“.[16] Als verbindendes Element kann jedoch die konzeptionelle Einsicht solch unterschiedlicher Perspektiven gelten, dass Religion in der Schule und an anderen Lernorten mehr ist als Unterricht, dass religiöse Praxis und unterrichtliche Reflexionsformen in einem theologisch und bildungstheoretisch zu verantwortenden Wechselverhältnis loziert werden müssen. Im Zuge der Profilierung der sog. „performativen Religionsdidaktik“ ist in diesem Zusammenhang der von *Bernhard Dressler, Thomas Klie* und *Martina Kumlehn* verfasste Band „**Unterrichtsdramaturgien**“[17] aufschlussreich. Performative Religionsdidaktik versteht sich als „theologisch reflektierte Erschließung von Religion“ auf Basis der „Unterscheidung von Glaube, Religion und Theologie“ (15). Konzeptionell weiterführend ist hier insgesamt, dass die „religionspädagogisch neu akzentuierte Entdeckung des Wechselbezuges zwischen religiöser Rede (im Sinne umfassender, nicht nur verbal-sprachlicher, sondern leib-räumlicher Kommunikationsmuster in der *Partizipantenperspektive*) und dem ‚Reden über‘ Religion (im Modus der reflexiven *Beobachterperspektive*) zugleich die Möglichkeit einer neu akzentuierten Zuordnung der Religionspädagogik zur Theologie insgesamt [eröffnet]“ (17). Theologie wird – im Rückgriff auf Michael Meyer-Blanck – als Theorie definiert, die die „Theorie der Rede über Religion und die Theorie der religiösen Rede voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen weiß“ (ebd.). Ungeachtet der durchaus kontrovers zu diskutierenden religionstheoretischen Fundierung scheint mir die Unterscheidung von Glaube (als „individuelles Gottvertrauen“), Religion (als „kulturelle Praxis, durch die der Glaube überindividuell kommunikabel wird“) und Theologie (als der „wissenschaftlichen Reflexion der Religionspraxis“) einen Standard religionspädagogischer Theoriebildung zu markieren (ebd.). Dass es religionspädagogisch darum geht, „religiöses Lernen als Erschließung von Religion als einer kulturellen Praxis zu verstehen“ (17f), und eben nicht um die bloße Vermittlung von theologischem Expertenwissen, dass es also immer um „Darstellung und Mitteilung“[18] zugleich geht, zeichnet diesen konzeptionellen Beitrag in besonderer Weise aus. „Performanz und Partizipation“ sind nur unter den Bedingungen der Differenz von Religion gegenüber anderen „Perspektiven der Welterschließung“ zu fassen, nicht etwa als „Zustimmungsbereitschaft zu den Sätzen des christlichen Glaubensbekenntnisses“ (25f). Religionssoziologisch kundig wird „Authentizität“ als wesentlicher Modus religiöser Kommunikation rekonstruiert, ein notwendiger „Perspektivenwechsel in der Weltdeutung“ religionsdidaktisch fruchtbar gemacht (29f) und der „experimentelle Umgang mit religiösen Kommunikationsformen“ (34f) betont: „Unterricht – und das gilt für alle Fächer – ist in altersangemessener Dosierung immer im Wechsel von Weltbeobachtung (die immer eine bestimmte kulturelle Teilnahmeperspektive voraussetzt) und Beobachtung der Weltbeobachtung zu gestalten.“ (34) Folgerichtig rücken zum Abschluss der Einführung „Gebet und Erzählung“ als (religiöse und kulturelle) Praxen in den Fokus. Auch wenn über die Frage des „Experimentellen“ oder die Bedeutung des Begriffs „Performanz“ für religiöse Kommunikation künftig weiter diskutiert werden wird, so zeigt sich religionspädagogisch hier insgesamt ein profunder, bildungstheoretisch verantworteter Beitrag zu einer zeitgemäßen Religionspädagogik, der die Diastase zwischen Reflexivität und Partizipation theologisch überwindet und damit – das sei ausdrücklich betont – lebensweltlich wie schulpädagogisch anschlussfähig erscheint. Die präsentierten „Unterrichtsdramaturgien“ (43–282) belegen dies eindrücklich, samt der Herausforderung, die darin für Unterrichtende liegt. Wenn nun derlei performanzorientierte konzeptionelle Vorschläge (wie übrigens auch die Anregungen *Christian Grethleins* zu einem Bildungsziel „Befähigung zum Christsein“[19]) im

[10] Vgl. Bernd Schröder: *Religion im Schulleben.* Christliche Präsenz nicht allein im Religionsunterricht, Neukirchen-Vlyun 2006. Vgl. in diesem Zusammenhang ebenso die Studie von Christoph Gramzow: *Diakonie in der Schule.* Theoretische Einordnung und praktische Konsequenzen auf der Grundlage einer Evaluationsstudie, Leipzig 2010 (APrTh 42).

[11] Für den Bereich der Einschulungsgottesdienste ist grundlegend meine eigene, sich dezidiert als Beitrag zur Religionspädagogik verstehende, diskurstheoretische und empirische Rekonstruktion der Feierpraxis im Kontext der Einschulung: Marcell Saß: *Schulanfang und Gottesdient.* Religionspädagogische Studien zur Feierpraxis im Kontext der Einschulung, Leipzig 2012 (APrTh 45). Breiter angelegt – zwar außerordentlich facettenreich, zugleich jedoch mit dem Ergebnis einer noch ausstehenden und bisher zu wenig eingelösten konzeptionellen sowie terminologischen Klärung – greift eine in Neuendettelsau entstandene Habil.schrift auf den „Schulgottesdienst“ zu: Eva Pfaff: *Der Schulgottesdienst als Partizipationsgeschehen.* Überlegungen zur leiblich-sinnlichen Wahrnehmung im Schulgottesdienst, Leipzig 2012.

[12] Vgl. dazu ausführlich unten, bes. Anm. 17.

[13] So Christian Grethlein: *Fachdidaktik Religion,* Göttingen 2005, 190–195.

[14] **Religionsunterricht kompetenzorientiert.** Beiträge aus fachdidaktischer Forschung, hg. v. Clauß Peter Sajak. – Paderborn: Schöningh 2012. 221 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77626–6.

[15] Sajak, Clauß Peter: *Zur Einführung*: Religionsunterricht kompetenzorientiert unterrichten, in: Ders., Religionsunterricht kompetenzorientiert (Anm. 14), 9.

[16] Paradigmatisch seien gegenübergestellt: *Schauplatz Religion,* hg. v. Silke Leonhard / Thomas Klie, Leipzig 2003 sowie Christian Grethlein: *Praktische Theologie,* Berlin / New York 2012, bes. 357ff (§ 17: Schule als Lebensraum für Heranwachsende). Vgl. zudem Bernd Schröder, Religionspädagogik (Anm. 2), 172.

[17] **Dressler**, Bernhard / **Klie**, Thomas / **Kumlehn**, Martina: **Unterrichtsdramaturgien**. Fallstudien zur Performanz religiöser Bildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 320 S., pb. € 32,90 ISBN: 978–3–17–022337–0.

[18] In der performativen Religionsdidaktik zeigt sich damit eine wesentlich von Schleiermacher beeinflusste „religions- und kulturhermeneutische“ Akzentuierung, die darüber hinaus vielfältig um bildungstheoretische Klärungen bemüht ist.

[19] *Grethlein* kommt, wenn auch von deutlich anderes gelagerten Grundlagen her, zu einer Kriteriologie, die Beten und Gesegnet-Werden ins Zentrum stellt. Beide stellen eine schülerorientierte, empirisch zu beschreibende Dimension gegenwärtiger religiöser Kommunikationspraxis dar und bedürfen über deren kognitive Reflexion hinaus der religionspädagogischen Aufmerksamkeit als für religiöse Bildung wesentliche Praxisformationen. Vgl. Christian Grethlein: „‚Religiöse Kompetenzen‘ oder ‚Befähigung zum Christsein‘ als Bildungsziel des Religionsunterrichts?“, in: ZPT 1/2007, 64–76.

gegenwärtigen Diskurs vorschnell der „Klerikalisierung" des Religionsunterrichts verdächtigt werden[20], zeigt sich darin dreierlei: erstens ein offensichtlich von dem (vermeintlich) ideologiekritischen religionspädagogischen Diskurs des letzten Drittels des vergangenen Jahrhunderts geprägtes Missverständnis der vorgelegten empirisch achtsamen, bildungstheoretisch (Dressler) oder kommunikationstheoretisch (Grethlein) akzentuierten Beiträge. Zweitens wird deutlich, dass ungeachtet der vor dem Hintergrund der schulischen Veränderungen und lebensweltlichen Transformationsprozesse gebotenen Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik letztlich obsolete Gegensätze erneut betont werden. Und schließlich, darauf macht die Lektüre des historischen Teils von Bernd Schröders Religionspädagogik aufmerksam[21], zeigt die (polemische) Parallelisierung der genannten Konzepte mit den Vorschlägen der sog. Evangelischen Unterweisung[22] eine historisch-religionspädagogisch gesehen beachtliche Eindimensionalität im Umgang mit solchen problemgeschichtlich zu rekonstruierenden Phänomenen.

Am Beispiel evangelischer Schulen kann die soeben skizzierte, notwendige Vielfalt und Weitung religionspädagogischer Perspektiven nun in dem von *Martina Kumlehn* und *Thomas Klie* hg. Band „**Protestantische Schulkulturen**"[23] gut abgelesen werden. In fachdidaktischer Perspektive sowie bildungstheoretisch fundiert skizziert *Bernhard Dressler* den Religionsunterricht profund als „Entfaltung der bildenden Kraft der Religion im Resonanzraum schulischer Lebensformen".[24] Die Vielfalt der Beiträge namhafter Autorinnen und Autoren ist beachtlich: Ideengeschichtlich wird evangelische Schulgeschichte reformationshistorisch und mit Bezug auf die Geschichte der Reformpädagogik rekonstruiert, Selbstwerdung und Identität werden ebenso reflektiert wie „Bildungsverständnis und Personalität". Hinzu kommen kulturtheoretische Überlegungen, Anmerkungen zum Verhältnis von „Evangelium und Schulgemeinde", „Schulseelsorge", „Ästhetik und Spiritualität", „Rhythmen und Räumen". Die Feierpraxis an Schulen ist dabei genauso im Blick wie die diakonische Dimension und nicht zuletzt die Frage der Leitung, kurzum: Die konzeptionell gebotene Weitung von Religionspädagogik tritt hier paradigmatisch hervor.

Beschlossen werden soll dieser Abschnitt nun mit einem kurzen Blick in drei kleinere Arbeitsbücher, die aber ebenfalls, wenngleich jeweils anders akzentuiert, die skizzierten Entwicklungen widerspiegeln. Der Gießener Religionspädagoge *Frank Thomas Brinkmann* hat ein Arbeitsbuch „**Religionspädagogik**"[25] vorgelegt, das – geprägt von einem Bemühen um eine leichte, unterhaltsame Sprachgestalt – ein „Baukasten-Lernsystem" bietet. Historische, systematische, terminologische, empirische und didaktische Aspekte werden aufgeführt, wie etwa der Abgleich „religionspädagogischer Vorkenntnisse" (Bausatz I), „religionspädagogische Ortskunde" (Bausatz V), „religionspädagogisch Menschen verstehen" (Bausatz VI) und der Ausblick auf kommende Herausforderungen. Insgesamt wird nicht angestrebt, „die Religionspädagogik" (9) darzustellen, sondern ein flexibles Arbeitsbuch vorzulegen, das (v. a. Studierenden) bei der Findung eines eigenen Standpunktes dienlich sein könne. Demgegenüber tritt die Absicht zurück, einen systematisch ausgeführten Beitrag zur Theoriebildung zu formulieren. Durchweg spürbar ist B.s Interesse am Zusammenhang von Religion und populärer Kultur.

Auch *Uta Pohl-Patalong* hat eine kleine, praxisorientierte „**Religionspädagogik**"[26] vorgelegt. Zunächst werden die gegenwärtig zu beobachtenden vielfältigen (religionspädagogischen) Ansätze der „Kinder- und Jugendtheologie", der Bibeldidaktik, des Bibliologs sowie „Godly Play", performative Religionsdidaktik, Kirchenpädagogik, genderbewusste Religionspädagogik, interreligiöses und diakonisches Lernen knapp referiert (19–160). Quasi als Kontrast zu diesem ersten Überblick gegenwärtiger Diskurse stellt P.-P. in einem nächsten Schritt verschiedene Konzeptionen der Religionspädagogik im 20. Jh. vor. Der interessierte Leser gewinnt so einen ersten, knappen Überblick samt der Frage der Relevanz solcher Konzeptionen. Die Gegenüberstellung von „aktuellen Ansätzen" und „Konzeptionen" ermutigt, künftig noch dezidierter die Frage des Verhältnisses von historisch beschreibbaren Theoriebeiträgen und gegenwärtigen Herausforderungen multiperspektivisch in den Blick zu nehmen. Mit diesem überblicksartig angelegten Durchgang können Studierende vermutlich eine erste Problemanzeige gewinnen und von dort aus vertiefend weiter fragen.

Schließlich sei das von *Thomas Heller, David Käbisch* und *Michael Wermke* hg. „**Repetitorium Religionspädagogik**"[27] erwähnt. Der erste Teil des zur Prüfungsvorbereitung für das erste und zweite Staats- bzw. kirchliche Examen gedachten Buches widmet sich der „Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung" in historischer, theologischer, soziologischer, psychologischer, juristischer und erziehungswissenschaftlicher Perspektive (2–91). Der zweite Teil greift religionsdidaktische Fragen und die „Praxis religiöser Bildung" auf (kerygmatisch, bibelhermeneutisch, problemorientiert, symbol- und zeichendidaktisch, performativ, kulturhermeneutisch, ökumenisch und interreligiös) (94–192). In jedem Abschnitt wird zunächst Basiswissen in Form von Fragen samt anschließenden „Lösungsvorschlägen" geboten, z. B.: „Erklären Sie den Begriff Säkularisierung." (32) Die Leserinnen und Leser finden dann eine differenzierte, knappe Antwort und weiterführende Literatur. Der zweite Abschnitt konzentriert sich jeweils auf mögliche Spezialgebiete, etwa: „Die Beurteilung des religiösen Synkretismus und das Verhältnis zwischen Jugend, Religion und Gesellschaft bei Friedrich Schweitzer" (39). „Der dritte Abschnitt enthält eine Aufgabe, zu deren Lösung eine bereits ausgereifte theologisch-religionspädagogische Urteilskompetenz nötig ist, und stellt eine mögliche Antwortskizze zur Verfügung" (VIII); hier geht es also um „Systematisierung und Vernetzung" (VIII). Im vierten Abschnitt werden schließlich Quellen und Sekundärliteratur präsentiert. Insgesamt bildet das Repetitorium die vielfältigen Forschungszugänge der Religionspädagogik nachvollziehbar und verständlich ab und regt zu eigenständigen Erschließungsversuchen und Problemlösungen an. Es dürfte interessant sein, zu erfahren, wie Studierende die Arbeit mit diesem Repetitorium erleben.

II. Kinder- und Jugendtheologie

Im religionspädagogischen Diskurs der vergangenen Jahre hat sich in besonderer Weise die sog. Kindertheologie als ein „neues Paradigma"[28] der Religionspädagogik etabliert und wird in zahlreichen Publikationen und Qualifikationsschriften mit Nachdruck vertreten, insbes. in den seit 2002 jährlich erscheinenden Jahrbüchern für Kindertheologie. Immerhin gibt die Kindertheologie derzeit durchaus Anlass zu kontroversen Diskussionen, v. a. hinsichtlich des zugrunde gelegten Theologiebegriffs, aber auch in der Frage der sozialwissenschaftlichen Validität des präsentierten Materials. Die Vielfalt des in den Jahrbüchern für Kindertheologie vorgestellten Materials ist beachtlich; nahezu sämtliche vorstellbare Themen der Religionsdidaktik des Elementarbereiches scheinen zur Darstellung zu kommen bzw. Thema „theologischer Gespräche" zu werden. Das 2011 erschienene, von *Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz* und *Martin Schreiner* in Verbindung mit *Friedhelm Kraft* und *Elisabeth E. Schwarz* hg. 10. Jahrbuch trägt den Titel „**Gott gehört so ein bisschen**

[20] Die kontroversen Debatten sind gut greifbar über: Godwin Lämmermann: „Reli auf der Show-Bühne. Eine polemische Kritik der sich ‚performativ' nennenden ‚Religionsdidaktik'", in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 7/2008 (Heft 2), 107–123. Ders.: „Was soll im Religionsunterricht gelernt werden? Unzeitgemäßes über Pisa, Bologna, Standards und Kompetenzen", in: JRP 27/2011, 135–144. Christian Grethlein: „Befähigung zum Christsein. Eine Kontroverse mit Godwin Lämmermann", in: JRP 27/2011, 125–134. Jürgen Heumann: „Religionsunterricht darf kein Gebetsunterricht sein! Anmerkungen zum Problem einer Gebetspraxis im evangelischen und islamischen Religionsunterricht", in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 8/2009 (Heft 2), 75–85. Christian Grethlein: „Schülerorientierung, nicht ideologische Distanznahme! Eine Antwort an Jürgen Heumann", in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 9/2010 (Heft 1), 240–248.

[21] Vgl. Bernd Schröder, *Religionspädagogik* (Anm. 2), 139–141.

[22] So *Lämmermann*, a.a.O., 109.

[23] **Protestantische Schulkulturen**. Profilbildung an evangelischen Schulen, hg. v. Martina Kumlehn / Thomas Klie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 442 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–021543–6.

[24] Dressler, Bernhard: „Religionsunterricht an Evangelischen Schulen", in: Kumlehn / Klie, *Protestantische Schulkulturen* (Anm. 20), 285.

[25] **Brinkmann**, Frank Thomas: **Religionspädagogik**. Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 296 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–17–022214–4.

[26] **Pohl-Patalong**, Uta: **Religionspädagogik**. Ansätze für die Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 187 S. (ELEMENTAR. Arbeitsfelder im Pfarramt), pb. € 17,99 ISBN: 978–3–525–62011–3.

[27] **Repetitorium Religionspädagogik.** Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat, hg. v. Thomas Heller / David Käbisch / Michael Wermke. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 229 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–8252–3670–0.

[28] Anton A. Bucher: „Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?", in: „*Mittendrin ist Gott*". Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod, hg. v. Anton A. Bucher / Gerhard Büttner / Petra Freudenberger-Lötz / Martin Schreiner, Stuttgart 2002 (Jahrbuch für Kindertheologie, 1).

zur Familie“[29] und geht dem semantischen Feld von „Glück“ und „Heil“ nach, und zwar anhand „theoretischer Grundlagen und empirischer Einblicke“ (I.) sowie mit „pädagogischen Anregungen“ (II.). „Kindertheologie“ im Kontext der Frage von Glück und Heil wird, nach einem Blick auf US-amerikanische Zusammenhänge sowie nach Norwegen, in verschiedenen Dimensionen präsentiert, mit dem Ziel, nun auch kindertheologisch „Glück zur Sprache zu bringen“ und damit theologisch „Glück zu rehabilitieren“ (46f). *Anton A. Bucher* formuliert als Anspruch an theologische Gespräche mit Kindern zum Thema Glück: „Aber noch entscheidender als die inhaltliche Thematisierung von Glück scheint, mit Kindern so zu philosophieren und zu theologisieren, dass ihre Augen zu leuchten beginnen. Und dies ereignet sich wahrscheinlicher, wenn Kinder voll und ganz wertgeschätzt, ermuntert und gelobt werden.“ (47) Die pädagogischen Anregungen (153–230) bewegen sich sodann in einem weiten Praxisfeld: Viertklässler beschäftigen sich mit Petrus zur Frage, ob „Jesus glücklich“ mache; tschechische Kinder sprechen über Glück; bibliologisch entdecken Jugendliche Glück und Heil, Eric Emmanuel Schmitts Roman „Oscar und die Dame in Rosa“ firmiert als Beispiel für ein Theologisieren mit Literatur ebenso wie das Bilderbuch „Eulenglück“ oder die Trickfilmserie „Herr Rossi sucht das Glück“.

Insgesamt – das zeigt dieser knappe Durchgang – geht es in der Kindertheologie um Folgendes: Subjektorientiert werden religiöse Lebensdeutungen von Kindern und deren Reflexion durch Kinder erforscht. Kindertheologie bezeichnet programmatisch kindertheologische Forschung, aber eben auch – und darin soll sie sich als ein neues didaktisches Leitbild erweisen – einen Reflexionsbegriff zu einem sich in Gesprächen vollziehenden Theologisieren von Kindern selbst. Kinder formulieren also selbst Theologie – so die Annahme.[30] Anders gesagt: es geht darum, die Eigenständigkeit kindlicher Denkleistungen zu würdigen und deren Theologizität, auch wenn sie sich von wissenschaftlicher Theologie unterscheidet, als ebenso wertvoll und nicht vorschnell korrigierend als zu weiteren Reflexionen anregend anzuerkennen, quasi in einem wechselseitigen Lernprozess zwischen Kindern und Erwachsenen. Mittlerweile scheint die von *Friedrich Schweitzer* in die Diskussion eingeführte Unterscheidung einer Theologie von Kindern als Akteuren theologischer Reflexion, einer Theologie mit Kindern im Sinne einer partnerschaftlichen religionspädagogischen Praxis und einer Theologie für Kinder als Adressaten von Lehr-Lern-Prozessen als Konsens zu gelten.[31] Dabei favorisieren die Protagonisten der Kindertheologie „qualitativ-empirische“ Zugänge. Auch das von *Christina Kalloch* und *Martin Schreiner* hg. 11. Jahrbuch für Kindertheologie „**Gott hat das in Auftrag gegeben**“[32] bewegt sich ganz auf dieser Linie, indem Schöpfung und Weltentstehung in den Fokus des Nachdenkens gerückt werden. Programmatisch, quasi als Replik auf Anfragen hinsichtlich des Theologiebegriffs, eröffnet *Gerhard Büttner* das Jahrbuch mit Hinweisen zum Verhältnis von Kindertheologie und Theologie (11–21). Kindertheologie erscheint als „Marke“, als „Label“ (11), als ein „Programm“ (11f) und als „Praktik“ (12). „Ein Bezug der ‚Kindertheologie‘ auf Theologie ist naheliegend, wenngleich etwa der metaphorische Gebrauch in Begriffen wie ‚Unternehmensphilosophie‘ in Beziehung zur ‚Philosophie‘ deutlich macht, dass dies auch nicht zwingend ist. Folgt man den Unterscheidungen der Systemtheorie, dann ist Kindertheologie ein Kommunikationsmodus im Erziehungssystem, ‚Theologie‘ gehört als Modus zum Wissenschaftssystem.“ (12f) Hingewiesen wird hier, wie auch schon in anderen Zusammenhängen, auf die „irritierenden Momente“ der Kindertheologie (13). Vier „Verständnisse von Theologie“ werden daraufhin vorgestellt: 1. Rainer Anselms im Anschluss an König und Schleiermacher gewonnene Vorstellung von Theologie als „*theologia acroamatica*, die im Hinblick auf Kirchenleitung die biblische Überlieferung theologisch reflektiert. Praktische Theologie und Religionspädagogik haben dem gegenüber eine dienende Funktion als *theologia catechetica*. Hier verortet Anselm auch die Kindertheologie.“ (ebd.) Anders dann (2.) Martin Rothgangel, der die „Funktion“ von Theologie in der „Vermittlung des Evangeliums“ sehe. (ebd.) 3. Wilfried Härles Hinweis auf „Laientheologie“, „an der im Prinzip jedermann teilnehmen kann“, wird angeführt (ebd.). 4. „Eine weitere Perspektive stellt der Begriff der ‚gelebten Religion‘ in den Vordergrund. Es geht um die vielfachen Praxen gelebter Frömmigkeit, die für christliche Existenz bestimmend sind. Dieser gelebten Religion korrespondiert dann eine gelehrte Religion als Reflexionsmodus. Letzteres ist dann identisch mit Theologie.“ (14) Es ist zu begrüßen, dass, angeregt durch kritische Fragen, zusätzliche Klärungen des Theologiebegriffs angestrebt werden. Dass die Vertreterinnen und Vertreter der Kindertheologie mit Rothgangels und Härles Modellen „sympathisieren“, ist offenkundig (ebd.). Auch der Hinweis darauf, dass die Grenzen zwischen „gelebter (erlebter) Religion“ und „reflektierter (gelehrter) Religion“ durchaus fließend seien, ist sicher zutreffend. (15) Betont wird „im Sinne des Konstruktivismus“, dass die „Konstruktionen der Theologen und die der Kinder beides Mal Konstruktionen“ sind (ebd.). Interessant ist an dieser Stelle, dass die Problematisierung der Verwendung des Theologiebegriffs von manchen Religionspädagogen[33] in unterrichtlichen Kontexten nun in den Horizont der Wahrheitsfrage gerückt und „Macht“ als zentrales Movens dafür identifiziert wird, „die Konstruktionen der Theologie ‚über‘ die der Kinder zu stellen“, sodass Kindertheologie „an dieser Stelle eine Infragestellung stillschweigend gesetzter Hierarchien“ impliziere (ebd.). Die kurzen Andeutungen zeigen: Kindertheologische Forschungen sind um die terminologische Klärung theologischer und religionspädagogischer Grundsatzfragen sichtlich bemüht. Komplementär zu diesem Bemühen und Indiz dafür, die „Kindertheologie“ möglichst breit, d.h. sowohl theologisch als auch pädagogisch zu konturieren, ist der 2011 erschienene, von *Friedhelm Kraft, Petra Freudenberger-Lötz* und *Elisabeth E. Schwarz* hg. Sonderband „**Jesus würde sagen: Nicht schlecht**“[34], der sich dezidiert dem Zusammenhang von Kindertheologie und Kompetenzorientierung widmet.

Der Tübinger Religionspädagoge *Friedrich Schweitzer*, mittlerweile einer der Protagonisten des kindertheologischen Diskurses, hat sich darum bemüht, „**Kindertheologie und Elementarisierung**“[35] einander so zuzuordnen, dass Letztere eine notwendige Weiterführung der Kindertheologie darstellt und vice versa. „Elementarisierung braucht Kindertheologie – Kindertheologie braucht Elementarisierung“ (28ff). Offenkundig werden die Spannungen im Umgang mit dem Theologiebegriff hier dergestalt aufgenommen, dass Kindertheologie gleichsam als Erfahrungshorizont einer „subjektorientierten Religionsdidaktik“ (87) firmiert, Kindertheologie somit im „Recht des Kindes auf Religion und religiöse Bildung“ (90) lokalisiert wird, während der Elementarisierungsansatz sozusagen durch eine „Theologie der Kindheit“ (83f) deutlicher in den Horizont der (wissenschaftlichen) Perspektive der Unterrichtenden gerückt wird. Wie spannungsreich diese Verhältnisbestimmung sein kann, lässt sich gut an den „exemplarische[n] thematische[n] Entfaltungen“ ablesen (116–79).

Summa summarum ist zu den Entwicklungen in Bereich der Kindertheologie zu sagen: Ein beständiger konzeptioneller Klärungsprozess ist unübersehbar. Und ganz allgemein ist die Kindertheologie von ihren Grundanliegen des Perspektivwechsels, der Subjektorientierung, der (postulierten) Überwindung asymmetrischer Kommunikationsstrukturen am Lernort Schule und der Würdigung sowie Wahrnehmung des anregenden Eigenwertes (reflexiver) religiöser Kommunikation von Kindern sympathisch. Immerhin erscheinen diese Anliegen als in gut (reform-)pädagogischer Tradition stehend, nicht erst seit J.-J. Rousseau. Außerdem kann mit der sog. „Kindersegnung“ im Markusevangelium auf eine biblische Erzähltradition zurückgegriffen werden und Kindheit als „Lebensphase“ scheint einigermaßen präzise eingrenzbar zu sein. Indes: Es bleiben offene Fragen. Worin besteht letztlich das Movens und auch der Erkenntnisgewinn,

[29] **„Gott gehört so ein bisschen zur Familie“**. Mit Kindern über Glück und Heil nachdenken, hg. v. Anton A. Bucher / Gerhard Büttner / Petra Freudenberger-Lötz / Martin Schreiner. – Stuttgart: Calwer 2011. 238 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, 10), pb. € 26,00 ISBN: 978–3–7668–4193–3.

[30] Vgl. zum Folgenden Marcell Saß: „‚Maria war die Frau von Jesus‘? Chancen und Grenzen kindertheologischer Zugänge“, in: a.a.O., 133–152.

[31] Friedrich Schweitzer, „Was ist und wozu Kindertheologie?“, in: *„Im Himmelreich ist keiner sauer“*. Kinder als Exegeten, Stuttgart 2003 (Jahrbuch für Kindertheologie, 2), 9–19.

[32] **„Gott hat das in Auftrag gegeben“**. Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken, hg. v. Christina Kalloch / Martin Schreiner. – Stuttgart: Calwer 2012. 220 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, 11), pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7668–4222–0.

[33] Z. B. Bernhard Dressler: „Religionspädagogik als Modus Praktischer Theologie. Mit einem kritischen Blick in den Diskurs zur ‚Kindertheologie‘“, in: ZPT 63/2011, 149–162.

[34] **„Jesus würde sagen: Nicht schlecht!“** Kindertheologie und Kompetenzorientierung, hg. v. Friedhelm Kraft / Petra Freudenberger-Lötz / Elisabeth E. Schwarz. – Stuttgart: Calwer 2011. 199 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, Sonderband), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7668–4182–7.

[35] **Schweitzer**, Friedrich: **Kindertheologie und Elementarisierung**. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann. – Güterloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 240 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08132–8.

wenn für ein Fach, das (vermutlich mit gutem Grund) Evangelische oder Katholische Religion heißt, nun vehement ein kindertheologisches Paradigma vertreten wird? Mir scheint, dass die Unterscheidung von Glaube, Theologie und Religion hier im Modus der Subjektorientierung ihre religionsdidaktische Bedeutung verliert. Der Hinweis auf eine „Laientheologie" ist zwar begrüßenswert, doch religiöse Kommunikation, auch wenn sie sich reflexiv zeigt, muss noch nicht als Theologie gelten, gerade wenn – das zeigt die Durchsicht des vielfältigen Materials – die Annahme, hier handele es sich um Theologie, letztlich auch in der positionellen Interpretation der Forscherinnen und Forscher begründet liegt. Die Beobachtung, dass milieuspezifische Aspekte zur Kontextualisierung der empirischen Befunde nur zurückhaltend Berücksichtigung finden und bisweilen wenig bis gar nichts über die familialen Zusammenhänge der Kinder zu erfahren ist, markiert deshalb nicht nur ein sozialwissenschaftliches Manko kindertheologischer Forschungen, sondern zugleich eine religionsdidaktische Problemanzeige. Sind nämlich Unterscheidungsmöglichkeiten und Distanzierungsspielräume ein ebenso notwendiger Bestandteil religiöser Bildung, so muss zumindest der potentielle Affirmationsverdacht von Kindertheologie jeweils neu kritisch reflektiert werden – eine für Lehrkräfte vermutlich herausfordernde Aufgabe. Anders formuliert: Wie lassen sich bildungstheoretisch gesehen Lehr-Lern-Prozesse mit konfessionslosen oder nicht-christlichen Kindern, denen theologische Kategorien unter Umständen gar nicht als hilfreich erscheinen, kindertheologisch arrangieren? Die Einordnung von Kindertheologie in den Horizont von (christlicher) Glaubensreflexion ist von daher nicht nur terminologisch durch den Glaubensbegriff, sondern auch religionspädagogisch am Lernort Schule zumindest spannungsvoll. Eben dieser Lernort ist ja konstitutiv durch asymmetrische Kommunikationsstrukturen geprägt. Deren kritische Infragestellung ist ein zu begrüßendes, gleichsam in einer kontrakulturellen Funktion religiöser Bildung liegendes Unterfangen. Allerdings ist auch zu bedenken, dass in Lehr-Lern-Prozessen der jeweilige Erfahrungsvorsprung der Unterrichtenden und die damit verbundene Asymmetrie in der Kommunikation unhintergehbar bleiben. Schließlich wäre zu fragen, ob die Fokussierung auf gesprächsdominierte Verfahrensweisen (nicht nur) angesichts der Debatte um Heterogenität und Inklusion nicht einen gewissen problematischen Methodenmonismus anzeigt. Dies wird – soweit ich sehe – von den Vertreterinnen und Vertretern der Kindertheologie mittlerweile auch als Problemanzeige produktiv bearbeitet.

Religionspädagogisch deutlich problematischer als die kindertheologischen Beiträge stellt sich nun eine Entwicklung dar, die – in Fortführung dieser Anregungen – eine Theologie von Jugendlichen zu etablieren sucht. „**Brauchen Jugendliche Theologie?**"[36] fragten etwa *Thomas Schlag* und *Friedrich Schweitzer* 2011. Die Antwort lautet: Ja! Denn das Verhältnis von Jugend und Kirche erscheint als derart gestört, dass eine neue, gemeinsame „Verständigungsebene" hergestellt werden müsse (13). Jugendtheologie als Bestandteil der Religionspädagogik hat dann die Aufgabe, „einerseits die eigene Tiefenschärfe im Blick auf unterschiedliche Lebenswelten zu steigern und andererseits für die Akteure in der kirchlichen und schulischen Praxis Möglichkeiten der theologisch sachgemäßen Annäherung an die Lebenswelten Jugendlicher zu eröffnen" (17). Zu unterscheiden sei – ungeachtet der Strukturanalogie im Bereich der Subjektorientierung – die Jugendtheologie von der Kindertheologie (besonders wegen der entwicklungspsychologisch beschreibbaren Differenz), aber auch von einer „Jugendreligion bzw. -religiosität" (31). „Beziehen sich also Jugend*religion* oder auch Jugend*religiosität* auf diejenigen Glaubensweisen und Orientierungen, Gesellungsformen und Handlungsweisen, Gefühle und Erfahrungen, die von Jugendlichen als besonders bedeutsam erlebt werden, so zielt der Begriff Jugend*theologie* von vornherein auf die Reflexion von Religion und religiösen Vorstellungen" (44) und damit auf die Frage, „welche Kompetenzen oder Fähigkeiten Jugendliche erwerben können oder erwerben sollen" (36). Als wesentlichen Bezugspunkt nennen die Autoren *Carsten Gennerichs* „**Empirische Dogmatik des Jugendalters**"[37], die empirisch gegründet explizite und implizite theologische Orientierungen Jugendlicher aufzudecken sucht.[38] Es werden daher „implizite und explizite Jugendtheologie" unterschieden (38). Deutlich tritt die Spannung der schon bei der Kindertheologie begegnenden Zuordnung von Theologie und „Glaube" zu Tage, wenn betont wird: „Ohne Glaubensüberzeugung lässt sich theologisch kaum sachgemäß reden und reflektieren." (48) Aufgelöst wird diese Spannung nun durch den Hinweis darauf, dass „der Bezug auf Kinder und Jugendliche als Theologen immer auch in einem metaphorischen Sinne verstanden werden muss" (49) – wissenschaftstheoretisch ein zumindest irritierender Hinweis. Jugendtheologie äußert sich also als „implizite Theologie", die nur aus theologischer Außenperspektive als Theologie identifiziert wird, als „persönliche Theologie" und als „explizite Theologie", als „theologische Deutung expliziter Theologie mit Hilfe der theologischen Dogmatik" und – schließlich – als „ausdrückliche" „theologische Argumentation" Jugendlicher (59f). Analog zur Kindertheologie wird die Jugendtheologie als Theologie der Jugendlichen, mit Jugendlichen und für Jugendliche entfaltet (60).

Auch der jugendtheologische Diskurs weitet sich gegenwärtig aus. *Petra Freudenberger-Lötz*, *Friedhelm Kraft* und *Thomas Schlag* haben 2013 das erste „**Jahrbuch für Jugendtheologie**"[39] vorgelegt, das neben religionspädagogischen Anregungen aus der Praxis Klärungsversuche zur „Theologie" der „Jugendtheologie" (*Thomas Schlag*), zu einer „didaktischen Dogmatik" (*Michael Meyer-Blanck*) und zum „Theologisieren mit Jugendlichen als religionsdidaktisches Programm" (*Veit-Jakobus Dieterich*) bietet. Insbes. *Dieterich* nimmt dabei Bezug auf seine eigene Entfaltung des Programms „**Theologisieren mit Jugendlichen**"[40] aus dem Jahr 2012, in der er dem Begriff des „Theologisierens" den Vorzug gibt – ein Hinweis auf die sowohl in Kinder- als auch Jugendtheologie begegnende problematische Verwendung des Theologiebegriffs. Einen guten Einblick in die Expansion jugendtheologischer Forschung erhält man übrigens mit Hilfe der Publikation „**Theologische Gespräche mit Jugendlichen**"[41] der schon in kindertheologische Forschung maßgeblich involvierten Kasseler Religionspädagogin *Petra Freudenberger-Lötz*. Auf Grundlage ihrer Forschungswerkstätten werden Anregungen gegeben, um Unterrichtende bei der Führung theologischer Gespräche zu unterstützen.

Überblickt man die Entwicklungen im Bereich der Jugendtheologie und nimmt zur Kenntnis, dass mittlerweile eine durchaus beachtliche Anzahl namhafter Religionspädagoginnen und Religionspädagogen daran beteiligt ist, so wird deutlich, dass offensichtlich die Jugendtheologie ebenso wie die Kindertheologie mit Nachdruck im wissenschaftlichen Diskurs platziert werden soll. Dennoch gelten auch hier die Monita, die schon für die Kindertheologie angesprochen wurden. Hinzu kommt jedoch eine bislang kaum berücksichtigte Einsicht der Jugendsoziologie: Im Gegensatz zur Lebensphase „Kindheit" erscheint eine trennscharfe Erfassung dessen, was mit Jugend gemeint ist, angesichts der Verlängerung der Adoleszenz kaum möglich. Wenig überraschend ist also, dass eine konzise Klärung des Verständnisses von „Jugend" noch vor den Vertreterinnen und Vertretern der Jugendtheologie liegt.

III. Interreligiöses Lernen und islamische Religionspädagogik

Es zählt zu den erfreulichen religionspädagogischen Entwicklungen der letzten Jahre, dass neben der zunehmenden Beachtung komparativer oder interreligiöser Fragestellungen nunmehr auch die islamische Religionspädagogik als gewichtige Stimme im deutschen religionspädagogischen Diskurs zu vernehmen ist, und zwar als eine islamischer Theologie[42] verpflichtete und religiöse Bildungsprozesse an öffentlichen Schulen vielfältig reflektierende.

[36] **Brauchen Jugendliche Theologie?** Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, hg. v. Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 250 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2529.

[37] **Gennerich**, Carsten: **Empirische Dogmatik des Jugendalters**. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 495 S., brosch. € 44,80 ISBN: 978–3–17–021309–8.

[38] A. a. O., 24.

[39] **„Wenn man daran noch glauben kann, ist das gut"**. Grundlagen und Impulse für eine Jugendtheologie, hg. v. Petra Freudenberger-Lötz / Friedhelm Kraft / Thomas Schlag. – Stuttgart: Calwer 2013. 188 S. (Jahrbuch für Jugendtheologie, 1), pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7668–4234–3.

[40] **Dieterich**, Veit-Jakobus: **Theologisieren mit Jugendlichen**. Ein Programm für Schule und Kirche. – Stuttgart: Calwer 2012. 210 S., pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7668–4225–1.

[41] **Freudenberger-Lötz**, Petra: **Theologische Gespräche mit Jugendlichen**. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. – München: Kösel 2012. 176 S., pb. € 16,99 ISBN: 978–3–466–37041–2.

[42] Exemplarisch sei an dieser Stelle mein ehemaliger Münsteraner Kollege Mouhanad Khorchide genannt, dem ich vielfältige Anregungen verdanke. Vgl. zur theologischen Grundierung seiner Religionspädagogik Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit*. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012.

In interreligiöser Perspektive markiert zunächst einmal die Habil.schrift „**Interreligiöse Kompetenz**“[43] von *Joachim Willems* eine wichtige Wegmarke durch die Zuordnung von „Interreligiosität“ und „Kompetenzen“. Empirisch fundiert erscheint religiöse Pluralität hier als problematische Herausforderung für die Gesellschaft, die damit die Notwendigkeit einer Forcierung von „interreligiöser Kompetenz“ in der öffentlichen Schule evoziere (13). Im Schnittfeld von Theologie und Pädagogik sowie unter Rezeption konstruktivistischer Zugänge wird eine „Theorie des Interkulturellen und Interreligiösen“ entfaltet (I.). Sodann geht es um die Analyse bildungstheoretischer Diskurse zu Standards und Kompetenzen ebenso wie um Fragen „interreligiösen Lernens“ (II.). Vorgeschlagen wird ein – am Berliner Modell religiöser Kompetenz orientiertes – „Komponentenmodell interreligiöser Kompetenz zur Strukturierung von Unterricht“ sowie eines „zur empirischen Testung von interreligiöser Kompetenz“ (Kap. 8). Interreligiöse Kompetenz wird als Fähigkeit verstanden, „sich in einer religiös pluralen Welt zu orientieren und in ihr zu handeln.“ (165) Damit sind – ebenso wie mit einem dynamischeren Verständnis der Wechselwirkung von religionswissenschaftlicher Außenperspektive und theologischer Binnenperspektive – wichtige Hinweise gewonnen, sowohl die Frage nach der Verortung interreligiöser Bildung in der Schule genauer zu fassen (Teil IV) als auch methodisch konkret zu werden. In den Fokus des religionspädagogischen Interesses rücken mit W.' Überlegungen letztlich auch grundsätzliche Fragen des terminologischen Rückgriffs auf Religion in der Wendung „inter-religiös“, nämlich als einer ja theoretischen Konstruktion, die so lebensweltlich eben nicht ohne Probleme aufweisbar ist, oder die Frage, ob nicht eher von „komparativen“ Lehr-Lern-Prozessen gesprochen werden solle. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Diskussion künftig entwickeln wird.

Dass die Frage „**Religiöse[r] Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen**“[44] nun aber religionspädagogisch überaus relevant ist, zeigt ein Blick in einschlägige Veröffentlichungen. Grundlegende Dimensionen („religiöse Werte“, Individualität, abrahamitische Wurzeln) werden in diesem Band ebenso berücksichtigt wie kulturgeschichtliche Motive religiöser Bildung und die gegenwärtige Ausbildungssituation von Religionslehrerinnen und -lehrern sowie Imamen an staatlichen Hochschulen. Letzteres (187–230) sei der Lektüre nachdrücklich empfohlen, ebenfalls die differenzierten Ausführungen in (verfassungs-)rechtlicher und bildungstheoretischer Perspektive (231–257). Dass mittlerweile insgesamt auch zunehmend schulformspezifisch operiert wird, halte ich für eine wichtige Entwicklung, zumal insbes. an Berufsschulen die Herausforderungen religiöser Pluralität religionspädagogisch erheblich sind.[45]

In diesem Zusammenhang sei auch der von *Gudrun Guttenberger* und *Harald Schroeter-Wittke* hg. Band „**Religionssensible Schulkultur**“[46] erwähnt, der – in dialogischer Verständigung und unter Berücksichtigung muslimischer Perspektiven – materialreich der Hoffnung Ausdruck verleiht, „Religion am Lebens- und Lernort Schule in einer ‚neuen' Perspektive wahrzunehmen“ (7). Die hier versammelten Beiträge machen eindrucksvoll deutlich, wie vielfältig die gegenwärtige Debatte ist und welche gewichtigen Herausforderungen Religionspädagogik offenkundig zu bewältigen hat.

Auch der Umstand, dass der von *Frank van der Velden* hg. Band „**Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht**“[47] in christlich- und islamisch-religionspädagogischer Perspektive thematisiert, verdient Aufmerksamkeit – ist doch die (pädagogisch verantwortete) Auslegung von Bibel und Koran im Religionsunterricht ein religionsdidaktisch essentielles Thema. Der hier einsetzende Klärungsprozess ist bemerkenswert und trägt erheblich zur bildungstheoretischen Profilierung der Religionspädagogik bei.

Islamische Religionspädagogik präsentiert sich als vielversprechender Gesprächspartner innerhalb religionspädagogischer Fachdiskurse, befindet sich aber derzeit offensichtlich noch stärker als in solch dialogischen Prozessen in einem Prozess der Selbstklärung und der Schärfung des eigenen „konfessionellen“ religionspädagogischen Profils. Der vom Osnabrücker Religionspädagogen *Bülent Ucar* vorgelegte Band trägt daher mit gutem Grund den Titel „**Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung**“[48]. Zudem sei die informative von *Ali Özgür Özdil* publizierte Zusammenstellung zu „**Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa**“[49] empfohlen, die einen profunden ersten Überblick über die europäische Gesamtlage bietet. Beschlossen werden soll dieser – viel zu knappe – Durchgang mit dem bemerkenswerten kleinen Buch von *Zita Bertenrath* über „**Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum**“[50]. Diese als Hausarbeit im Rahmen der ersten Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe II bei Michael Meyer-Blanck in Bonn geschriebene kleine empirische Studie ist in mehrfacher Hinsicht erfreulich: Zunächst bemüht sich die Vf.in um eine, wenn auch knappe, Skizze der Gottesvorstellungen im Islam und im Christentum. Theoriebewusst wird dann sozialwissenschaftlich kundig die Methode der Schüleraufsätze eingeführt. In diesen treten facettenreich die pluriformen Vorstellungen muslimischer und christlicher Schülerinnen und Schüler hervor – Grund genug, zukünftig die Konzentration vermehrt auf empirische Forschungen im Kontext interreligiöser Lehr-Lernprozesse zu lenken.

IV. (Fachdidaktischer) Ausblick

Zum Schluss der von einer leider notwendigen Auswahl bestimmten Durchsicht religionspädagogischer Veröffentlichungen sei nur in gebotener Kürze noch auf einige empfehlenswerte, im Wesentlichen eher religionsdidaktisch akzentuierte Veröffentlichungen hingewiesen. In ihnen zeigt sich, dass Fragen etwa der Bibeldidaktik, empirische Forschungen, aber auch unterrichtliche Konkretionen nach wie vor sozusagen ein Herzstück religionspädagogischer Forschungen bilden. Als ein Standardwerk hinsichtlich des Gebrauches der Bibel wird sich sicherlich der von *Bernhard Dressler* und *Harald Schröter-Wittke* Dietrich Zilleßen zum 75. Geburtstag gewidmete „**Religionspädagogische Kommentar zur Bibel**“[51] erweisen.

Insgesamt gilt es, bibeldidaktische Fragen gegenwärtig erneut zu justieren, wie es etwa *Burkhard Porzelt* in seinen „**Grundlinien biblischer Didaktik**“[52] versucht. Für die Religionsdidaktik zur Christologie in der Oberstufe hat *Claudia Gärtner* einen beachtenswerten Entwurf zum „**Ästhetische[n] Lernen**“[53] vorgelegt, der die Christologie im Horizont ästhetischen Lernens didaktisch fruchtbar macht. Und auch die in der Reihe „Religionspädagogik innovativ“ erschienenen Bände

[43] **Willems**, Joachim: **Interreligiöse Kompetenz**. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 289 S., pb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–18389–3.

[44] **Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen**, hg. v. Peter Graf / Bülent Ucar. –Stuttgart: Kohlhammer 2011. 264 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–022033–1. Vgl. auch informativ in den gegenwärtigen Stand der Debatte einführend **Interreligiosität und Interkulturalität**. Herausforderungen für Bildung und soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, hg. v. Josef Freise / Mouhanad Khorchide. – Münster: Waxmann 2011. 214 S. (Studien zum interreligiösen Dialog, 10), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–8309–2422–7.

[45] Einen ersten Eindruck bietet: **Interreligiöse Kompetenz in der beruflichen Bildung**. Pilotstudie zur Unterrichtsforschung, hg. v. Albert Biesinger / Klaus Kießling / Josef Jakobi / Joachim Schmidt. – Berlin: Lit 2011. 167 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10796.

[46] **Religionssensible Schulkultur**, hg. v. Gudrun Guttenberger / Harald Schröter-Wittke. – Jena: IKS Garamond. 363 S. (Studien zur Religionspädagogik und Praktischen Theologie, 4), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–941854–54–3.

[47] **Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht**. Bibel und Koran im christlichen Religionsunterricht einsetzen, hg. v. Frank van der Velden. – Göttingen: V&R unipress 2011, 250 S., pb. € 31,90 ISBN: 978–3–89971–630–6. Vgl. auch **Twardalla**, Johannes: **Der Koran in der Schule**. Studien zum Islamischen Religionsunterricht. – Frankfurt a. M.: Humanities-Online 2012. 144 S., brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–941743–25–0.

[48] **Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung.** Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 528 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 3), pb. € 64,90 ISBN: 978–3–631–60710–7.

[49] **Özdil**, Ali Özgür: **Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa**. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 340 S., pb. € 29,80 ISBN: 978–3–17–021936–6.

[50] **Bertenrath**, Zita: **Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum**. Eine qualitative Studie mit Schülerinnen und Schülern im islamischen und christlichen Religionsunterricht. – Hamburg: Dr. Kovač 2011. 204 S. (Beiträge zur Islamischen Religionspädagogik, 4), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–8300–4169–6.

[51] **Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel**, hg. v. Bernhard Dressler / Harald Schröter-Wittke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 664 S., pb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–03031–6.

[52] **Porzelt**, Burkhard: **Grundlinien biblischer Didaktik**. – Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt 2012. 185 S., pb. € 17,99 ISBN: 978–3–8252–3656–5.

[53] **Gärtner**, Claudia: **Ästhetisches Lernen**. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der gymnasialen Oberstufe. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 496 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 16), pb. € 59,95 ISBN: 978–3–451–34093–2.

von *Stefan Heil* **„Religionsunterricht professionell planen, durchführen und reflektieren“**[54] sowie **„Religionsunterricht neu denken“**[55], hg. von *Bernhard Grümme, Hartmut Lenhard* und *Manfred L. Pirner*, lassen sich im Sinne eines gegenwärtig offenbar nochmals gestiegenen Bedürfnisses der Klärung religiöser Lehr-Lern-Prozesse bzw. von religiöser Bildung insgesamt lesen. In letzterem Band finden sich namhafte Beiträge zu historischen Kontexten (*Rainer Lachmann*), konstruktiv-kritischer Religionsdidaktik (*Godwin Lämmermann*), Symbolisierungs- und Zeichendidaktik (*Michael Meyer-Blanck*), Korrelationsdidaktik (*Stefan Heil*), Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels (*Bernhard Dressler*), ein experimenteller Ansatz (*Bernd Beuscher / Dietrich Zilleßen*), Arbeiten zu performativem Lehren und Lernen (*Silke Leonhard / Thomas Klie*), konstruktivistischer Religionsdidaktik (*Hans Mendl*), alteritätstheoretischer Religionsdidaktik, Didaktik des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen (*Annike Reiß / Petra Freudenberger-Lötz*), medienweltorientierter Religionsdidaktik (*Manfred L. Pirner*), dialogisch-beziehungsorientierter Religionsdidaktik (*Reinhold Boschki*), kompetenzorientierter Religionspädagogik (*Gabriele Obst / Martin Rothgangel*), Religionsdidaktik mit systemischen Perspektiven (*Michael Domsgen*), rezeptionsästhetisch orientierter Religionsdidaktik (*Michael Fricke*), interreligiösem Lernen (*Clauß Peter Sajak*), Elementarisierung (*Friedrich Schweitzer*) und ein lesenswerter Versuch einer Bilanz (*Rudolf Englert*), kurzum: Am Ende dieses Literaturberichts steht damit sozusagen erneut die konzeptionelle Binnendifferenzierung der religionspädagogischen Theoriebildung und die Pluriformität konzeptioneller Anregungen.[56] Fast liest sich dieser Band wie eine Summe der hier referierten evangelisch-, katholisch- (und wohl auch) islamisch-religionspädagogischen Beiträge und führt im Grunde an die zu Beginn dieses Artikels konstatierte Ausgangslage zurück. Letztlich wird sich angesichts dramatisch anmutender gesellschaftlicher und insbes. medientheoretisch beschreibbarer Transformationsprozesse künftig zeigen müssen, welche Konzeptionen mit Hilfe plausibler, gegenwartskulturell kontextualisierbarer Terminologien, theologisch veritabler Denkfiguren und schulpädagogisch (v. a. angesichts der Inklusionsdebatte) anschlussfähiger Kategorien operieren. Denn eines scheint unmissverständlich klar zu sein: Der in den letzten Jahren zu beobachtende Wandel ist derart umfänglich, dass die Religionspädagogik gut beraten ist, in ihrem sichtlich vitalen Ringen um konzeptionell tragfähige Positionen immer wieder neue Kontextualisierungsbemühungen voranzutreiben oder dabei gar überkommene Vorstellungen oder Begrifflichkeiten zu substituieren – und zwar gerade im Sinne der so häufig geforderten „Schülerorientierung“!

[54] **Heil**, Stefan: **Religionsunterricht professionell planen, durchführen und reflektieren**. Ein Leitfaden für Studium und Praxis. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 240 S. (Religionspädagogik innovativ, 5), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–17–022960–0.

[55] **Religionsunterricht neu denken**. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, hg. v. Bernhard Grümme / Hartmut Lenhard / Manfred L. Pirner. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 265 S. (Religionspädagogik innovativ, 1), pb € 29,90 ISBN: 978–3–17–021403–3.

[56] Dass dazu auch vielfältige empirische Forschungen und eine stetig wachsende Zahl methodischer Beiträge gehören, kann hier nur noch angedeutet werden. Ein Indiz für den bestehenden Bedarf an Hilfen zur Unterrichtsplanung ist etwa, dass Hans Schmids „Leitfaden“ 2012 in einer neu aktualisierten Ausgabe erschienen ist. **Schmid**, Hans: **Die Kunst des Unterrichtens**. Ein praktischer Leitfaden für den Religionsunterricht. – München: Kösel 2012. 288 S., pb. € 17,99 ISBN: 978–3–466–37046–7.

Exegese / Bibelwissenschaft

„Translation Is Required“. The Septuagint in Retrospect and Prospect, hg. v. Robert J. V. Hiebert. – Atlanta: Society of Biblical Literature 2010. (XVIII) 248 S. (Septuagint and Cognate Studies, 56), kt $ 31,95 ISBN: 978–1–58983–523–8

Dieser Aufsatzband geht auf die internationale Konferenz „Septuagint Translation(s): Retrospect and Prospect“ des *Septuagint Institute of Trinity Western University* (TWU) vom 18. bis 20. September 2008 zurück. „Translation is required“ lässt sofort diejenigen aufhorchen, die sich intensiver mit der LXX beschäftigen und im Titel den *Brief des Aristeas* erkennen (Ἑρμηνείας προσδεῖται). So werden viele erwarten, dass die LXX als griechische Übersetzung der hebräischen Bibel im Fokus des vorliegenden Buchs steht, wie dies zum Teil auch der Klappentext nahelegt. Allerdings geht es in diesem Band, wie auch das Inhaltsverzeichnis eindeutig erkennen lässt und der Klappentext in einem Nebensatz andeutet, in einem beachtlichen Maße um Aspekte der Übersetzung der LXX selbst in andere Zielsprachen. Allerdings soll vorweg der Eindruck vermieden werden, es handele sich um einen Sammelband von zweifelhafter Machart und Qualität. Dem ist mitnichten so: Die einzelnen Artikel sind sorgfältig gearbeitet, logisch strukturiert, in flüssigem Stil verfasst und für alle, die sich mit der LXX und deren Übertragung in andere Sprachen befassen, stimulierend. Die Qualität der Beiträge ist unbestritten, und spezifische Interessen werden durch die individuellen Studien ausgezeichnet bedient.

Wie sich aus der Anlage der Konferenz ergibt, ist der Sammelband in zwei Teile gegliedert: Teil 1 umfasst dreizehn Beiträge der Tagung selbst, Teil 2 gibt die Ausführungen zu Beginn der Podiumsdiskussion wieder, wie sie von den Teilnehmern vorgetragen wurden. Doch damit ist die Gesamtgliederung des Buches noch nicht adäquat erfasst: Teil 1 wird von zwei Beiträgen eröffnet, die sich mit dem Übersetzungsprojekt *A New English Translation of the Septuagint* (NETS) beschäftigen. Sowohl *Albert Pietersma* („Beyond Literalism: Interlinearity Revisited“, 3–21) als auch *Benjamin G. Wright III* („Moving beyond Translating a Translation: Reflections on A New English Translation of the Septuagint [NETS]“, 23–39) widmen sich intensiver der Hermeneutik und der methodischen Strategie von NETS, als dies in den Einleitungen der Einzelbände dieses Übersetzungsprojekts erfolgt. Dabei führt Pietersma aus, dass Interlinearität nicht mit Wörtlichkeit zu verwechseln sei, d. h. dieses Prinzip diene nur als Arbeitshypothese für das Herangehen an das Verhältnis von LXX und hebräischer Vorlage. Für Wright ist wichtig, dass soziokulturelle und historische Bedingungen für das Verständnis wie die Veranlassung der LXX als Übersetzung berücksichtigt werden. Wenn ein Übersetzer den Versuch unternahm, möglichst nahe am hebräischen Text zu bleiben, brachte dies immer auch lexikalische Probleme mit sich. Ohne Rückbezug auf die hebräische Vorlage ist die LXX nicht immer korrekt zu verstehen.

Mit seinem Beitrag „The Semantics of Biblical Language Redux“ (41–57) wendet *Cameron Boyd-Taylor* den Blick auf James Barrs bis heute einflussreiche Arbeit *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). Damit macht Boyd-Taylor sich auf den Weg, die Dichotomie zwischen einem genuin in einer Sprache abgefassten Text und einer Übersetzung begreifen und dies als Voraussetzung für eine angemessene Theologie der LXX setzen zu wollen. Dafür wendet er sich exemplarisch dem Verb ἐλπίζω im griechischen Psalter zu. Ihm zufolge wurde dieses Verb in der Übersetzung nur für einige wenige hebräische Verben verwendet, die zudem einen Bezug zu Gott anzeigen. Damit weise das Hoffen über das Hier und Jetzt hinaus. Das wirkt überzeugend und gut belegt, auch wenn man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit der Literatur durchaus vorstellen könnte (so z. B. hinsichtlich Psalm 31 LXX mit E. Bons, *Psalm 31 – Rettung als Paradigma* [FTS 48; Frankfurt a. M. 1994]), um so eine Theologie der LXX noch kritischer zu fassen.

Dann folgen fünf Beiträge, in denen konkreter und pragmatischer das Übersetzen selbst im Mittelpunkt steht und die hier in Kürze vorgestellt werden: *Jan Joosten* („Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms“, 59–70) zeigt an Beispielen auf, dass die Übersetzer aus dem Hebräischen (a) wörtlich wiedergaben, (b) frei übertrugen oder (c) monströse Sprachgebilde bildeten, die auch heute noch vor Probleme stellen. *Robert J. V. Hiebert* („Ruminations on Translating the Septuagint of Genesis in the Light of the NETS Project“, 71–86) stellt eingangs die Projekte *La Bible d'Alexandrie* (BdA) und *Septuaginta Deutsch* (LXX.D) kurz vor und führt dann den Ansatz von NETS aus, den er selbst für seine Genesis-Übersetzung verfolgt habe. *Larry Perkins* („'Glory' in Greek Exodus: Lexical Choice in Translating and Its Reflection in Secondary Translations“, 87–106) nimmt sich der Aufgabe an, anhand von δόξα die Grundintention von NETS aufzuzeigen, die Absichten der Übersetzer sowie die Abhängigkeit der Übersetzung von der hebräischen Vorlage abzubilden. Perkins bietet auch eine tabellarische Übersicht, in der die Übersetzungsunterschiede zwischen NETS, BdA und LXX.D bequem eingesehen werden können. *Dirk Büchner* („Some Reflections on Writing a Commentary on the Septuagint of Leviticus“, 107–117) verfährt dann ähnlich hinsichtlich seiner Übersetzung von Lev für NETS, *Melvin K. H. Peters* („Translating a Translation: Some Final Reflections on the Production of the New English Translation of Greek Deuteronomy“, 119–134) auf der Basis seiner Dtn-Übersetzung für NETS und *August H. Konkel* („The Elihu-Speeches in the Greek Translation of Job“, 135–157) schreibt über Hiob, der letztlich deutliche Unterschiede zum Masoretischen Text aufweist.

Dann führt *Leonard Greenspoon* („At the Beginning: The Septuagint as a Jewish Bible Translation“, 159–169) aus, dass die LXX die anderen jüdischen Bibelübersetzungen geprägt habe und erst durch diese angemessener zu verstehen sei. *Wolfgang Kraus* („The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11–12 as a Test Case“, 171–190) demonstriert eindrucksvoll am Beispiel Am 9,11–12, wie frühchristliche Exegese zu pointierter und abgrenzender Interpretation einer spezifischen Textstelle zwischen Juden und Christen führte. *Alison Salvesen* („A Well-Watered Garden [Isaiah 58:11]: Investigating the Influ-

ence of the Septuagint", 191–208) wendet den Blick auf die „'Daughter' Versions" (191) der LXX (z. B. Philoxenia, Harklensis, Vetus Latina, die armenische, georgische und kirchenslawische Übersetzung) und man erfährt von vielen oft übersehenen Übersetzungen. *Brian Anastasi Butcher* („*A New English Translation of the Septuagint* and the *Orthodox Study Bible:* A Case Study in Prospective Reception", 209–229) weist darauf hin, dass die LXX für die „Christians of the Eastern Orthodox and Byzantine-Rite Catholic Churches" als „not merely an authoritative translation but one inspired" (209) gelte. Somit hat eine Übersetzung wie die von NETS eine große Bedeutung, gerade für die orthodoxen Christen in der englischsprachigen Welt. Allerdings bemängelt Butcher, dass NETS nicht von orthodoxen Christen verfasst wurde und dies auch zu spüren sei. Eine größere Nähe zu den Kirchenvätern (als Rezipienten) weise die *Orthodox Study Bible* (OSB) auf.

Der kurze zweite Teil umfasst die einleitenden Worte der Teilnehmer der Podiumsdiskussion: *A. Pietersma* (233–234) und *B. G. Wright III* (235–238) umreißen rasch die wesentlichen Kernpunkte der NETS-Übersetzung, *J. Joosten* (239–242) zeigt auf, wie die LXX in BdA übersetzt wird und *W. Kraus* (243–248) hebt hervor, dass die LXX für LXX.D letztlich ein eigenständiger Text sei, der aber dennoch in Abhängigkeit vom hebräischen Text stünde.

Leider fehlen am Ende Register, die eine Orientierung im Band erleichtern würden, insbes. für eine rasche Suche anhand der behandelten Bibelstellen. Doch das nimmt der Qualität der Beiträge nichts: Ausgewiesene Experten auf ihren Gebieten bieten der informierten Leserschaft – gerade im ersten Teil des Buchs – fundierte Einsichten in ihre Arbeit und eröffnen damit die Möglichkeit, von ihrer Expertise für eigene Arbeiten zu profitieren.

Neumarkt i. d. OPf. Thomas J. Kraus

Mahieu, Bieke: **Between Rome and Jerusalem.** Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition. A Chronological Investigation of the Period 40 BC–39 AD, with a Time Setting of New Testament Events. – Leuven: Peeters 2012. (XXXVIII) 668 S. (Orientalia Lovaniensia analecta, 208), geb. € 96,00 ISBN: 978–90–429–2497–0

In der ntl. Zeitgeschichte wird die von Emil Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4 Bde., Leipzig 1886–1890; engl. Neubearb.: Edinburgh 1973–1987) etablierte Chronologie für die Jahre 175 v. Chr.–135 n. Chr. weithin fraglos vorausgesetzt und nur hie und da geringfügig verändert. Dagegen hat sich Bieke Mahieu mit ihrer von Hans Hauben in Leuven betreuten Diss. nicht weniger vorgenommen, als die gesamte Chronologie Herodes' des Großen und seiner Söhne Archelaos, Philip und Antipas (40 v. Chr.–39 n. Chr.) auf eine neue Grundlage zu stellen und von da ausgehend auch die biographischen Daten Jesu und des Paulus neu zu bewerten. Ausdrücklich wählt sie einen maximalistischen Zugang (10), der die chronologischen Notizen der Quellen historisch für zuverlässig hält, solange keine sachlich zwingenden Gründe dagegen sprechen.

Nach der Einleitung (1–45) gliedert sich die Arbeit in drei Teile, deren Ergebnisse in einer knappen Zusammenfassung (535–559) gebündelt werden. Teil I (47–231) behandelt die Regierungszeit Herodes' des Großen mit Ausnahme der letzten Jahre. Zunächst datiert M. Herodes' Ernennung zum König durch den römischen Senat auf den 18. November 40 v. Chr. und die Durchsetzung seiner Herrschaft durch die Eroberung Jerusalems auf den 5. März 36 v. Chr. (49–99). Die Einnahme Jerusalems, die nach Josephus „am Fest des Fastens" (Ant. 14,487) geschah, wird gewöhnlich mit dem Versöhnungstag am 10. Tischri = 5. Oktober 37 v. Chr., von M. hingegen mit dem Estherfasten am 13. Adar = 5. März 36 v. Chr. in Verbindung gebracht. So erkläre sich auch das Gründungsdatum von Caesarea Maritima, das Herodes zur Erinnerung an seinen Sieg auf den 5. März gelegt habe. Josephus' Angabe, wonach Pompeius 27 Jahre vor Herodes Jerusalem „am selben Tag" (Ant. 14,488) erobert habe, sei dementsprechend auf den 5. März und nicht auf den 10. Tischri 63 v. Chr. zu beziehen (99–117). Hatte Pompeius außerdem einen Tag später Hyrkan II. als Hohenpriester eingesetzt (Jos. Ant. 14,73), so habe sich Augustus mit der Annahme der Würde des *pontifex maximus* am 6. März 12 v. Chr. bewusst auf dieses Datum bezogen. Herodes selbst habe später seine Regierungsjahre nicht ab der Eroberung Jerusalems mit dem jüdischen Kalender und seinem Mondneujahr am 1. Nisan oder am 1. Tischri, sondern exakt ab dem Datum seiner Ernennung am 18. November 40 v. Chr. gezählt. Beide Zählungen konkurrierten in den Quellen des Josephus ebenso wie die inklusive bzw. exklusive Berechnung der Daten, weshalb seine diesbzgl. Zeitangaben jeweils im Einzelfall zu prüfen seien (118–182).

Teil II (233–444) dreht sich im Wesentlichen um das Todesdatum Herodes' des Großen. Josephus (Ant. 17,167.191.213; Bell. 1,665; 2.10) zufolge starb Herodes: a) 37 Jahre nach seiner Ernennung zum König in Rom; b) 34 Jahre nach dem Tod des Antigonos, der seit 40 v. Chr. als sein Rivale in Jerusalem regiert hatte und kurz nach der Eroberung der Stadt hingerichtet worden war; c) kurz nach einer Mondfinsternis; d) kurz vor dem Pesachfest. Da am 15. Adar = 13. März 4 v. Chr. eine Mondfinsternis in Palästina zu sehen war und der Pesachtermin einen Monat später auf dem 15. Nisan liegt, datiert Schürer bei inklusiver Rechenweise der Regierungsjahre den Tod des Herodes auf Anfang Nisan 4 v. Chr. Diese Berechnung hält M. für unmöglich, weil Josephus sonst die Regierungsjahre von Herrschern immer exklusiv berechne. So komme man auf das Todesjahr 3 v. Chr., was aber ebenfalls ausgeschlossen sei, weil es in diesem Jahr keine passende Mondfinsternis gab (235–243). Tatsächlich habe Josephus keine sicheren Informationen zum Todesjahr des Herodes besessen; stattdessen beruhten seine Angaben auf einem Missverständnis von *Assumptio Mosis* 6,6: Während sich dort aus dem Kontext ergebe, dass die 34 Regierungsjahre des Herodes ab der Hinrichtung des letzten hasmonäischen Hohenpriesters Aristobulos III. im Frühjahr 34 v. Chr. gerechnet seien, habe Josephus den Beginn des angegebenen Zeitraums fälschlich mit dem Tod des Hasmonäerkönigs Antigonos in Verbindung gebracht (349–356). Bei einem richtigen Textverständnis komme man hingegen auf 1 n. Chr. als Todesjahr des Herodes. Dieses Datum sieht M. dadurch bestätigt, dass Augustus wenige Monate nach Herodes' Tod den Samaritanern den kaiserlichen Tribut erlassen habe (Jos. Ant. 17,319; Bell. 2,96), der jeweils nur im Jahr nach dem Sabbatjahr fällig geworden sei. Demnach sei Herodes in einem solchen Tributjahr gestorben, was auf das jüdische Jahr 1 v./n. Chr. mit Neujahr im Herbst zutreffe (324–349). Als Todestag könne der 9. März 1 n. Chr. gelten (292f). Dieser biographische Rahmen ermöglicht M. auch eine neue Deutung der einzigen datierten Münzserie aus dem „Jahr 3 des Königs Herodes". Sie liest das rätselhafte Zeichen „P" mit Querbalken unter dem Bogen als Ligatur der lateinischen Buchstaben P und T und deutet diese als Abkürzung für lateinisch *pater*. Damit bezeugten die Münzen eine herodianische Ära, deren Epoche mit der Verleihung des Ehrentitels *pater patriae* an Augustus am 5. Februar 2 v. Chr. gegeben sei. Die Münzen seien 1 n. Chr. posthum vom syrischen Legaten Varus und nicht von Herodes selbst aus Anlass der Eroberung Jerusalems drei Jahre nach seiner Königserhebung geprägt worden (253–287, 359–394).

Teil III (445–534) fügt in diesen chronologischen Rahmen die Biographien Jesu, Johannes' des Täufers und des Paulus ein. M. übersetzt Lk 2,2 nicht wie gewöhnlich „this was a/the first census under Quirinius", sondern „this was a/the census before Quirinius" und versteht darunter eine Steuerschätzung in Palästina aus Anlass des Tributjahres 1 v./n. Chr., die sich mit vergleichbaren Maßnahmen anderswo zu einem reichsweiten Zensus zusammenfüge (447–464). Dieses Tributjahr als Geburtsjahr Jesu passe auch besser zu den lukanischen Angaben, wonach Johannes „im 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius" (Lk 3,1f; d. h. 29 n. Chr.) aufgetreten und Jesus bei seiner Taufe „ungefähr 30 Jahre alt" (Lk 3,23) gewesen sei, als eine Geburt Jesu vor 4 v. Chr. Im Übrigen gibt M. der johanneischen Chronologie den Vorzug, wonach in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu mindestens zwei Pesachfeste fielen (Joh 2,13; 6,4) und Jesus am Rüsttag vor einem weiteren Pesachfest gekreuzigt wurde (Joh 19,31–37). Beides zusammen führt sie zum 14. Nisan = 3. April 33 n. Chr. als Todesdatum Jesu (465–487). M.s Pauluschronologie stimmt im Wesentlichen mit der von Dieter Georgi (*Der Armen zu gedenken*, Neukirchen-Vluyn ^{2}1994) etablierten überein.

Aufgrund der umfassenden Würdigung aller relevanten literarischen, numismatischen und epigraphischen Zeugnisse stellt M.s Arbeit ohne Zweifel einen Meilenstein in der Debatte um die Chronologie Herodes' des Großen und seiner Söhne dar. Nicht zuletzt die chronologischen Übersichten am Ende der drei Teile (205–231, 423–444, 527–534) werden das Buch auf lange Sicht zu einem unerlässlichen Hilfsmittel für alle machen, die sich ernsthaft mit dieser Epoche beschäftigen. An den Ergebnissen im Einzelnen sind Zweifel dennoch angebracht. Um nur drei zu nennen: Dass der Winter Johannes am Taufen (469), nicht aber Pompeius und Herodes an der Belagerung Jerusalems gehindert haben soll, ist kaum einzusehen. M.s Einwände gegen die inklusive Berechnung der Regierungsjahre des Herodes (241) treffen nur zu, wenn man ihre eigenen Datierungen schon voraussetzt. Dass Herodes nach dem Tod Aristobulos' III. nicht selbst zum Hohenpriester wurde, wohl aber nach dem Tod des Antigonos zum unangefochtenen König, spricht eindeutig dafür, dass auch Ass. Mos. 6,6 seine Regierungszeit ab dem Tod des Vorgängers im Königsamt berechnet hat.

Münster Wilfried Eisele

Jantsch, Torsten: **„Gott alles in allem" (1Kor 15,28).** Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 446 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 129), Ln. € 69,00 ISBN: 978–3–7887–2510–5

Die Frage nach dem Gottesverständnis des Paulus ist nach Torsten Jantsch bisher über vier unterschiedliche Zugänge untersucht worden: a) über eine Orientierung an den Gottesbezeichnungen; b) über eine Anlehnung an Topoi der dogmatischen Tradition; c) über eine Untersuchung derjenigen Texte in den Briefen des Paulus, die qualifizierte Gottesaussagen enthalten; d) über eine Untersuchung der Vorstellungen, die den Argumentationen des Paulus zugrunde liegen (20). J. spricht sich für eine Kombination dieser Methoden aus, die eine „modellhafte Approximation an die Gottesvorstellung des Paulus" zulasse (21). In der Durchführung der Arbeit möchte J. dann zunächst „kurz den traditions- und motivgeschichtlichen Hintergrund für die Rede von Gott bei Paulus" andeuten und „die (existentiellen) Hori-

zonte seiner Aussagen über Gott deutlich machen" (ebd.). Dies sei, so J., „ein bereits gut erprobter Zugang zu unserem Thema, anhand dessen besonders die Verwurzelung des Paulus in der ‚alttestamentlichen' und frühjüdischen Tradition deutlich gemacht werden" könne (ebd.). Daran schließen sich „exegetische ‚Tiefenbohrungen'"an, in denen erhoben werden soll, „welche Gottesvorstellungen in den Argumentationen explizit ausgedrückt werden, aber auch, welche implizit die Darlegungen tragen und prägen" (ebd.). Diese gedrängte Beschreibung des eigenen Vorgehens innerhalb eines einzigen Absatzes auf S. 21 kann nicht als eine präzise und hinreichende Beschreibung einer Methode angesehen werden.

Im Zentrum der Arbeit stehen vier Großabschnitte: a) „Traditionselemente und Horizonte für das Gottesverständnis des Paulus" (25–30); b) „Das Gottesverständnis im 1. Thessalonicherbrief" (31–157); c) „Das Gottesverständnis im 1. Korintherbrief" (159–314); d) „Das Gottesverständnis in der Briefsammlung des ‚2. Korintherbriefes'" (315–395). Es schließt sich ein wiederum knapper und die Ergebnisse der vorausgehenden Teile nochmals bündelnder Abschnitt an, überschrieben mit e) „Konturen des paulinischen Gottesverständnisses" (397–412). Eingestreut in die Arbeit sind insgesamt 15 Exkurse in petit zu exegetischen Einzelfragen.

Die Beschränkung auf diese drei frühen Briefe des Paulus verdankt sich neben pragmatischen Überlegungen bzgl. des Umfangs der Arbeit und unlängst erschienener jüngerer Arbeiten zum Gottesverständnis des Römerbriefs (H. Moxner; J. Flebbe) der exegetischen Einsicht, dass es nach der galatischen Krise „zu einer Neuausrichtung seiner Gottesrede in terminologischer und inhaltlicher Hinsicht kam" (23). Daher die Beschränkung auf die Briefe vor der galatischen Krise. Über diese Neuausrichtung mehr zu erfahren wäre interessant gewesen!

Der Überblick jedenfalls macht deutlich, dass die im methodischen Teil angesprochenen exegetischen Tiefenbohrungen eindeutig im Vordergrund stehen. Traditions- und begriffsgeschichtliche Überlegungen, religionsgeschichtliche Aspekte oder auch sich ergebende Systematisierungen treten demgegenüber oft über Gebühr zurück. Stark gemacht werden hingegen das Berufungserlebnis, Gotteserfahrungen und gelebte Frömmigkeit als Horizont der Rede von Gott bei Paulus (29). Das Damaskuserlebnis gilt als „die alles Vorherige überbietende Selbsterschließung Gottes" (411). Wird da einem Widerfahrnis, über das wir nur dürftig informiert sind, nicht recht viel aufgebürdet? Die Besprechung der Traditionselemente der paulinischen Rede von Gott (Altes Testament, Frühjudentum, Urchristentum) ist so knapp gehalten, dass wesentliche Einsichten unterlaufen werden. Grundthese der Arbeit ist, „dass Paulus sich in seiner Gottesverkündigung in eine Traditionslinie mit dem ‚Alten Testament' stellt" (410).

Diese kritischen Bemerkungen möchten jedoch nicht den Eindruck erwecken, als sei diese Arbeit nicht in gewissen Teilen auch eine Bereicherung der Forschung. Die Behandlung des 1. Thessalonicherbriefs und der Korintherbriefe gleicht zwar auf weiten Strecken einer am Buchstaben haftenden Kommentierung der Briefe; doch werden die prägenden jeweiligen Gottesvorstellungen aus spezifischen Textkomplexen erhoben und zur Darstellung gebracht, wobei die Vorstellung leitend ist, dass Paulus seine Theologie situationsgebunden in bestimmten Kommunikationszusammenhängen entwickelt (398). Aber wer kommuniziert hier mit wem? Wer ist beteiligt? Paulus, seine Mitarbeiter, die Christen in Thessalonich und Korinth, die urbane Bevölkerung, die Kultur der beiden Städte, die Tradition? Und was ergibt sich im Blick auf das Gottesverständnis, wenn diese Kommunikation in Gang kommt? Für J. ist deutlich, dass es im Denken des Paulus kein Zentrum gibt, „sondern eine *Reihe von Schwerpunkten* (‚Gravitationszentren'), die je nach Kommunikationszusammenhang, d.h. je nach Erfordernis, auf je andere Weise miteinander kombiniert werden können" (405).

Der Buchtitel nimmt eine Aussage aus 1 Kor 15,28c auf: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν. Da πάντα im Kontext stets neutrisch zu verstehen ist, drängt sich auch hier in 1 Kor 15,28c bei πᾶσιν diese Bedeutung auf: Gott ist alles in allem (und nicht: in allen). Eine Sonderbedeutung für ᾖ im Sinne von herrschen lehnt J. ab, um seinerseits vorzuschlagen, dass ᾖ sich auf die Nominalaussage ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν im Ganzen bezieht und als ‚damit gilt' wiederzugeben ist (290). J. erkennt ganz richtig, dass hier die Rückübertragung der Herrschaft des Sohnes an den Vater ausgesprochen wird. Diese Einsicht wird aber sogleich durch die Auslegung eingeschränkt, dass der Text keinesfalls subordinatianisch zu verstehen sei, denn: „Der Sohn *bleibt* der Sohn, und *als Sohn* hat er *potentiell* an der βασιλεία des Vaters Anteil, auch (und gerade!) wenn er sich selbst ganz und gar dieser Herrschaft unterordnet." (291) Trifft diese Folgerung aber noch die Aussageabsicht des Paulus, die ja gerade darauf abzielt, dass auch der Sohn sich dem Vater unterordnen wird (1 Kor 15,28b)?

Die exegetische Aufarbeitung wesentlicher Texte (1 Thess 1,9f; 1 Kor 8,6; 15,28; 2 Kor 4,4–6; 5,18–20) ist ausgesprochen umfangreich, materialreich in den Fußnoten und stets im intensiven Gespräch mit der Sekundärliteratur. J. lotet gelegentlich alle denkbaren Neben- und Seitenaspekte aus, bespricht sie umfänglich und stellt durchaus eindrücklich unter Beweis, dass er in der ntl. Exegese einen profunden Überblick über die Gesprächslage hat und das exegetische Geschäft versteht. Aber der beachtliche und hohe exegetische Aufwand steht in einer relativ undankbaren Proportion zum Ergebnis der Studie. Als Konstanten des Gottesverständnisses werden genannt: a) Die zentrale Bedeutung des Evangeliums Gottes; b) die Erfahrung der Kraft Gottes, c) gerade im Gegenüber zu den Götzen; d) die traditionelle Vorstellung von Gott als Schöpfer findet eine Ausweitung zur Schöpfungsmittlerschaft Christi. e) Neben Zorn und Gericht sind f) Berufung und Erwählung Teil des Handelns Gottes, das g) in Christus seinen Ausdruck findet und letztlich h) in dem Ziel der Ehre Gottes mündet. Dieses von Ferne an den Aufbau einer Dogmatik erinnernde Ergebnis allerdings macht auch auf eine Eigenart der Studie aufmerksam: Sie ist gezeichnet von einer harmonisierenden Lesart, bedacht auf Ausgleich und Kontinuität.

Mainz Friedrich W. Horn

Kim, Seyoon: **Christ and Caesar**: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke. – Grand Rapids / Cambridge, UK: Eerdmans 2008. (XVI) 228 S., kt $ 24,00 ISBN: 978–0–8028–6008–8

Die Begeisterung für anti-imperiale Interpretationen des NT dürfte wohl mit dem Ende der Bush-Ära in den Vereinigten Staaten ihren Höhepunkt bereits überschritten haben. Trotz aller gegenwärtigen ideologischen Bezüge lohnt die Beschäftigung mit den neueren Studien dennoch, da sie methodisch wie inhaltlich wichtige Impulse für das Verständnis des spannungsreichen Verhältnisses von Imperium Romanum und Urchristentum hervorgebracht haben. Neben einer ganzen Reihe engagierter Vertreter in der englischsprachigen Forschung (etwa Horsley, Crossan, Reed, Elliott, Wright) gibt es auch einige dezidierte Skeptiker hinsichtlich des Ansinnens, das NT und insbes. Paulus vor dem Hintergrund von Anknüpfung und Widerspruch gegenüber Rom zu verstehen. Zu ihnen gehört der am *Fuller Theological Seminary* lehrende Paulusforscher Seyoon Kim, der im vorliegenden Band einen guten Überblick über verschiedene Spielarten (anti-) imperialer Interpretationen gibt und gewichtige Anfragen stellt bzw. extreme Auswüchse und die teils reißerisch gemachten populärwissenschaftlichen Beiträge gekonnt hinterfragt und überzeugende Alternativen bietet.

Im ersten Teil (1–71) analysiert K. Interpretationen der Thessalonicherbriefe auf dem Hintergrund des Kaiserkults (Apg 17,1–9, Rekonstruktionen des Kaiserkults in T., sprachliche Parallelen, die angebliche anti-imperiale Botschaft des 1Thess). Überblicksmäßig beschreibt und würdigt K. anti-imperiale Interpretationen von Phil, Röm und 1Kor, bevor er auf gravierende methodische Mängel vieler Studien eingeht („Parallelomania", Ableitungen aufgrund von Annahmen, Heranziehen von Belegstellen und der Appell an geheime Kodierungen in den ntl. Texten). Dem folgen neun Faktoren, die anti-imperiale Interpretationen schwer bis unmöglich machen (34–64; etwa das Fehlen expliziter Kritik am Imperium, keine direkten Hinweise auf den Kaiserkult, Röm 13,1–7 – hier übersieht K., wie dezidiert staatliche Macht von Gott abgeleitet wird –, Phil 1,19–26 und die positive Einschätzung römischer Justiz bei Paulus, Festhalten am Status quo vor dem unmittelbar erwarteten Ende, die Ethik des Ausharrens, der Verzicht auf Rache, Feindesliebe und Friede, das transzendentale Verständnis christlichen Heils, das Fehlen anti-imperialer Interpretationen in der Alten Kirche). Im zweiten Teil untersucht K. das lk. Doppelwerk auf mögliche anti-imperiale Implikationen (75–190). Dabei zeigt er auch auf, mit welchen Aussagen man rechnen würde, wenn die Lukasschriften deutliche anti-imperiale Züge tragen würden. Zunächst geht es um die Implikationen der Christologie (Jesus als davidischer Messias und universaler Herr und seine Befreiung Israels). Die von Jesus gewirkte Erlösung ist keine Befreiung vom Joch Roms (keine Verheißung oder Aufforderung, die römische Herrschaft abzuschütteln, kein Ruf, ein davidisches Reich für Israel zu etablieren, Neudefinierung von Gottes Volk, Verwerfung einer Rache an den Heiden, Jesus wird von Pilatus unschuldig befunden). Die von Jesus gebrachte Erlösung ist Befreiung aus der Gewalt Satans (Exorzismen, Krankenheilungen, Wiederherstellung von Sündern). Die Apostel gehen gegen das Reich Satans vor, nicht gegen Rom, und bezeugen das Reich Gottes. Nach K. gibt es mehrere Gründe, die das Fehlen einer politischen Materialisierung der Erlösung erklären. Dazu gehören etwa die lk. Eschatologie, die Absicht der Legitimierung, das Beispiel Jesu, politischer Realismus sowie die erkennbare Wertschätzung der *pax Romana*, auch wenn die Darstellung konkreter Römer gerade in der Apg bestenfalls ambivalent ist. Der Band schließt mit einer Zusammenfassung und einem Vergleich zwischen Paulus und Lukas

sowie einem Epilog zu den heutigen Implikationen (200–203). Ausgewählte Literaturangaben (hervorragender Überblick; vgl. auch „Paul and Empire" auf http://www.thepaulpage.com) sowie Namens- und Stellenregister stehen am Ende.

K.s Kritik ist an vielen Stellen uneingeschränkt beizupflichten. An anderen Stellen schüttet er das Kind mit dem Bad aus und macht es sich zu einfach, da das NT tatsächlich Aussagen enthält, die an imperiale Propaganda anknüpfen und auf diesem Hintergrund besondere Brisanz bekommen. Dass dies besonders in der Johannesoffenbarung der Fall ist, hat die Forschung des vergangenen Jahrzehnts vielfältig und überzeugend herausgearbeitet (hier nur knapp: 180–190, 194–198). Der knappe Abschnitt zu Paulus bleibt an der Oberfläche. Auch für Paulus gibt es überzeugende, sehr differenzierte Studien (etwa J. Harrison). Ferner müsste deutlicher werden, dass die Kritik am oder zumindest die Vorbehalte gegenüber dem Imperium nicht nur christlich begründet sind. Das pln. Evangelium ist an vielen Stellen anti-imperial aufgrund der durch und durch jüdischen Meta-Erzählung, in die es eingebettet ist. Hier erschließen sich interessante Perspektiven für die weitere Forschung. Zu prüfen wäre auch, ob anti-imperiale Interpretationen anderer ntl. Bücher kritischer Rückfrage Stand halten. Neben der Diskussion in der ntl. Wissenschaft und der konkreten Einzelexegese pln. und lk. Texte bietet K.s Darstellung und Kritik auch wichtige Einsichten für die politische Ethik und christliche Staatslehre.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Vinzent, Markus: **Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament**. – Farnham/Burlington: Ashgate 2011. 276 S., pb. £19,99 ISBN: 978–1–4094–1792–7

Das Buch von Markus Vinzent vertritt eine spannende These, die in einer Einführung und drei Kap.n klar benannt, entfaltet und begründet wird. Als Ausgangsbeobachtungen können gelten: „Especially in datable early Christian writings up to around 140 AD a surprising number of texts do not refer to Christ's Resurrection at all." (18) Auch bildliche und symbolische Darstellungen der Auferstehung Christi sind bis ins 4. Jh. hinein selten (20). Als Zusammenfassung der These im Blick auf die beiden Teile des Buchtitels seien folgende Aussagen vorangestellt: Die Bildung des ntl. Kanons „is a product of debates that are intrinsically linked to that about the Resurrection of Christ" (24). „Only as a result of Marcion's rediscovery of Paul and his promotion of the ‚Gospel' within his ‚New Testament', did Christ's Resurrection regain a place in the memory of Christianity." (111) – Das Werk schließt mit dem Satz: „Without Marcion, the Christian creed might have ended with the passion, as the earliest baptismal questions did: do you believe in Jesus Christ – who was born *and suffered* (natum *et passum*)?" (226)

Im Einzelnen: Unter der Überschrift „The Beginnings of the End" (das Plural-s fehlt überall in der Kopfzeile!) bietet V. im ersten Kap. einen Durchgang durch die frühjüdische und frühchristliche (auch außerkanonische) Literatur, der die ganze Vielfalt und v.a. das wechselnde bis nicht vorhandene Gewicht des Redens von der Auferstehung (Christi) eindrücklich vor Augen führt. Man muss nicht alle Einzelurteile mitvollziehen (die Ausführungen zum Samaritanismus sind reichlich spekulativ; 1Petr wird in die Nähe Marcions gerückt, Hebr in diejenige der Samaritaner, beide Schriften werden ins 2. Jh. datiert), um gleichwohl das Gesamtergebnis in Bezug auf „the huge distance and difference with regard to how theologically central the Resurrection was for Paul and his understanding of salvation" (62) bestätigt zu finden.

Besonders auffällig ist – angesichts der Länge der Schriften – das völlige Fehlen der Auferstehung Christi in der Theologie des Hebräer-, des Barnabas- sowie des 2. Clemensbriefes, des „Hirten des Hermas" und der Didache. Oft (aber nicht immer) wird von der Erlösung mit Bezug auf Jesu Opfertod, nie jedoch mit Bezug auf das Ereignis seiner Auferstehung gesprochen. Das gilt gerade auch für den Inhalt der Sonntags- und der Osterfeier und ändert sich nur sehr langsam. Erst der radikale „Paulinist" Marcion stellt in der Mitte des 2. Jh.s Paulus ins Zentrum christlicher Theologie und zwingt damit die Kirche zu einer Klärung und Betonung ihres eigenen Verhältnisses zur Auferstehungsverkündigung des Apostels (zweites Kap.). Für Marcion war die Auferstehung Christi nicht zuletzt deswegen von Gewicht, weil die Erscheinung des Auferstandenen den Apostolat des Paulus begründete sowie sein „Evangelium" und seine Autorität legitimierte. Insbes. schätzte und benötigte er für seine eigene Theologie „Paul's firm stance against his judaizing opponents with reference to the Resurrection" (115).

Den Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Kanons sieht V. darin, dass erst die Wiederentdeckung des paulinischen Evangeliums und der Auferstehung Christi durch Marcion die Voraussetzungen für die Abfassung von Evangelien mit ausgeführten Grabeserzählungen schuf. V. datiert alle (später) kanonischen Evangelien nach Marcion, schreibt die Abfassung eines ersten schriftlichen Evangeliums (Proto-Lukas; mit Ostererzählung) Marcion selbst zu und versteht Lk und Apg sowie Mk und Mt als unmittelbare Reaktionen (in Rom) darauf. Er spitzt also neuere Untersuchungen zur Spätdatierung ntl. Schriften und zur Entstehung des späteren Kanons (einschließlich des AT) bereits im 2. Jh. (D. Trobisch, M. Klinghardt) noch weiter zu (92). Die Produktion von Evangelien und Apostelgeschichten ging aber anschließend noch längere Zeit weiter (so auch des JohEv in der Zeit zwischen Valentinus und Ptolemäus in Rom); wann der erste Vier-Evangelien-Codex auftauchte, bleibt unklar (96).

Die nach- und antimarcionitischen Theologen sind bei ihrer Reaktion von ihrem Gegner inhaltlich stärker beeinflusst, als es ihnen bewusst ist und auch von der Forschung oft gesehen wird: In der Begründung der Theologie allein in der Schrift, in der Notwendigkeit der Kanonbildung (schriftliches „Evangelium" und „Neues Testament" neben einem bereits existierenden „Alten"), in der Ausbildung einer eigenen christlichen Identität in Abgrenzung vom Judentum und v.a. in der Wiederentdeckung des paulinischen Kerygmas von Jesu (Kreuz und) Auferstehung und der Auferstehung der Toten hat Marcion ihnen und der Kirche den – nicht immer unproblematischen – Weg gewiesen. Die „Resurrection ‚mania'" (111ff), die in den von Marcion beeinflussten Teilen der Kirche losbrach, war eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Auferstehung Christi im Laufe der Zeit einen festen Platz im Credo der Kirche einnahm. Dies umso mehr, als Marcion selbst aufgrund seiner dualistischen Abwertung der geschaffenen Welt eine sehr vergeistigte Auffassung von der Auferstehung Christi hatte, die allein auf die Erlösung der *Seele* des Menschen zielte (112) und mit der man sich auseinandersetzen musste.

Hier meldet sich eine grundlegende Anfrage an die Konstruktion des ganzen Buches: Wenn Marcions Hauptthema die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren Verhältnis zum jüdischen Gesetz und zum „Alten Testament" war – und nicht die Auferstehung Christi oder der Toten gemäß 1Kor 15 als solche –, wie sollte die Wiederentdeckung der paulinischen Theologie durch Marcion dann gerade einen so gewaltigen Einfluss auf die Auferstehungsverkündigung der Kirche genommen haben, wie V. ihn vermutet? Die Rolle Marcions scheint mir allenfalls eine indirekte, verstärkende und philosophisch nachfragende (Natur des Leibes Christi; vgl. 121–123) für dieses Thema gewesen zu sein.

Bleibt noch, die differenzierte Auseinandersetzung mit Marcions Impuls in weiteren frühchristlichen Schriften zu verfolgen. Besonders ausführlich dargestellt sind: Epistula Apostolorum (Verteidigung der fleischlichen Erscheinung Christi und der Auferstehung des Fleisches gegen Marcion), Petrusevangelium (sichtbare Auferstehung aus dem Grabe), Evangelium nach Maria (Autoritätsfrage), Kerygma Petri (realistische Auferstehungsvorstellung). Auch hier gilt wieder: Man muss nicht alle Einzelurteile mitvollziehen (Pastoralbriefe als bzgl. der Auferstehung zurückhaltende Reaktion auf Marcion, wichtige Rolle der Auferstehung in den Ignatiusbriefen als Argument für die Spätdatierung nach Marcion), um gleichwohl den Gesamteindruck bestätigt zu finden: „almost all authors who object to Marcion combine their arguments with a renewed, partly anti-Marcionite reading or rejection of Paul" (154), „often emphasizing a not exclusively spiritual but also fleshly and historicizing interpretation of the Resurrection appearances" (158). Bei den Kirchenvätern vor Origenes bleibt die marcionitische Herausforderung bestehen – sowohl im Blick auf AT und Judentum als auch bzgl. des Themas „Auferstehung" (besonders deutlich greifbar in den Schriften von Justin, Irenäus, Melito von Sardes und Tertullian). „Frequently, when attacking Marcion, authors refer to the Resurrection" (178). Hier spielen dann zunehmend auch die Erscheinungserzählungen der anderen, neu entstandenen Evangelien eine Rolle, die sich nicht an Paulus orientieren, sondern andere Autoritäten und Offenbarungsträger zum Zuge kommen lassen. Umgekehrt gilt: Wer sich nicht mit Marcion befasst, hat auch kein Interesse am Thema „Auferstehung" (Basilides, Marcus Magus).

Schließlich werden zwei weitere Indizien für die Hauptthese des Vf.s genannt (181ff): 1) Während die ältesten Tauffragen aus dem 2. Jh. nur die Geburt und das Leiden Christi nennen (sowie am Ende die Auferstehung des Fleisches), nicht aber die Auferstehung Christi, wird Letztere in der allmählich entstehenden sog. Glaubensregel nach dem Zeugnis des Irenäus im Westen und von Clemens und Origenes im Osten zum festen Bestandteil. „The Resurrection becomes part of the rule of faith, because its bodily character had been rejected by Marcion and others." (189) – 2) Der älteste uns bekannte Angriff auf diese Auferstehungsvorstellung von heidnischer Seite ist erst zwischen 177 und 180 entstanden und stammt von dem Philosophen Celsus (erhalten nur bei Origenes).

Ein drittes Kap. („Celebrating Life and Death") befasst sich mit dem schwierigen Verhältnis der dargestellten Entwicklung zu Liturgie und Gottesdiensten der Christen. Seit wann, wie und was wurde am Sonntag und an Ostern gefeiert? Der erste Wochentag als Feiertag der Auferstehung Christi hat keinen Anhalt an den ältesten Quellen und setzt als regelmäßige Praxis sehr zögerlich erst im 2. Jh. ein. Dies passt natürlich ausgezeichnet zur Hauptthese des vorliegenden Buches. Die erste ausführliche Beschreibung einer christlichen gottesdienstlichen Versammlung (mit Mahlfeier) an einem sog. Sonntag („nach der Sonne benannten Tag") stammt von Justin (1Apol 67) nach der Mitte des 2. Jh.s und steht in einer anti-marcionitischen Argumentationslinie: Im Gottesdienst werden die Erinnerungen der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen; der Sonntag wird gefeiert, weil er der erste Schöpfungstag ist und weil an ihm Jesus Christus von den Toten auferstanden ist. Ist damit der Name „Sonn-tag" selbst (und seine Verbindung mit der Auferstehung und Erscheinung Christi) eine weitere revolutionäre Neuerung Marcions, die Justin hier im Blick hat und auf die er reagiert (so 210)?

Noch länger dauert die Verbindung der Auferstehung Christi mit Ostern/Passa, weil dieses von Anfang an dem Gedächtnis des Leidens und Sterbens

Jesu, nicht aber seiner Auferstehung gewidmet war und erst durch die spätere Einführung des dem Todesgedächtnis folgenden Sonntags ein eigenes, „österliches" Profil gewinnen konnte (214).

Die Richtigkeit der These V.s im Ganzen (in Bezug sowohl auf die Auferstehung Christi als auch auf den Kanon und die Liturgiegeschichte) kann hier nicht annähernd diskutiert, geschweige denn entschieden werden. Trotzdem verdient dieses Buch uneingeschränkte Bewunderung und Zustimmung nicht nur für seinen innovativen Mut überhaupt, sondern auch im Besonderen für seinen methodischen Ansatz, seine Fragestellung und viele Teilergebnisse und Einzelbeobachtungen. Als Neutestamentler wünscht man sich, die ntl. Wissenschaft würde ihrerseits Konsequenzen aus den Erkenntnissen des patristischen Kollegen ziehen und zu einer Neubewertung der Ostertradition im frühen Christentum gelangen. Zu lernen ist: Die Auferstehung Christi ist nicht einfach Ursprung und Zentrum des christlichen Glaubens, sondern zunächst einmal ein Theologumenon wie viele andere auch, das in unterschiedlichen Situationen, Konstellationen und Zeiten für unterschiedliche Menschen unterschiedliches Gewicht und unterschiedliche Funktionen haben kann. Die hermeneutischen und theologischen Konsequenzen dieser Einsicht liegen auf der Hand – und sie sind beträchtlich.

Bonn Günter Röhser

Garský, Zbyněk: **Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes**. Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 370 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 325), brosch. € 79,00 ISBN: 978–3–16–151720–4

Das vorliegende Werk ist über einen längeren Zeitraum (1998–2011) entstanden und wurde an der Univ. Zürich als Diss. angenommen. Bereits in der Einleitung wird das Ziel der Arbeit dezidiert festgelegt: „Das Vorhaben dieser Arbeit ist zu zeigen, dass *Johannes die Synoptiker (sehr gut) kannte* [Hervorhebung G.] und sein Evangelium in einem literarischen Gespräch mit ihnen schrieb." (1) Bei der Lektüre des Werkes entsteht der Verdacht, dass dieses Anliegen dazu geführt haben könnte, dass der Vf. manche Probleme des Verhältnisses zwischen dem JohEv und den Synoptikern nicht ausreichend berücksichtigt hat.

Das Werk teilt sich in zwei bereits in ihrer Relation bemerkenswerte Teile. Das 1. Kap., die Einführung (1–27), ist eher kurz geraten. Daran schließt sich ein weiteres Kap. an, das etwas irreführend mit „Die Theopoetik des Johannesevangeliums" überschrieben ist (29–80). Im Rahmen dieses Kap.s wird erst einmal der methodische Ansatz, welcher der Analyse zugrunde gelegt wird, dargestellt: Mit Hilfe sog. „Hrebs" werden einzelne Textabschnitte unterteilt und dann mathematisch analysiert – für den Benutzer etwas irritierend ist dabei, dass jeder, der nicht weiß, was ein „Hreb" ist, den Abschnitt des Werkes, wo dies erklärt wird, nur aus dem Inhaltsverzeichnis entnehmen kann. Im Sachindex wurde leider auf einen entsprechenden Eintrag verzichtet. Mit Hilfe dieser Methode könne man, so die Überzeugung des Vf.s (77), „die Ähnlichkeit der Texte exakt bestimmen". Für das Verhältnis des JohEv zu Mt ergibt sich ein Wert von 0,858802, zu Lk von 0,853912 und zu Mk von 0,869796. Dabei gilt, dass ein Wert nahe 1 eine hohe und nahe 0 eine niedrige Übereinstimmung signalisiert. Das klingt mathematisch sehr genau, ist jedoch wenig aussagekräftig, da keine Beispiele gegeben werden, wie welcher Wert bei Texten zu errechnen ist, die zwar vom selben Ereignis berichten, aber sicher nicht in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Und für die Erkenntnis, dass die drei Synoptiker einander ähnlicher sind als dem JohEv, braucht man keine „mathematisch exakte" Berechnung. Auch das dritte Kap. mit dem Titel „Das Johannesevangelium als Erzählung" kann noch als Teil der Einleitung angesehen werden (81–123). Insgesamt besteht also rund ein Drittel des Werkes aus einer methodischen Hinführung.

Das vierte Kap., das den Titel des Werkes wiederholt (125–296), bildet die eigentliche Analyse; es schließt sich ein kurzes Kap. über „die intertextuelle Ironie" an (297–307). Daran anschließend finden sich einige Anhänge (309–315), das Literaturverzeichnis (317–344) – hier hätte sich der Verlag entscheiden sollen, ob für die Verfassernamen Kapitälchen oder Normalschrift vorzusehen sind, der ständige Wechsel wirkt unordentlich – und die Indizes (345–370).

Bereits in der Einleitung findet sich – sehr versteckt – eine methodische Grundsatzäußerung, die aufhorchen lässt (26 Anm. 216): „Vom heutigen Standpunkt her könnte man natürlich einwenden, Joh 8,48 kann nicht der Prätext von Lk 10,25–37 sein, da das Johannesevangelium erst nach dem Lukasevangelium geschrieben wurde (anders Berger, Anfang), doch dieser Einwand zählt bei der intertextuellen Lektüre des vierten Evangeliums auf der synoptischen Folie nicht und es ist meines Erachtens auch fraglich, wie weit sie [sic] im Blick auf ‚prophetische Schriften' theologisch relevant sein kann." Der Rez. dachte eigentlich, ein Prätext sei ein Text, der auf einen anderen Text gewirkt hat bzw. von diesem gebraucht worden ist. Offensichtlich hält der Vf. des vorliegenden Werkes es für möglich, dass theologische Texte wechselseitig zu „Prätexten" werden können. Damit verlässt jedoch ein theologisches Werk den Rahmen der Literaturwissenschaft, die ein derartiges „prophetisches Wirken" von Texten nicht kennt.

Grundsätzlich folgt der Vf., was die Frage des „Modell-Lesers" anbelangt, den Thesen von Umberto Eco. So ist es ihm möglich, zwei unterschiedliche „Modell-Leser" zu postulieren, den einfachen Modell-Leser – dieser liest mit persönlichem Gewinn das JohEv – und den versierten Modell-Leser: „In Anbetracht der reproduzierten Elemente und Strukturen lässt sich konstatieren, dass die *intertextuelle Lektüre* der Textsequenz XXI.A. (Joh 21,1–14) für den versierten Modell-Leser kein Problem darstellt, denn er kann der synoptischen Folie nicht nur leicht folgen, sondern sich auch über einen semantischen Mehrwert freuen." (272)

Auf den Bericht von der Hochzeit zu Kana angewendet, führt die hier vorgestellte Methode dazu, dass Mk 2,18–22 „nicht nur mit Mt 9,14–17 (0,981238) und Lk 5,33–39 (0,964272), sondern auch mit Joh 2,1–12 (0,419350) assoziiert" (127) wird. Daraus wird geschlossen: „In dieser Handlung werden die sechs leeren steinernen ‚Krüge' zuerst mit ‚Wasser' gefüllt, das erst danach zu ‚Wein' wird. Die Tatsache, dass auch noch das ‚Wasser' von Jesus bzw. den Dienern besorgt werden muss, deutet darauf hin, dass Jesus nicht nur das ‚Alte' ins ‚Neue' verwandelt, sondern auch das Ziel des ‚Alten' im Bezug auf die ‚Reinigung der Juden' erfüllt. [...] Nicht der ‚alte' Wein, der zuerst auf den Tisch kommt, ist besser (so ist es bei Menschen), sondern der ‚neue' Wein, den der ‚Bräutigam' (= ‚Jesus') für diese Zeit aufbewahrt hat." (145f) Auf die potentielle Problematik antijüdischer Topoi im Kontext der Deutung der Krüge und der Verwandlung von Wasser in Wein wurde oft genug hingewiesen[1]. Man kann in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass zumindest bei Weinlieferungskäufen aus der Antike häufig eine Mindesthaltbarkeit des Weins zu garantieren war. Es scheint also, dass die ohne Beleg postulierte These, „dass alter Wein besser sei", nicht mit den Quellen in Einklang zu bringen ist und somit in dieser Form für die Antike keine Gültigkeit hat.

Die vorgeschlagene intertextuelle Deutung der Hochzeit zu Kana führt zu folgendem Ergebnis: „Diese ‚neue Gesellschaft' der ‚new people of God' ist im Unterschied zu der ‚alten Gesellschaft' jung und frei und die Bewegung der Handlung von der ‚alten' zur ‚neuen' Gesellschaft ist ‚the movement from *pistis* to *gnosis*, from a society controlled by habit, ritual bondage, arbitrary law and the older characters to a society controlled by youth and pragmatic freedom' und ‚fundamentally, as the Greek words suggest, a movement from illusion to reality.'" (147, Zitat aus N. Frye, Anatomy of Criticism, Princeton 1957 (=2000), 169) Muss man wirklich aus der Hochzeit zu Kana ableiten, dass das antike Judentum eine Gesellschaft gewesen sei, die von „willkürlichem Recht" bestimmt sei?

Man hätte sich gewünscht, dass der Vf., gerade wenn er die für den versierten Modell-Leser des JohEv vorausgesetzte gute Kenntnis der Synoptiker derart betont, sich auch Problemen wie der Frage nach der Chronologie des Todes Jesu gewidmet hätte. Spätestens hier drängt sich dann doch die Frage auf, warum Johannes, wenn er tatsächlich ein ausgezeichneter Kenner der Synoptiker gewesen sein sollte und dies auch bei dem versierten Modell-Leser für ein besseres Verständnis des Textes erwartet, eine von den Synoptikern abweichende Chronologie dieser Ereignisse bietet. V. a. würde interessieren, worin der „Mehrwert" für den Leser in der dann als bewusst vorsätzlich zu bezeichnenden historischen Unwahrheit liegt, die der Verfasser des JohEv mit dieser falschen Chronologie in die Welt setzt. Worauf soll der Leser hierdurch aufmerksam gemacht werden? Diese Frage mag nicht das „Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes" betreffen, im Falle der vorliegenden These müsste sie jedoch eigentlich beantwortet werden. Andernfalls drängt sich die Frage auf, ob nicht in dem einen oder anderen Fall der „intertextuelle Mehrwert" erst vom Leser kreiert wird und nicht bereits vom Autor intendiert war.

Wien Hans Förster

Kirchengeschichte

Lange, Christian: **Eine kleine Geschichte des Christentums**. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. (XII) 188 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–650–24261–7

Hofmann, Johannes: **Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte**. – Würzburg: Echter 2012. 216 S. (Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/1), pb. € 14,80 ISBN: 978–3–429–03467–2

Es gibt sie wieder, die kurzen, knappen kirchengeschichtlichen Darstellungen, die auf wenigen Textseiten, unterstützt durch Abbildungen und Graphiken, große Zeiträume durchmessen und v.a. den heutigen Studierenden die frühe Kirchengeschichte erschließen wol-

[1] Vgl. nur L. Morris, *The Gospel According to John* (2. Aufl.; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 155.

len! Aber auch wenn die hier zu besprechenden Bände beide für den Einsatz im Rahmen der universitären Lehre insbes. in Bayern gedacht sind, unterscheiden sie sich doch signifikant. Während Christian Lange ganz auf die Ausbreitung des Christentums konzentriert ist, geht es Johannes Hofmann im vorliegenden ersten Band um die Organisationsformen der Kirche und die Entfaltung der Glaubensvorstellungen auf den vier ökumenischen Konzilien, die in einem zweiten Band durch den altkirchlichen Gottesdienst, Augustin von Hippo als Kirchenvater des Westens und Johannes von Damaskus als nicht minder wirkmächtigen Theologen des Ostens ergänzt werden sollen.

Einigermaßen provozierend stellt Lange, auf dessen Darstellung zunächst eingegangen werden soll, in seinem Vorwort klar, dass mit dem „Bologna-Prozess" die Zeit für umfangreiche, gar zweibändige Werke wie Adolf von Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" aus dem Jahre 1902 abgelaufen sei. Angesichts der Verkürzung der Studienzeiten bleibe immer weniger Zeit für die vertiefte Beschäftigung (VII), weswegen nun ein gedrängter Überblick im Sinne einer Einführung angeboten wird. Das Unterfangen, auf noch nicht einmal 200 Seiten nicht nur die ersten drei Jahrhunderte, sondern gar das gesamte erste Jahrtausend – und dann auch noch mit besonderem Blick auf das orientalische Christentum – aufzuarbeiten, mutet reichlich kühn an. Dass L. sich auch den Christen des Orients zuwendet, zeichnet diese Einführung in besonderem Maße aus und verdankt sich nicht zuletzt den Qualifikationsschriften des Vf.s: der Diss. über ein Thema des syrischen Christentums und der Habil.schrift über die kaiserlichen Unionsbestrebungen nach dem Konzil von Chalcedon.

Um die sowohl zeitlich als auch geographisch erheblichen Räume zu durchmessen, beschäftigt er sich zunächst in einem ersten Kap. mit dem Christentum in den ersten Jahrhunderten (1–48) und wählt als Einschnitt das theodosianische Edikt *Cunctos Populos* aus dem Jahre 380, welches er – entgegen der neueren Forschungsdiskussion – mit der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion gleichsetzt (so auch bei Hofmann, ebd. 131 und 145). Wenige Striche müssen genügen, um zunächst die ntl. Quellen zur Frühgeschichte der christlichen Mission auszuwerten und anschließend sehr idealtypisch die Ausprägung gemeindlicher Strukturen darzustellen, die zielstrebig auf den Monepiskopat zusteuert. Unter den Leitbegriffen von Tradition und Sukzession wird die Vielfalt des frühen Christentums mit L.s wichtigstem Gewährsmann Irenäus von Lyon und seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis allzu schnell eingeebnet (17–20). L. folgt Irenäus auch darin, Marcion unter die Gnostiker zu rechnen (19) und eine sehr frühe Verbreitung des Vierevangelienkanons (20) anzunehmen.

So lässt sich natürlich einfach und unkompliziert zur Entwicklung einer „in der ganzen Kirche geteilten Glaubenstradition" (18) kommen, die nur noch einige Abweichungen hinsichtlich der kirchlichen Praxis verzeichnet. Die zugegebenermaßen komplexen Zusammenhänge von den Christenverfolgungen bis zur sog. „Konstantinischen Wende" bleiben nicht zuletzt deshalb undeutlich, weil der Interessierte nichts über die religionspolitischen Gegebenheiten im römischen Reich erfährt. So wird zwar der berühmte Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan (ep. X, 96f) besprochen, doch unter dem Thema: „Widerstand gegen die Staatsgewalt" (22) stellt sich der moderne Leser sicherlich etwas anderes vor als das, was Plinius mit *pertinacia* oder *inflexibilis obstinatio* bezeichnet hatte. Überdies gibt L. den Inhalt des Pliniusbriefes unzutreffend wieder, indem er behauptet, Plinius habe von den vorgeführten Christen verlangt, „die Götter anzurufen und ihren Statuen Opfer darzubringen" (22; in ähnlicher Weise wird das auch von H. behauptet, a. a. O. 80). Vielmehr forderte Plinius diese Handlungen nur von denjenigen, die behaupteten, keine Christen und somit fälschlich beschuldigt worden zu sein. Auch der zweifache Hinweis darauf, dass mit Kaiser Decius die Verfolgung auf das ganze Reich ausgedehnt wurde (20f; 39), dürfte kaum verständlich sein (ob das decische Edikt hingegen überhaupt als eine Christenverfolgung gewertet werden dürfe, wird erst gar nicht diskutiert). Dass L. sich nicht sehr intensiv mit der Religionspolitik des Imperiums befasst hat, zeigt auch, dass er Konstantins Handeln angesichts des donatistischen Schismas und des arianischen Streits konsequent als Einmischung in kirchliche Angelegenheiten wertet (41–43; das sieht H. ganz genauso, vgl. a. a. O. 124, 158 und 176. Ausdrücklich lobt dieser hingegen den zurückhaltenden Theodosius, „da die Leitung der Synode stets in den Händen von Bischöfen liegt", 166). So bleibt dieser Abschnitt reichlich holzschnittartig und wird auch durch die anschauliche Behandlung des konstantinischen Kirchenbaus nicht plastischer.

Das zweite Kap. (49–79) behandelt die Zeit zwischen Theodosius und Justinian, wobei als weiteres Symboldatum das Jahr 529 (Schließung der platonischen Akademie in Athen und Gründung von Monte Cassino durch Benedikt) herhalten muss. Für den Unkundigen dürfte es einigermaßen schwierig sein, den Überblick zu behalten, da zunächst die homöischen Kirchentümer, die Franken und die Regierungszeit Justinians thematisiert werden, wobei insbes. die hervorgehobene Stellung des konstantinopolitanischen Erzbischofs den Katholiken L. ärgert, weil für ihn die schöne Ordnung, die Rom zum ersten Bischofssitz im gesamten Reich machte, „durch die Synode von Konstantinopel im Jahr 381 durcheinandergebracht" (63) und auch unter Justinian nicht geändert wurde. Erst im Anschluss daran werden die dogmengeschichtlichen Entwicklungen vom arianischen Streit bis in die justinianische Zeit nachgezeichnet, wohl um den Bogen zum folgenden Kap. zu schlagen, das vom orientalischen Christentum bis zum 10. Jh. handelt (80–104).

Auch in dem genannten Kap. finden sich einige Merkwürdigkeiten; an dieser Stelle sei nur auf die reichlich anachronistische Kartenüberschrift: „Deutschland zur Römerzeit um 150" (50) verwiesen. Nach dem Blick auf das orientalische Christentum kehrt L. mit dem vierten Kap. ins Frankenreich zurück (105–154), nicht ohne zuvor kurze Ausflüge zu den Iren und den Angelsachsen zu unternehmen. Im Zusammenhang mit den Iren – und damit an einer völlig unerwarteten Stelle – erfährt man auch etwas über die Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustin,

„der meinte, aufgrund des Sündenfalls sei die Ebenbildlichkeit Gottes in dem Menschen so sehr zerstört, dass der Mensch alleine durch Gottes Gnade, aber nicht durch menschliches Handeln, erlöst werden könne. Diese Frage hat mehrere Synoden der Alten Kirche beschäftigt und durch die Reformatoren im 16. Jahrhundert eine neue Aktualität gewonnen." (108)

Nicht nur die anvisierten Bachelor-Studierenden werden mit diesen dürren und unpräzisen Sätzen wenig anfangen können, falls sie überhaupt verstehen, was da zur Diskussion stand. Auffällig ist, dass sich L. gerade in diesem Kap. mit archäologischen Untersuchungen beschäftigt, deren Interpretation jedoch keineswegs einfacher als die von Texten ist. Warum das Phänomen der Goldblattkreuze, der Reihengräber und die Frage nach der Herkunft und Mission der Baiuvaren derart ausführlich – bis hin zur Gesichtsrekonstruktion des Emmeram (129) – behandelt werden, weiß wohl nur der Vf.. Dadurch bleibt am Ende viel zu wenig Raum, um, nunmehr völlig ohne Rückgriff auf die Archäologie, die Sachsenmission und die Verbreitung des Christentums in Nordeuropa sowie bei den slawischen Völkern, der das letzte Kap. (155–165) gewidmet ist, zu skizzieren. Insgesamt wirkt der Band dadurch unausgewogen mit Schwerpunkten im orientalischen Christentum und dem Bayern der fränkischen Zeit; andere Christentümer – wie etwa das nordafrikanische – finden so gut wie keine Beachtung. Enttäuschend ist, dass das jeweilige Umfeld, in das die frühen Christentümer hineinwuchsen, nur sehr spärlich beleuchtet wird; hier tappt der Leser weitgehend im Dunkeln und dürfte angesichts der keineswegs einfachen Gliederung, die immer wieder zum Hin- und Herblättern zwingt, einige Schwierigkeiten haben, sich zurechtzufinden.

Einen grundsätzlich anderen Zuschnitt hat der Band von Hofmann, der sich vornehmlich auf wichtige Texte konzentriert, diese in grauer Unterlegung auszugsweise zitiert und interpretiert. Als zentrale Themen der Alten Kirchengeschichte gelten hier diejenigen, die „das Leben und die Theologie bis auf den heutigen Tag prägen" (XI). Dazu gehören in seinen Augen eine kurze Darstellung der kirchlichen Anfänge (1–27), die anschließend um die Entwicklung der Ämter und der Konzeption von kirchlicher Einheit in den ersten drei Jahrhunderten (29–68) erweitert wird, bevor H. das Verhältnis von Staat und Kirche bis Theodosius (69–100) erörtert. Es folgt ein für die protestantische Rez. etwas irritierender Abschnitt über die Entstehung und Entwicklung des römischen Primatsanspruchs (101–144), wonach die

„in unterschiedlicher Intensität wahrgenommene Leitungsvollmacht des römischen Bischofs, die auch hochgradig autonome patriarchale Zwischeninstanzen anerkennt, [...] auch unserer Zeit ökumenische Perspektiven für den päpstlichen Dienst an der kirchlichen Einheit eröffnen" (144)

könnte. Das mag im Hinblick auf ein Gespräch mit der Orthodoxie möglicherweise weiterführend sein, klammert die reformatorischen Kirchen, die sich gleichfalls auf die im letzten Kap. ausführlich verhandelten vier ökumenischen Konzilien (145–206) beziehen, jedoch aus. Es ergibt sich insgesamt eine sehr einseitige Zuspitzung auf die kirchliche Institutions- und Lehrbildung in der älteren Kirchengeschichte. Doch bliebe zu fragen, ob nicht etwa die Entstehung einer Theologie des Martyriums oder auch die sehr vielfältigen Anfänge der asketischen Bewegung bzw. des Mönchtums ebenfalls als gegenwärtig noch immer relevante Themenfelder angesehen werden dürfen.

Uneingeschränkt positiv ist hingegen zu werten, dass H. jedem Kap. ein kurzes Literaturverzeichnis beigibt und – wie insbes. der Einführungsabschnitt zur sog. Konstantinischen Wende (87–96) deutlich macht – auch den neuesten Stand der Forschung rezipiert und biswei-

len sogar explizit auf wissenschaftliche Diskurse eingeht (so zur *Traditio Apostolica* 51f). Deshalb verwundert es umso mehr, dass das ignatianische Briefcorpus um 170 datiert wird (42f) und der unkundige Leser nicht erfährt, dass es sich hier keineswegs um die *communis opinio*, sondern um die Meinung des Vf.s handelt, die er an anderer Stelle durchaus auch als solche kenntlich macht (48f zu Frauen in kleinasiatischen Gemeinden).

Noch auffälliger als bei L. wird die kaiserzeitliche und spätantike Umwelt als prägender Faktor auch für die Gestaltung des Christentums fast vollständig ausgeblendet. Wenn H. von der bis zur konstantinischen Zeit „ständig wachsende[n] Anerkennung christlicher Werte" (87) spricht, ohne diese zu benennen, und über das Konzil von Nicäa folgendermaßen urteilt:

„Die Aufgabe, das in der Hl. Schrift grundgelegte christliche Gottesbild angesichts der arianischen Herausforderung zu klären, löste das Konzil, ohne dabei den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie zu verfallen" (155),

dann drängt sich der Eindruck auf, als sei das Christentum schon immer eine ganz eigene Größe außerhalb von Zeit und Raum gewesen. Daran ändert auch der kurze Exkurs zu Origenes (24f) wenig, der als das klassische Beispiel für die Verbindung zwischen antikem und christlichem Denken angeführt wird. Denn welche „bisher offene[n] Fragen" (25) mit der in *De principiis* entfalteten christlichen Glaubenslehre einer Klärung zugeführt werden sollten, bleibt am Ende unklar. Diese Unklarheit rührt aber letztlich v. a. daher, dass es in vorkonstantinischer Zeit nach Ansicht von H. keinerlei ernst zu nehmende theologische Diskussionen gab. Gerade die Gnostiker kommen nur als Vertreter eigenartiger „Sonderkirchen und Sonderlehren" (62) vor und werden überdies – ohne Anhalt an den Quellen – für das schlechte Bild der Christen in der Öffentlichkeit verantwortlich gemacht:

„Schließlich wird das Christenbild in der Öffentlichkeit wohl nicht so sehr von den Stillen und den tiefen Denkern geprägt, sondern von den auffallenden Schwärmern und Gnostikern, die bis zur Ehe alle menschlichen Werte verneinen." (74)

Dieses überaus polemische Zitat zeigt einmal mehr, wie sehr es H. – ungleich deutlicher noch als L. – mit seinem Lehrbuch um die Legitimierung einer ganz bestimmten kirchlichen Binnensicht geht. Doch um in einem universitären Kontext auch mit denjenigen ins Gespräch zu kommen, die die hier so nachdrücklich vorgetragene Sichtweise nicht schon von vornherein teilen, dürfte diese Darstellung wohl weniger geeignet sein.

Bochum Katharina Greschat

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. in Zusammenarbeit mit Rainald Becker / Clemens Brodkorb / Helmut Flachenecker v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2009. 376 S., geb. € 56,00 ISBN: 978–3–7954–2181–6

Als der Rez. den „Atlas zur Kirche" zur Besprechung übernahm, konnte er nicht ahnen, dass er eines der letzten großen Werke von Erwin Gatz († 8. Mai 2011) in Händen halten würde. Das in jeder Hinsicht gewichtige Atlaswerk thematisiert und illustriert wichtige Aspekte zur Geschichte und auch zur Gegenwart kirchlicher Organisation im deutschsprachigen Raum, wobei der Fokus markant auf der Ebene der Bistümer liegt. Dem und historischen Bedingungen entsprechend ist der geographische Rahmen von Utrecht und Metz bis Breslau, von Schleswig bis nach Trient und Aquileia gespannt, wofür insgesamt 197 Hauptkarten in Farbe sowie 36 s/w-Karten als Nebenkarten von zahlreichen Fachautorinnen und Fachautoren – ein beträchtlicher Teil vom Hg. selbst – erarbeitet und kommentiert wurden.

Hierbei kamen ihm vorhergehende umfängliche Kompendien, allen voran das „Bistumslexikon"[1], aber auch das für die Zeit von 1198 bis 2001 vorgelegte „Bischofslexikon" (fünf Bände, 1983–2002), unverkennbar und nachhaltig zugute. Dies zeigen schon Äußerlichkeiten wie die Deckungsgleichheit des Untersuchungs- und Darstellungsraums, dann aber auch inhaltliche Belange und Karteninhalte, die, im thematischen und zeitlichen Spektrum des Atlasses von den Anfängen kirchlicher Organisation bis zur Gegenwart erweitert, in das vorliegende Werk eingeflossen sind.

Die Bestimmungsgröße in diesem Spektrum ist, wie gesagt, unverkennbar das Bistum. Zwar bietet eine solche Konzentration die Möglichkeit der Tiefenschärfe, die der Atlas, nicht zuletzt dank sehr überlegt gesetzter Zeitschnitte, auch in vorbildlicher Weise nutzt. Man wird sich der Argumentation des Hg.s, dass ein Einbezug weiterer Themen bzw. Größen „das Konzept gesprengt hätte"[2], nicht grundsätzlich verschließen. Aber: Entweder hätte diese Reduktion konsequent durchgeführt und beibehalten werden müssen, oder aber – und mehr noch – der Benutzer hätte sich ein breiteres Themenspektrum, zumindest aber eine konsequente Durcharbeitung der erst in einem fortgeschrittenen Arbeitsstand hinzugenommenen[3] Aspekte wünschen können und dürfen. So aber sind in dem Atlaswerk diese „weitere[n] kirchliche[n] Felder" – konkret sind dies Klöster, Kathedral- und Bischofsstädte, Wallfahrtsziele, Universitäten – zwar in den Kontext der „Diözesanstrukturen" (13) gestellt und damit in den Leitfaden Bistum hineingewoben, doch bleibt die Bestellung dieser Felder letztlich nur Stückarbeit. Nicht die Auswahl der Themen an sich, wohl aber, zieht man unter diesem Blickwinkel noch die Karten zur Konfessionalisierung hinzu, die zeitliche und räumliche Disposition verdeutlicht, dass die vergleichsweise wenigen Karten hierzu ein weitaus weniger exemplarisches oder gar repräsentatives Bild abgeben als vielmehr ein zufälliges. Dies wiederum gilt zwar nicht für eine weitere erwähnenswerte Erweiterung, nämlich um organisatorische Aspekte auch der evangelischen Kirche, jedoch bleibt dieser Horizont (mit Ausnahme der Karten zum Themenbereich der Konfessionalisierung) auf die Gegenwart beschränkt. So mangelt es dem Atlaswerk in der Summe, zumal diese weiteren Themenkarten in den chronologischen Duktus des Gesamten eingeordnet sind und keinen Sonderteil o. ä. bilden, doch etwas an Kohärenz.

Was Inhalte und Aussagen der einzelnen Karten angeht, so wird bei einem zeitlich wie räumlich derart umfassenden Werk das eine oder andere Detail – etwa bei einigen Bistümern das Gründungsdatum bzw. der Gründungszeitraum – diskutiert oder hinterfragt werden können. Auch dies gehört in den Kontext und zum Verständnis von Interpretation, und ein Interpretationsmittel, ja gelegentlich Interpretation selbst zu sein, gehört bekanntlich zu den hauptsächlichen Funktionen und Aufgaben kartographischer Darstellung. In methodischer und konzeptioneller Hinsicht sind die Karten durchweg sehr gelungen. Zu den – leider wenigen – Karten zu den Anfängen des Christentums wird man allerdings mit Blick auf die Methode fragen dürfen, ob das von den Autoren dem archäologischen Zeugnis gegenüber dem literarischen auferlegte Maß an Präponderanz nicht zu erdrückend ist.

Sehr hilfreich zur weiteren Verwendung des Atlaswerks, im Sinne einer vertieften Beschäftigung mit einzelnen Aspekten oder aus regionaler bzw. diözesaner Perspektive, sind die Literaturhinweise, insbes. diejenigen zu weiteren Kartenwerken.

Zu technischen Aspekten: Ein vollständig neu erarbeitetes Kartenwerk bietet den großen Vorteil, die Sammlung durchgehend und in vieler Hinsicht so weit wie möglich einheitlich gestalten zu können: im Maßstab, in der Farb- und Symbolgebung, in den Kürzeln etc. Dieser Vorteil ist konsequent und in richtungweisender Manier genutzt worden; die Karten sind so gut lesbar und erleichtern maßgeblich die Interpretation, v. a. auch in vergleichenden und strukturbezogenen Fragestellungen wie etwa einem Vergleich verschiedener Bistümer im Zeitschnitt oder dem Entwicklungsprozess eines Bistums in der longue durée. Sehr hilfreich sind die Übersichtskarten, die den jeweiligen Zeitabschnitten vorangestellt sind. Für den Textkommentar gilt dies leider nicht in gleichem Maß. Die Kommentare zu der Kartenserie „Bischofs- und Kathedralstädte um 1500" bspw. verdeutlichen die Schwierigkeiten, unter einer Vielzahl von Bearbeitern eine einheitliche Terminologie zu entwickeln und diese beizubehalten.

Sicherlich ist ein Kartenwerk, das ebenso umfänglich wie detailreich angelegt ist, weniger für eine breite Öffentlichkeit angelegt als vielmehr für eine dankbare Fachwelt – und hierzu ist diese im vorliegenden Fall in hohem Maß verpflichtet. Aber leider wird ein wichtiges Segment, dem ein immer größerer Stellenwert zukommt, nicht bedient, nämlich die EDV-gestützte Anwendung und Präsentation. Für den wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, für tiefgehende, auch vergleichende Analysen wird die einzelne Karte erst und hauptsächlich im Kontext ihrer – zum Teil freilich etwas knappen – Kommentierung zu interpretieren sein, und hierfür ist zweifellos die Printform, zumal in einem für ein Atlaswerk durchaus handlichen Format, besser geeig-

[1] Siehe Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg i. Br. 2003; ders. (Hg.), Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, ebd. 2006.

[2] Erwin Gatz, „Zur Entstehung des ‚Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart'", Römische Quartalschrift 104, 2009, 166–169; Zitat 168.

[3] Siehe ebd., bes. 168.

net. Für die Verwendung in der Lehre dagegen, wo digitale Aufbereitungen und Visualisierungen inzwischen zu den Standards gehören, fehlt das geeignete Medium – eine beiliegende CD ROM mit den Karten als Bilddateien etwa oder auch nur eine PDF-Version zur weiteren Verwendung wäre der praktischen und didaktischen Verwendung im Unterricht mehr als nur hilfreich gewesen. Bei einem derart günstigen Buchpreis, der angesichts von Qualität, Umfang und Ausstattung des Atlas geradezu in Erstaunen versetzt, hätte der Benutzer sicher gerne die Mehrkosten für eine entsprechende Beigabe getragen, zumal bspw. eine bloße Wiedergabe auf CD-ROM die Herstellungskosten nur sehr geringfügig belastet hätte.

Münster Thomas Bauer

Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch, hg. v. Johannes van Oort / Wolfgang Wischmeyer. – Leuven: Peeters 2011. (XXIV) 116 S. (Patristic Studies, 10), pb. € 25,00 ISBN: 978–90–429–2500–7

Der vorliegende, mit Verspätung erschienene Band enthält vier ausgewählte Vorträge, die während der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Wien vom 2. bis 5. Januar 2007 gehalten wurden. Darüber hinaus sind mehrere Grußworte, eine kurze Charakterisierung des Editionsunternehmens des CSEL (IX–XXIV) sowie eine Tagungsübersicht (115f) enthalten, die im Rahmen dieser Rezension von geringerem Interesse sein dürften.

Der erste Vortrag von *Christoph Markschies* „Der Teil und das Ganze. Die Bedeutung der Kirche in Nordafrika für die Kirchengeschichte" (1–27) widmet sich charakteristischen Besonderheiten des nordafrikanischen Christentums, genauer der Frage, „wie antike und neuzeitliche Beobachter Spezifika des nordafrikanischen Christentums gesehen haben, welche Spezifika sie benannt haben und wie sie diese Spezifika beschrieben und begründet haben" (2). Zunächst untersucht er „allgemeine Spezifika Nordafrikas in der Sicht antiker und neuzeitlicher Autoren" (5), wie z. B. Sallust, Polybius, Timaeus von Tauromenion, Th. Mommsen u. a. Der Ertrag ist gering: „Denn abgesehen von dem Stereotyp, dass Nordafrikaner körperlich äußerst robust und trainiert den Unbilden eines äußerst lebensfeindlichen Klimas trotzen, ist für eine ethnologische Kontextualisierung [...] nahezu nichts herausgekommen." (13) Der zweite Teil des Vortrags untersucht dieselbe Fragestellung für das nordafrikanische Christentum am Beispiel von H. von Campenhausen, Tertullian, Orosius u. a. Das Ergebnis fällt ähnlich aus wie im ersten Abschnitt: In einzelnen Bereichen, wie der Verwendung der punischen Sprache, aber auch in nordafrikanischer Liturgie und Kirchenorganisation, die von M. leider nicht ausführlicher vorgestellt werden, sowie einigen „folkloristischen Bräuchen", lassen sich zwar „Regionalismen" erkennen, jedoch sei hiermit wenig gewonnen, denn die „scheinbare Konkretheit verdeckt hier nur die anderswo längst erkannte Stereotypie" (23). Von diesem Befund ausgehend werden im abschließenden Kap. Fragen formuliert, die als wichtige Impulse für zukünftige Forschungen dienen können: Zum einen sollte die Fragestellung nach den Eigenheiten nordafrikanischen Christentums in die „deutlich präzisere und ertragreichere Frage nach den regionalen nordafrikanischen Spezifika der globalisierten christlichen Reichsreligion überführt werden" (26). Zum anderen plädiert M. dafür, das nordafrikanische Christentum im religionsgeschichtlichen Vergleich zu betrachten und von dort die Frage nach regionaler religiöser Identität in Nordafrika neu zu stellen.

Die zweite Abhandlung von *Roland Steinacher* stellt „Neue Forschungsperspektiven zur Völkerwanderungszeit in Nordafrika" (29–58) vor. Nach einem ausführlichen und gut strukturierten Überblick zur Geschichte Nordafrikas bis ins 11. Jh. und deren Erforschung (29–42) beschäftigt er sich zunächst mit der vandalischen Religionspolitik (42–51): „In der neueren Forschung geht die Interpretation des sicherlich im vandalischen Afrika sehr scharfen Religionskonflikts in die Richtung, das arianische Bekenntnis als Mittel der neuen politischen Elite zu sehen, eine gemeinsame Identität zu schaffen." (42) Hierfür scheint von den Vandalen eine vom König abhängige Nationalkirche propagiert worden zu sein, während die katholische Kirche Nordafrikas nicht zuletzt durch ihre überseeischen Kontakte als Bedrohung und unkontrollierbare Größe wahrgenommen wurde. Der Übertritt von Katholiken zur homöischen (besser nicht als ‚arianisch' zu bezeichnenden) Kirche der Vandalen könnte somit einer Aufnahme in die vandalische *gens* und einem Aufstieg in die politische Elite gleichgekommen sein. Zum religiösen Konflikt kommt es durch die Absicht der Vandalen, den Einfluss der nordafrikanischen Großkirche zurückzudrängen: „Die Durchsetzung des arianischen Bekenntnisses unter loyalen römischen Untertanen schien die Möglichkeit zu bieten, die Basis der Vandalenherrschaft zu verbreitern und zumindest einen Teil der römischen Führungsschicht zu integrieren." (45) Die Bekehrung zum homöischen Bekenntnis kann als Loyalitätsbeweis unter römischen Angehörigen des vandalischen Hofstaates dienen und im Weigerungsfall mit dem Tod bestraft werden. Die Reaktion der katholischen Kirche besteht in einer sehr negativen literarischen Zeichnung der Vandalen, namentlich bei Victor von Vita und Quodvultdeus. Hierbei verwendet man Motive wie z. B. das der Bestrafung von Gottesleugnern u. ä. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass die Vandalen „in den 127 Jahren seit dem Rheinübergang von 406 ein Teil der spätantiken, römischen Elite geworden waren" (51). Dies zeigt sich auch daran, dass dem letzten Vandalenkönig Gelimer nach der Eroberung Nordafrikas durch die Byzantiner sogar ein Landgut in Galatien zugewiesen wurde. S. plädiert dafür, anstelle der alten Vorstellung wandernder und erobernder Völker das Modell eines „Elitenwechsels" (51) zu setzen. Im letzten Abschnitt (51–54) wird die Frage einer vandalischen Stammestracht erörtert: Eine solche könne nicht nachgewiesen werden, wohl aber eine typische Hoftracht, „die als Ausweis von Rang und Funktion getragen wurde" (54).

Im dritten Beitrag *„Carthagine locuta – causa finita*? Afrikanisches Selbstbewusstsein und römischer Eigensinn" (59–91) untersucht *Stefan Schima* den Briefwechsel zwischen Innozenz I. und den afrikanischen Bischöfen bzgl. der ‚pelagianischen Streitigkeiten'. Zunächst wird diese Fragestellung in den größeren Kontext der Beziehungen zwischen römischer und nordafrikanischer Kirche, v. a. am Beispiel Cyprians, gestellt (60–69), bevor dann der Verlauf der pelagianischen Streitigkeiten bis ins Jahr 416 skizziert wird (69–76). In den Synodalschreiben der afrikanischen Bischöfe an den römischen Bischof Innozenz (ep. 175–177 des Augustinischen Briefcorpus) erkennt Sch. deren Selbstbewusstsein, da sie trotz zahlreicher Ehrenbezeugungen gegenüber der römischen Kirche Innozenz vor vollendete Tatsachen stellen: „Sie wünschen zwar eine römische Antwort, aber nicht ein Reskript im technischen Sinn, sondern eine epistola communicatoria, mit deren Hilfe die Eintracht mit Rom in diesen Fragen erwiesen werden kann." (84) In seinen Antwortschreiben (ep. 181–183) bestätigt Innozenz durchaus die afrikanische Entscheidung über Pelagius und Caelestius, unterstreicht zugleich jedoch deutlich seinen Primatsanspruch. Die römische Kirche erscheine dort als Geburtsquell, von dem die übrigen Kirchen wie Bäche ausgehen würden. Die afrikanischen Bischöfe hätten beschlossen, den Sachverhalt erst nach Kenntnisnahme durch den römischen Stuhl entscheiden zu können. Abschließend widmet Sch. sich der aus Aug. serm. 131, 10 abgeleiteten berühmten Kurzformel *„Roma locuta – causa finita"*: In Auseinandersetzung mit der Position von K. Schatz interpretiert er diese vor dem Hintergrund, dass Zosimus, der Nachfolger Innozenz', dessen Entscheidungen umgestoßen hatte. Offenbar soll diese Entwicklung zurückgewiesen werden, indem die einmal ergangene römische Bestätigung der Verurteilung der Pelagianer verteidigt wird: „Mit Innozenz I. musste ein römischer Bischof vor seinen Nachfolgern in Schutz genommen werden." (90)

Der vierte und letzte Vortrag von *Wolfgang Wischmeyer* „Abbruch, Kontinuität und Transformation. Forschungsberichte zu Nordafrika in Spätantike und Frühmittelalter" (93–109) beschäftigt sich v. a. mit der Frage christlicher Kontinuität nach der arabischen Eroberung Nordafrikas. Nach einer kurzen Rekapitulation der historischen Ereignisse (93–99) erörtert W. die Frage nach der Situation Nordafrikas zur Zeit der arabischen Invasion sowie die spätere Zukunft der Christen. Anhand der v. a. von C. Lepelley vorgelegten archäologischen Arbeiten zur nordafrikanischen Stadtentwicklung wird gezeigt, „dass in Nordafrika der Prozess des Niederganges der Städte sehr langsam, sehr stufenförmig und sehr differenziert vor sich ging" (100). Im 7. Jh. schreitet der Niedergang zwar voran, aber auch nach der islamischen Eroberung zeigen sich in einigen Städten Indizien von Besiedelungskontinuität. Darüber hinaus ist die v. a. noch unter Kirchenhistorikern verbreitete These von einem schnellen Ende des nordafrikanischen Christentums in Frage zu stellen. Arbeiten von M. A. Handley u. a. zeigen, dass es deutliche Hinweise auf christliche Präsenz in Nordafrika bis in das 11. Jh. gibt; vermutlich erst gegen 1100 durch die Almohaden sei diese beendet worden: „Deshalb sieht er [sc. Handley] es als ‚fitting irony' an, dass Kirchengeschichtler darüber diskutieren, ob Römer, Berber, Vandalen oder Byzantiner für das Ende des afrikanischen Christentums in der Spätantike die Schuld tragen, während Arabisten darüber diskutieren, ob das Ende den Almohaden seit 1100 zugeschrieben werden muss[,] und ein ‚Ende' des Christentums im 7. oder 8. Jahrhundert gar nicht ernst [sic!] in Betracht ziehen." (108) Eine solche Spätdatierung hat weitreichende Konsequenzen für eine Neubetrachtung epigraphischen Materials und christlicher Zeugnisse, die bisher nur bis etwa zum Jahre 650 datiert wurden. Ebenso müsste die These, dass der Zusammenbruch der afrikanischen Kirche durch einen „Kausalnexus" mit der Zeit von 400 bis 700 verbunden sei, völlig revidiert werden.

Die vorliegenden Einzelbeiträge geben zum einen interessante Überblicksdarstellungen zur staatlichen und kirchlichen Geschichte Nordafrikas, wobei erfreulicherweise auch die Zeit nach der arabischen Eroberung Berücksichtigung findet. Zum anderen werden wichtige neuere Forschungsansätze vorgestellt, die die spätantike Geschichte des nordafrikanischen Raumes zumindest teilweise in ein neues Licht zu stellen vermögen. Auffällig bleibt leider eine trotz der verspäteten Veröffentlichung bisweilen nachlässige formale Redaktion, die jedoch den interessanten und anregenden Themen und Fragestellungen dieses Sammelbandes keinen Abbruch tut.

Bonn Andreas Weckwerth

Voigt, Jörg: **Beginen im Spätmittelalter**. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich. – Köln: Böhlau 2012. (X) 521 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe, 32), geb. € 69,90 ISBN: 978–3–412–20668–0

Ist eine *vita religiosa* von Frauen außerhalb des approbierten Ordenswesens auf Dauer möglich? Das im 13. Jh. entstehende Beginenwesen ist ein Beleg dafür. Allerdings wurden die Darstellungen dieses Beginenwesens stets von der Vorstellung begleitet, dass diese *vita religiosa* gegenüber Ordensformen mit festen Strukturen nicht als gleichwertig angesehen wurde. Der Begriff „Semireligiosentum" im Sinne einer

Lebensform zwischen Kloster und Welt ist hierfür ein Beispiel. Auf Herbert Grundmanns Habil.schrift „Religiöse Bewegungen im Mittelalter" (1933 eingereicht) geht die Ansicht zurück, dass das Beginenwesen nach glänzenden Anfängen „durch moralische Missstände und häretische Neigungen" (Grundmann, Religiöse Bewegungen, 322) am Ende des 13. Jh.s völlig zersetzt gewesen sei, während andere Strömungen der religiösen Armutsbewegung ihr Weg in neue Ordensformen mit kirchlicher Anerkennung gelungen sei. Dies setzt eine klare Trennung der *vita religiosa* innerhalb und außerhalb des Ordenswesens voraus, wobei die „Nichtintegrierbarkeit" fast zwangsläufig zur Ausgrenzung als Häretiker führte. Bestätigung erfuhr diese Perspektive durch Studien der 1970er Jahre wie die „Straßburger Beginenverfolgungen" (Alexander Patschovsky, 1974), über die „Mort d'une hérésie" (Jean-Claude Schmitt, 1978) und die „Repression of Heresy in Medieval Germany" (Richard Kieckhefer, 1979). Die Schwerpunkte dieser Arbeiten liegen auf der ersten Hälfte des 14. Jh.s. Die Offenheit der Beginen gegenüber Häresien habe dazu geführt, dass sie auf dem Konzil von Vienne (1311/12) verboten worden seien. Dies habe eine Verfolgungswelle in den Diözesen nördlich der Alpen nach sich gezogen. In den 1360er Jahren seien erneut von der Kurie und diesmal auch von Kaiser Karl IV. verstärkt inquisitorische Maßnahmen gegen das ketzerische Beginenwesen angestoßen worden. Es gehört zu den großen Verdiensten des vorliegenden Buches, diese große Erzählung grundlegend zu revidieren.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste behandelt die *Mulieres religiosae* in der ersten Hälfte des 13. Jh.s (17–170). Hier werden die Entstehungszusammenhänge der Beginengemeinschaften dargestellt. Eindrucksvoll beschreibt V. die sehr heterogenen religiösen Lebensformen von Frauen, die seit dem frühen 13. Jh. als eigenständig betrachtet wurden. Zahlreiche Geistliche hielten das Leben von Beginen schriftlich fest. Die *Vita Mariae Oigniacensis* von Jakob von Vitry stellt nur die Spitze des Eisbergs dieser Schriften dar. Eine scharfe Trennlinie zwischen Klerus und Laien ist in der zeitgenössischen Perspektive nicht erkennbar. Die weit verbreiteten *mulieres religiosae* wurden vom Ordens- und Weltklerus gefördert und Einzelne sogar als Heilige verehrt.

Zwischen 1225 und 1250 kam es in Deutschland zu einer Verdichtung und Ausdifferenzierung der Lebensformen der *mulieres religiosae*, für die u. a. auch erstmals der Begriff „Begina" verwendet wurde. V. untersucht erstmals die Zusammenhänge mit dem zeitgleich gegründeten Magdalenerinnenorden. Dabei widerspricht er der Position, dass diese Gründung als „umfassendes Vorgehen der Kurie bzw. der Bischöfe im Reich gegen die Prostitution" (51) aufzufassen sei. Vielmehr ist sie im Zusammenhang mit einem seit den 1210er Jahren in Deutschland existierenden Predigerkreis zu sehen, zu dessen wesentlichen Aufgaben die Kreuzzugs- und Ketzerpredigt sowie die Bußpredigt gehörten. Diese Predigten hätten auf Frauen im städtischen Umfeld stark ausgestrahlt. In enger Abstimmung mit Gregor IX. wurde mit den Magdalenerinnenorden der erste Orden für Frauen gegründet, der nicht aus einem Männerorden hervorgegangen ist. Daneben breitete sich aber auch die unregulierte *vita religiosa* von Frauen weiterhin stark aus. Derselbe Predigerkreis vermittelte im Jahr 1233 die erste päpstliche Inschutznahme der Beginen in Deutschland (Bulle *Gloriam virginalem*). Der Differenzierungsprozess ging also nicht mit einem Regulierungsdruck einher.

Neben den Reformklerikern besaßen auch Bettelorden, die sich seit den 1220er Jahren nördlich der Alpen rasant ausbreiteten, einen großen Einfluss auf die Etablierung des Beginenwesens. V. zeigt, dass die Beginen mit Bettelordensklöstern in engstem Kontakt standen und von ihnen nicht als Laien abgewertet wurden (vgl. 162). Zudem beeinflusste die Festigung der politischen Autonomie durch die Bürger in den Städten die Entstehung von religiösen Frauengemeinschaften. Am Beispiel Thüringens wird deutlich, dass dies jedoch nicht zu einer Vernachlässigung des Landes führte, da hier vorwiegend Zisterzienserinnenklöster zunächst außerhalb der Städte gegründet wurden, während sich das Beginenwesen v. a. innerhalb der Stadt weiter ausbreitete. Die hohe Attraktivität beider Formen der *vita religiosa* spricht gegen die Emanzipationsthese als Erklärungsmuster für die Entscheidung von Frauen, Beginen zu werden (vgl. 170).

Der zweite Abschnitt behandelt das Beginenwesen im 14. Jh. (171–425). Besonders relevant erscheinen die Ergebnisse zur Untersuchung des Konzils von Vienne und der Genese der Beschlüsse *Cum de quibusdam* und *Ad nostrum* sowie deren Umsetzung, da diese im Kontrast zur bisherigen Forschung stehen. Zunächst zeigt V., dass der Häresieprozess gegen Margarete Porete nicht die Vorlage für die Vienner Konzilsbeschlüsse bildete. Bei der Entstehung der Beschlüsse verweist er darauf, dass das als häretische Sekte bezeichnete Begardentum zunächst nicht gemeinsam mit dem Beginenwesen verhandelt wurde. Erst bei der Publikation der Dekretale *Ad nostrum* wurden die Beginen in deren Nähe gerückt. Das eigentliche Problem bildete jedoch zunächst die Dekretale *Cum de quibusdam*, welche die Lebensform der Beginen verboten habe. Dies führte zu unterschiedlichen Reaktionen. Der Mainzer Erzbischof Peter von Aspelt forderte nun ihre Auflösung. Doch die Provinzsynode vom 25. Juli 1318 beschloss allein die Auflösung der Gemeinschaften mit der Bezeichnung „begina" (312). Statt eine Verfolgung auszulösen, für die jegliche Anzeichen fehlen, wurde im Erzbistum Mainz nun die Bezeichnung „begina" vermieden. Im Mainzer Suffraganbistum Straßburg wollte der Bischof die Interpretationsschwierigkeiten der Clementinen durch eine neue päpstliche Stellungnahme klären lassen. Anhand von Urkunden der Straßburger Bischöfe zeigt V., dass diese mehrfach zur Ausstellung von Urkunden zugunsten einzelner Beginenniederlassungen in den 1320er und 1330er Jahren ersucht wurden – auch über das Bistum hinaus. Entgegen Patschovsky stellt V. fest: Beginen wurden in Straßburg weder verfolgt noch suchten sie Schutz durch die Übernahme einer Drittordensregel.

Ein grundsätzlicher Unterschied in der Konzilsrezeption ist zwischen den Gebieten links und rechts des Rheins auszumachen. Die Diözesen westlich des Rheins verstärkten die Kontrolle über die Beginen, ohne dass auch nur eine Gemeinschaft aufgelöst worden wäre. Östlich des Rheins wurden die Dekretalen von Vienne zunächst gar nicht rezipiert. Auch die Anfänge der inquisitorischen Maßnahmen in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s sind nicht vor deren Hintergrund (als plötzliche verspätete Rezeption von Vienne) zu sehen, sondern im Rahmen von öffentlichem und zum Teil provokantem Auftreten von Beginen. Für die Maßnahmen gegen Beginen und Begarden in den 1360er und 1370er Jahren spielte der Erfurter Dominikaner Walter Kerlinger eine zentrale Rolle. Seinem Ketzerbegriff lag die Dekretale von Vienne *Ad nostrum* zugrunde. Deshalb benannte er verdächtige Personen als Begarden oder Beginen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass an der Kurie feste Assoziationen mit dem Begriff „Begine" herrschten, wie mehrere Schreiben von Papst Urban V. zwischen 1362 und 1367 zugunsten von Beginengemeinschaften zeigen (399). Gleichwohl förderte die Kurie seit 1364 die Ketzerverfolgung nördlich der Alpen. Deren Umsetzung hing wiederum stark von der Haltung der jeweiligen Stadtführung ab. Einzelne Auflösungen sind ebenso zu beobachten wie Kontinuitäten. Insgesamt fehlen neben den kurialen Zeugnissen Quellen zur Umsetzung vor Ort, sodass das Ausmaß der Häresiebekämpfung im Dunkeln liegt. Gegenüber dem Begriff der „Verfolgung" ist nach V. jedoch Skepsis angebracht.

Der dritte Teil bietet einen kurzen Ausblick auf das Beginenwesen im 15. Jh. (427–434). Abgerundet wird die Studie durch eine Zusammenfassung der Ergebnisse (435–447).

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Studie um eine quellengesättigte Neuinterpretation des Beginenwesens im 13. und 14. Jh.: Beginen konnten sich im 14. Jh. dauerhaft etablieren. Für Frauen war eine *vita religiosa* im Spätmittelalter möglich, ohne einem *ordo* anzugehören. Diese Lebensform wurde weder von den Frauen selbst noch von den Zeitgenossen als semireligiös wahrgenommen. Sie hatten zahlreiche Gönner und Förderer von der Kurie bis zu den städtischen Führungen. Ihre Lebensweise stand nicht unter einem latenten Häresieverdacht und in einer Korrelation von normativen Quellen und ihrer Umsetzung vor Ort entlarvt sich die „Beginenverfolgung" als Mythos.

Zukünftige Forschungen zu diesem Thema werden an diesem Buch nicht mehr vorbeikommen. Es sei nachdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Paderborn Nicole Priesching

Brachwitz, Peter: **Die Autorität des Sichtbaren**. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 328 S. (Pluralisierung & Autorität, 23), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–025186–9

Die bei Winfried Schulze im Rahmen des SFB 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit" verfasste Diss. will die Funktion der am Immerwährenden Reichstag in Regensburg veröffentlichten rund 1200 protestantischen Religionsbeschwerden aus dem 18. Jh. analysieren, näherhin lokale konfessionelle Konflikte, die schließlich auf Reichsebene verhandelt und öffentlich gemacht wurden. U. a. durch die Arbeiten von Gabriele Haug-Moritz ist klar, dass in diesen Auseinandersetzungen umstrittene Fragen der Reichsverfassung und der Reichspolitik mitverhandelt wurden, gerade was die Gestalt eines „Corpus Evangelicorum" angeht; dazu: dass dieses bewusst die publizistische Öffentlichkeit zur Durchsetzung seiner Ziele suchte. Die Konfliktsituationen vor Ort, die Bedeutung der Publizität und die Handlungsstrategien der Akteure werden von Peter Brachwitz eingehend reflektiert.

Beschwerden und Streitfälle werden dabei exemplarisch herangezogen, besonders Streitigkeiten zwischen Würzburg und Ansbach/Bayreuth sowie Auseinandersetzungen in der Pfalz. In einem ersten Schritt wird das Phänomen der „öffentlichen Sichtbarkeit" analysiert, die durch das Gedrucktwerden in Zeitungen (tagesaktuelle, unkommentierte Nachrichten) und historisch-politischen Zeitschriften (archivalische Wissensspeicher mit Rück- und Querverweisen, die in der Regel aufbewahrt wurden, begrenztere, elitäre Leserschaft) generiert wurde. So öffentlich gemacht, konnten sie neue Beschwerden als „feedback"-Produkt nach sich ziehen. Grundlage sind jeweils die gedruckten Gravamina der evangelischen Stände, sodass beinahe nur Organe in evangelischen Territorien davon berichteten. Die katholische Position blieb jeweils unsichtbar, während unwidersprochen immer nur die protestantische Beschwerde öffentlich wurde. B. konstatiert, dass die Tatsache, dass Beschwerden gedruckt waren, diesen bei den Untertanen bereits die Aura des Offiziösen, Legitimen, Vertrauenserweckenden verlieh; eine bestimmte Interpretation des Reichs in religi-

onspolitischer Hinsicht wurde so propagiert. Dagegen weigerten sich die katholischen Reichsstände durchgehend, als „Corpus Catholicorum" aufzutreten und etwa gemeinsame Erklärungen abzugeben, ja verweigerten auch einem „Corpus Evangelicorum" die Anerkennung. Dahinter standen unterschiedliche Konzepte vom Reichsstaatsrecht und mithin von der Gestalt des Reiches selbst, die v. a. in Göttingen und katholischerseits in Würzburg ausgearbeitet wurden. Wie der Streitfall um Rekatholisierungsmaßnahmen im pfälzischen Zwingenberg zeigt, war die „itio in partes" für die Protestanten eine Möglichkeit, den Reichshofrat als kaiserliches Gericht und auch die katholische Reichstagsmehrheit zu umgehen. Die Katholiken vermieden es aber auch während der „itio" (die ihrer Meinung nach nur bei strikt religiösen Dingen nach einstimmiger Beschlussfassung als punktuelles Verfahren zulässig sei), sich selbst als „corpus" zu bezeichnen, und übernahmen so die kaiserliche Position (Kommissionsdekret von 12. April 1720), dass es solche konfessionellen ständigen „corpora" in der Reichsverfassung nicht gebe. Protestantische Lehrer des Reichsstaatsrechts wie Joh. Stephan Pütter und Joh. Jacob Moser hingegen wollten die Existenz eines „Corpus Evangelicorum" bis ins 16. Jh. zurückverlängern und dessen potentielle Zuständigkeit weit ausdehnen; man versuchte nun nachzuweisen, dass auch die Katholiken als feste Reichskörperschaft agiert hätten. Diese vermieden hingegen, öffentlich in Erscheinung zu treten, und stimmten sich im Geheimen eher schwerfällig ab. Die problematische Konsequenz dieses Rechtsstandpunktes war ein „kommunikatives und letztlich institutionelles Defizit" gegenüber den Protestanten (92). Erst in den 1780er Jahren gab es Überlegungen, eine katholische Reichspartei für die Politik Österreichs nutzbar zu machen.

Ein weiteres Kap. geht nun den Ursprüngen eines „Corpus Evangelicorum" nach. Zwar hatte man bereits in Münster und Osnabrück konfessionell getrennte Beratungen vorgenommen und bereits dort waren die Katholiken bemüht gewesen, diese strikt auf Religionsfragen einzugrenzen und als private Besprechungen zu deklarieren; konfessionelle Korpora spielten dann aber erst wieder nach dem Frieden von Rijswijk (1697) mit der Rijswijker Klausel eine Rolle. Seither etablierten die evangelischen Reichsstände Verfahren und Ansprüche, besonders während der Zuspitzung des Religionsstreits in der Pfalz während der 1720er Jahre. Man zielte auf die Etablierung eines vollgültigen Reichsorgans und wollte die eigene Legitimität durch mimetische Imitation des Reichstags inszenieren und untermauern. Die Katholiken akzeptierten hingegen diese Praxis nicht, die sie durch IPO Art. 5 § 52 nicht legitimiert sahen. Kern der Auseinandersetzung war v. a. die Normaljahresregelung, mit der sich der Nürnberger Restitutionstag und der Reichshofrat befassten: Am Reichstag 1653/54 gelang es den Protestanten nicht, eine neue Restitutionsdeputation zu bilden; sie versuchten nun, ein Gegengewicht zum kaiserlichen Reichshofrat zu schaffen, den zu eliminieren mitunter wichtiger war als die Restitutionen selbst (111). Sollten IPO Art. 5 §§ 31 und 32 punktuell verstanden werden oder die Zeit vorher und nachher mit berücksichtigen? Wie verhielten sich beide Paragraphen zueinander? Die „itio in partes" war als Drohung präsent, wurde aber nur achtmal angewandt und spielte für die Religionsgravamina (Rechte der Protestanten unter katholischer Herrschaft) im engeren Sinne faktisch kaum eine Rolle. In den Kurpfälzer Gebieten waren die Restitutionen kaum durchgeführt worden, schließlich kam es unter französischem Einfluss und unter den katholisch gewordenen Kurfürsten zu Rekatholisierungen. Immer wieder berief sich die evangelische Seite (die katholische Beschwerdeliste war kürzer: Es ging um den Bestand von Klöstern und die Glaubensfreiheit für einzelne, später gegen absichtliche Repressalien durch protestantische Landesherrn) hier und in anderen Territorien auf das Normaljahr, verlangte Restitution, beschwerte sich über Eingriffe in ihre Kirchenverfassung, aufgezwungene Simultaneen oder gar katholische Kirchbauten. Zunächst forderte man Lokalkommissionen. Eine immer mehr zunehmende Zahl von Fürstenkonversionen hatte ja immer häufiger protestantische Gebiete unter katholische Herrschaft gebracht. Da die Restitutionsforderungen so über Jahrzehnte in der Schwebe blieben, konnten sie in der Zuspitzung der Pfälzer Religionskrise in den 1720er Jahren alle sichtbar aktualisiert werden. Dort hatte auch der Friede von Baden (1714) die Rijswijker Klausel bestätigt (nachdem Brandenburg und die Pfalz 1705 einen Kompromiss ausgehandelt hatten). Der neue Kurfürst Karl Philipp verlegte 1718 seine Residenz nach Heidelberg und verbot die berühmte Passage des Heidelberger Katechismus über die katholische Messe; nun wollten die Protestanten, näherhin Berlin und Hannover, den Reichstag einschalten und ließen alle Gravamina sammeln. In Brandenburg wurden harte Maßnahmen gegen katholische Untertanen verhängt. Während die Protestanten den Reichstag und die Öffentlichkeit suchten, wurde die kaiserliche Haltung restriktiv-ablehnend. Nach einer Phase der Unsicherheit entschieden sich auch die katholischen Stände zur Nichtbeachtung eines evangelischen Korpus; schließlich konnte die einmütige protestantische Haltung durchbrochen werden. In den 1750er Jahren rückten Kurbrandenburg und Kurbraunschweig erneut zusammen, es kam im Hohenlohischen zur Selbsthilfe durch den „Corpus Evangelicorum", dessen Praxis auf dem Reichstag (Publikation der Religionsbeschwerden) sich inzwischen etabliert hatte. Joseph II. hatte ab 1765 dann zunächst versucht, den kaiserlichen Einfluss im Reich durch strikte Neutralität wieder zu erhöhen, und kam dem „Corpus Evangelicorum" 1769 entgegen, die Religionsbeschwerden alle vergleichen zu wollen. In den 1770er Jahren etablierte sich ein neues Verfahren am Reichshofrat, auch wenn die Reichsreformbemühungen des Kaisers obstruiert wurden und scheiterten.

Betrachtet man den Ursprung der Religionsbeschwerden vor Ort, so ist man auf die „territoria non clausa" v. a. im Süden des Reichs mit ihren konkurrierenden Herrschaftsrechten verwiesen. Der Vf. kann zeigen, dass gerade in den von ihm untersuchten Würzburger Quellen die katholische Obrigkeit im 18. Jh. aus Angst vor dem Reichstag und der Öffentlichkeit eine sehr vorsichtige Politik verfolgte, die in den 1750er Jahren dazu führte, auch bei günstiger Faktenlage gegen Ansbach auf die Durchsetzung von Rechten zu verzichten (165). Weder bei den Würzburger noch bei den Ansbacher Kalkülen geht es exklusiv oder primär um rein Geistliches; die Würzburger glaubten ihre Landesherrlichkeit durch von den Nachbarn angestachelte Untertanenbeschwerden bedroht, die Ansbacher setzten dosiert und instrumentell protestantische Leidenssemantik gegen einen angeblich aggressiv expandierenden Katholizismus. Jedenfalls stand hinter Religionsbeschwerden ein politischer Herrschaftskonflikt. Aber nicht nur: Die Behandlung von Untertanensuppliken durch die Würzburger Verwaltung zeigt, wie wenig Wissen um die Lage vor Ort meist (auch in Ansbach) zur Verfügung stand, das erst mühsam generiert werden musste. So konnte von einer Normdurchsetzung von oben auch keine Rede sein, vielmehr hatten lokale Amtsträger in der Implementierung erhebliche Spielräume, die freilich jeweils meist lokalen Logiken folgten. Man konnte versuchen, langlebige, strukturell ähnliche Konflikte mittels Konferenzen und Rezessen beizulegen, aber auch im Geheimen zu intensivieren, um aus ihnen durch die Publikation in Regensburg politisches Kapital zu ziehen. In der Regel sah man hinter Untertanenbeschwerden die Agitationen von Schultheißen bzw. Amtsträgern der konkurrierenden Herrschaft. Die Konflikte hatten aber eine Ebene, die einer von den Herrschaften differierenden Logik vor Ort folgte. Streitobjekte waren oft Konflikte zwischen Pfarrern und Gemeinden, besonders um die Kirchenpfründen. In der dörflichen Vorstellungswelt scheint die Summenkonstanz materieller und symbolischer Güter („limited goods") und die Kommunikation über das Medium der Ehre den Hintergrund für die Konflikte gebildet zu haben; entstanden solche Auseinandersetzungen, konnten sich alle anderen Kommunikationshandlungen um diese gruppieren und diese verstärken, indem sie den Konflikt auf alle Lebensbereiche ausdehnten und am Leben hielten (252–260). Eine endgültige Bereinigung mittels der Entflechtung von Herrschaftsrechten gelang selten, vielmehr entfalteten die lokalen Konflikte Integrationskraft und Eigenleben, auch wenn sie auf der Ebene des Territorialstaats oder des Reichs als Quisquilien abgetan wurden. Jedenfalls erscheint das Dorf im 18. Jh. als ein von den Territorialverwaltungen nur sehr unzureichend erfasstes Herrschaftsobjekt. Anhand konfliktärer Exklusionsmechanismen vor Ort entstehen also konfessionelle Identitäten viel eher als allein durch die Internalisierung von oben oktroyierter Glaubensinhalte.

Die Studie entflechtet zu Recht differente Ebenen des konfessionellen Streits, die jeweils Eigenlogiken folgen: die lokale Ebene vor Ort, das politische Kalkül konkurrierender Territorialstaaten mit unvollkommener Herrschaftsdurchdringung, die Veröffentlichung und Sichtbarmachung in Medien, die Konflikte um die Reichsverfassung und die Auslegung der Normaljahresregelung. Einerseits werden so zentrale Forschungsthesen bestätigt; andererseits kann sie auch gängige Annahmen korrigieren, indem etwa gezeigt wird, wie konfessionelle Identitäten eher als Folge von Konflikten und damit verbundenen Exklusionen entstehen oder wie hinter der Strategie des „Corpus Evangelicorum" nicht nur der preußisch-österreichische Dualismus steht. An manchen Stellen mag die häufige selbstreflexive Bewusstmachung des eigenen methodischen Vorgehens zu Redundanzen führen; andere Fragen, die mit den behandelten im Zusammenhang stehen, werden kaum berührt. Zudem wundert man sich, warum zentrale Arbeiten von Forschern, die mitunter zu ähnlichen oder ergänzenden Ergebnissen gekommen sind, nicht verwendet wurden, so F. Kleinhagenbrock, HJb 2006, A. Kalipke, ZHF 2008, B. Stollberg-Rilinger, Des Kaisers alte Kleider, 2008. Doch führt immerhin auch die exemplarische Vorgehensweise des Vf.s zu validen Ergebnissen. Die Sichtbarmachung der Religionsbeschwerden durch die protestantische Partei erscheint jedenfalls selbst als Kompromiss, da man sich zu einer zielstrebigeren einheitlichen Verfolgung derselben nicht verständigen konnte; andererseits aber erzeugte die Sichtbarkeit eine eigene Autorität, die sich nicht zuletzt dadurch erweist, dass die Geschichtsschreibung bis in die Gegenwart in zentralen Grundannahmen davon geprägt ist.

Regensburg Klaus Unterburger

Kenworthy, Scott M.: **The Heart of Russia**. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. – New York: Oxford University Press 2010. 528 S., geb. € 56,72 ISBN: 978–0–19–973613–3

Der Titel ist treffend gewählt: Das Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster ist in der Tat so etwas wie das „Herz Russlands", das spirituelle Zentrum der russischen Orthodoxie. Der Autor hat den Begriff aus einer Schrift von Pavel Florenskij (1882–1937) über das Kloster übernommen. Die Geschichte der Svjato-Troickaja-Sergieva-Lavra (so der russische Name des Klosters) in Sergiev Posad bei Moskau wird in vielen Büchern über die Russische Orthodoxe Kirche und das russische Mönchtum thematisiert. So stellt sich die Frage, was das Buch von Scott M. Kenworthy, der an der Miami Univ. in Oxford (Ohio) „Comparative Religion" lehrt, gegenüber dem bereits Bekannten und vielfach Beschriebenen Neues zu bieten hat.

K. geht in seinem Buch nur ganz kurz auf die ersten 500 Jahre der Geschichte dieses in der ersten Hälfte des 14. Jh.s vom hl. Sergij von Radonež (1314–1392) gegründeten Klosters ein. Auch wenn K. bewusst ist, dass die Bedeutung der Lavra „nur im Licht der Entwicklung des orthodoxen und russischen Mönchtums in früheren Jahrhunderten verstanden werden kann" (9), vermeidet er es, die hinlänglich bekannten Fakten über die historische Bedeutung des Klosters zu wiederholen, die ihm nach dem Sieg des Großfürsten Dimitrij über die Tataren (1380), der dem Gebet des hl. Sergij zugeschrieben wurde, zuwuchs und die das Kloster schon bald zu einer wichtigen Pilgerstätte werden ließ, in der die Gläubigen nicht nur die Gebeine des hl. Sergij, sondern auch die von seinem Schüler Andrej Rublev angefertigte, weltberühmte Dreifaltigkeitsikone verehrten. K. konzentriert sich in seiner Darstellung vielmehr ganz auf die Geschichte des Klosters im 19. und 20. Jh., die er aufgrund des in den Archiven reichlich vorhandenen Quellenmaterials intensiv erforscht hat. Die sorgfältige Auswertung dieser Quellen, das daraus gewonnene statistische Material und die Veranschaulichung durch historische Bilder und ausgewählte Zitate aus der Korrespondenz der Vorsteher, die das Kloster geprägt haben, zeichnen dieses Buch aus.

Nach einer ausführlichen Einleitung (Kap. 1, 1–32), in der K. in groben Zügen die Entwicklung des Klosters bis zum Beginn des 19. Jh.s beschreibt, widmen sich die Kap. 2–5 ausführlich dem 19. Jh. Gliederungsprinzip sind dabei nicht bestimmte historische Zeitabschnitte, sondern vielmehr unterschiedliche religionssoziologische Zugänge. Kap. 2 (33–72) beschreibt die wachsende Bedeutung der Lavra im 19. Jh., wie sie sich an der rasch zunehmenden Zahl der Mönche (sie vervierfachte sich im Laufe des Jahrhunderts), dem stark anschwellenden Strom der Pilger, den steigenden Einkünften des Klosters wie auch den erheblichen Ausgaben für sozial-karitative Institutionen (vgl. die entsprechenden statistischen Angaben auf S. 50 u. 261) ablesen lässt. Die damit einhergehende Betriebsamkeit führte zur Gründung von Eremitensiedlungen und kleineren Klöstern in der Umgebung der Lavra, wie z. B. der Gethsemani-Skete oder der Černigov-Skete, auf deren Entstehung und Entwicklung K. im 3. Kap. (73–110) eingeht. Diese Mönchsgemeinschaften waren kleiner, kontemplativer ausgerichtet und boten den „Starzen", den geistlichen Vätern, deren Rat viele Pilger suchten, eine Heimat.

Kap. 4 (111–168) widmet sich der sozialen Herkunft, der geistlichen Ausbildung sowie dem spirituellen Leben der Mönche in der Lavra und den mit ihr verbundenen Niederlassungen. K. hebt darin hervor, dass das Kloster großen Wert auf die Bildung der Mönche legte. Das Bild vom „ungebildeten Bauernmönch", das die antiklerikale Propaganda zu Beginn des 20. Jh.s gezeichnet habe, entspreche daher nicht der Realität. Zwar sei die Zahl der Mönche, die aus der Landbevölkerung stammten, im Laufe des 19. Jh.s stetig gewachsen, aber dadurch habe sich die Mönchsgemeinschaft zu einem Spiegelbild der Gesellschaft entwickelt und gerade diese „Fähigkeit, für einen breiten Querschnitt der Gesellschaft von Bedeutung zu bleiben, war der Schlüssel für ihren Erfolg" (139). Im 5. Kap. (169–220) richtet sich der Fokus des Autors auf die Pilger, die in großer Zahl zum Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster kamen und nicht nur zum materiellen Wohlstand des Klosters beitrugen, sondern es auch in geistlicher Hinsicht herausforderten und prägten (Starzentum). „Das Pilgerwesen war das wichtigste Mittel des Klosters zur Interaktion mit der Gesellschaft" (173), konstatiert K.

Die mit der wachsenden Zahl der Mönche und Pilger verbundenen Probleme bei der Pflege eines kontemplativen Lebens ließen zu Beginn des 20. Jh.s den Ruf nach Reformen lauter werden, die zu tiefgreifenden Debatten über die Zielsetzung des monastischen Lebens führten, auf die Kap. 6 (221–253) näher eingeht. Großen Einfluss auf die Entwicklung des Klosters hatten aber auch die sozialen und politischen Umbrüche in Russland zu Beginn des 20. Jh.s, die Kap. 7 (254–291) beschreibt. Während die Revolution von 1905 nur begrenzte Auswirkungen auf das Kloster hatte, ließen die antiklerikalen Kampagnen nach der Februarrevolution 1917 bereits erahnen, was nach der Oktoberrevolution auf die Mönchsgemeinschaft zukommen sollte. Auf den Kampf um den Erhalt des Klosters nach der Machtergreifung der Bolschewiken, die zur Schließung des Klosters (1919) und schließlich zu seiner Umwandlung in ein Museum (1920) führte, geht das achte Kap. (292–328) ein. Die Epoche der stalinistischen Verfolgungen beschreibt der Autor im neunten Kap. (329–367) unter der bezeichnenden Überschrift „Golgotha". K. fasst diese Epoche mit folgenden Worten zusammen: „Die Sowjets versuchten zunächst, die Orthodoxie durch atheistische Propaganda auszurotten, und dann, als dies gescheitert war, durch die Schließung von Kirchen und die Vertreibung des Klerus. Als auch das nicht zum Ziel führte, griffen sie auf die einzig verbliebene Alternative zurück: die Auslöschung aller, die an einem Glauben festhielten, der eine Alternative zum Kommunismus darstellte." (367) Ein kurzer Epilog (Kap. 10, 368–387) beschreibt die „Auferstehung" des Klosters nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die enge „Verbindung zwischen dem Kloster, dem Volk und der Geschichte der Nation" (385) erneut vor Augen tritt. Umfangreiche Anmerkungen (389–474), ein kurzes Glossar (475–481), Bibliographie (483–509) und Index (511–528) schließen das Buch ab.

Das Buch von K. ist gut lesbar und zeichnet sich durch eine lebendige Darstellung der Geschichte aus. Der Autor verknüpft dabei in gelungener Weise statistisches Material, das er aus den Quellen erhoben und in zahlreichen Tabellen zusammengestellt hat, mit Lebensbildern prägender Persönlichkeiten aus dieser Epoche. Eine Figur, die sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht, ist Archimandrit Tovija (Tsymbal), der zehn Jahre nach seinem Eintritt in ein Kloster in der Ukraine 1862 in die Mönchsgemeinschaft der Lavra aufgenommen wurde und von 1904–1915 als Prior die Entwicklung des Klosters maßgeblich prägte. Zitate aus den Tagebüchern des Archimandriten und aus Briefen anderer prägender Persönlichkeiten vermitteln ein lebendiges Bild der Entwicklung des russischen Mönchtums in dieser Epoche. So bietet K.s Buch nicht nur eine Beschreibung der Geschichte des Dreifaltigkeits-Sergius-Klosters, sondern der gelebten Religiosität in Russland, die sich aus den regelmäßigen Kontakten zwischen Mönchen und Pilgern nährte und dadurch das Kloster zum „Herzen Russlands" werden ließ.

Paderborn Johannes Oeldemann

Hirschfeld, Michael: **Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914.** Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Ersten Weltkrieg. – Münster: Aschendorff 2012. 1003 S., geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–12963–0

Michael Hirschfeld stellt in seiner umfangreichen und aktengesättigten Vechtaer Habil. mit den Bischofswahlen ein in seinen Augen „zentrales Konfliktfeld der Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche" vor (8). Da der bayerische König das Nominationsrecht innehatte und die Bischöfe nicht wie in allen anderen deutschen Staaten von den Domkapiteln gewählt wurden, hätte im Titel besser von „Bistumsbesetzungen" als von „Bischofswahlen" gesprochen werden sollen. H.s erkenntnisleitende Frage zielt darauf ab, ob die Kulturkämpfe im Reich tatsächlich 1887 endeten oder ob sie nicht eher in eine „kalte Phase" übergingen, aber dabei eben doch bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 weitergeführt wurden.

Innerhalb der deutschen Teilstaaten werden die Besetzungsfälle nach Diözesen zusammengefasst und in einzelnen Kap.n chronologisch abgehandelt. H. selbst stellt die Frage, inwieweit es gelungen sei, bei dem Anspruch, ein ebenso vollständiges wie übersichtliches Handbuch mit 100 Besetzungsfällen (65 Bischöfe, 28 Weihbischöfe und sieben weitere Jurisdiktionsträger) vorzulegen, „zwangsläufig auftretende Redundanzen möglichst" zu vermeiden (7). Die Tatsache, dass einige Personen mehrfach als Kandidaten gehandelt wurden, führt in der Tat zu Doppelungen, wie das Beispiel Antonius Fischer zeigt: Er wird im Rahmen der Kölner Wahl 1899 ausführlich (Vgl. 59), bei fünf anderen Besetzungsfällen nur noch kurz biographisch vorgestellt (Vgl. 81, 101–104, 117f, 164f, 230).

Insgesamt muss man fragen, welchen Zweck diese prosopographischen Einschübe haben, da H. seine Analyse, welche Personengruppen von welchen staatlichen bzw. kirchlichen Stellen als episkopabel angesehen wurden, recht knapp hält. Ein Verzeichnis mit Biographien aller genannten Personen im Anhang wäre eine bessere Lösung gewesen, um den Band mit seinen tausend Seiten zu straffen. Auf die Weihbischofsernennungen hätte mit Blick auf den Umfang des Buches und ohne wesentlichen Erkenntnisverlust verzichtet werden können.

Die Darstellung der einzelnen Besetzungen ist methodisch souverän und in gut lesbarer Form zusammengestellt. Deren Verlauf ist allerdings zumeist auf der Basis der staatlichen Akten bereits bekannt. So sind es v. a. die Akten aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus welchen H. neue Details hinzufügen kann. Bedauerlich ist, dass ohne Angabe von Gründen nicht alle Bistumsarchive herangezogen wurden, denn die Entscheidungsfindungsprozesse innerhalb der Domkapitel werden im Vergleich mit den anderen Handlungsträgern am wenigsten deutlich. Nichtsdestotrotz stellt H. fest, dass die Domherren den Konflikt mit den staatlichen Behörden, die unliebsame Kandidaten streichen durften, scheuten und entweder aus vorauseilendem Gehorsam oder unter staatlicher Einflussnahme v. a. Kandidaten aus den eigenen Reihen auf die Kandidatenliste setzten. Dadurch unterstrichen sie jedoch auch ihre eigene Bedeutung als Wahlgremium und Rekrutierungsfeld für das Bischofsamt.

V. a. die preußische Staatsbürokratie entwickelte ein „nahezu perfektes Überwachungssystem" (810) über den katholischen Klerus. Der Informationsfluss durch die Behörden führte zu Pauschalisierungen, wobei in erster Linie auf die politische Tätigkeit in der Zentrumspartei und auf die kirchenpolitische Nähe zum Heiligen Stuhl geachtet wurde. Durch dieses Vorgehen konnten unliebsame Kandidaten, die das Feindbild des national unzuverlässigen, ultramontanen, von Jesuiten geschulten Germaniker-Bischofs verkörperten, erfolgreich vom Bischofsamt ausgeschlossen werden. Allerdings gelangten auch nicht die von der Regierung favorisierten Staatskatholiken ins Amt, sondern Kompromisskandidaten. Denn in der deutlichen Mehrheit der Fälle waren solche Kandidaten „lachende Dritte", die sich in Pastoral, Wissenschaft oder Diözesanverwaltung um das Amt verdient gemacht hatten, ohne dabei beim Staat oder beim Heiligen Stuhl Anstoß zu erregen.

Als „Zentren staatlicher Einflussnahme" (819) macht H. die beiden bedeutenden Bischofsstühle in Breslau und Köln aus, die eine Führungsposition innerhalb des preußischen Episkopats mit sich brachten. Darüber hinaus mischten sich die staatlichen Behörden v. a. in solche Diözesen ein, in denen „zu dem Staat-Kirche-Konflikt der Nationalitätenkonflikt hinzutrat, also wo sich zwei Konfliktebenen überlagerten" (819), namentlich in den (Erz-)Diözesen Straßburg und Metz mit französischem Bevölkerungsanteil sowie Gnesen-Posen und Kulm mit polnischem Bevölkerungsanteil.

In der Regel gingen die Impulse innerhalb des Entscheidungsbildungsprozesses nicht von den Monarchen selbst aus, auch nicht in Bayern. In den kleineren Staaten wie Sachsen, Baden, Hessen-Darmstadt und Württemberg, die jeweils nur über eine Diözese verfügten, gab es ein starkes Interesse der Herrscher an der Neubesetzung. In Preußen waren die Oberpräsidenten als staatliche Wahlkommissare der bestimmende Faktor, die Kultusminister folgten meist deren Linie. Bei den preußischen Ministerpräsidenten erkennt H. in ihrer Funktion als Staatssekretäre des Äußeren die Tendenz, „für möglichst geringe Streichungen auf der Wahlliste" zu plädieren, „um diplomatische Weiterungen [...] von vornherein zu vermeiden" (821).

Als Verbindungsglied zwischen den staatlichen Behörden und dem Heiligen Stuhl dienten de jure die Apostolische Nuntiatur in München auf der einen und die bayerische sowie die preußische Vatikangesandtschaft auf der anderen Seite. Die bayerischen Gesandten waren darauf bedacht, „die herrschende Harmonie zwischen Staat und katholischer Kirche zu betonen, Konflikte [...] möglichst zu marginalisieren und Misstöne [...] herunterzuspielen" (824). Die protestantischen preußischen Gesandten gewannen de facto nur dann an Einfluss, wenn sie sich an die Schlüsselfigur für die Beziehungen zwischen Rom und Berlin, an den Breslauer Fürstbischof Georg Kardinal von Kopp, wandten. Der Staatskatholik Kopp überging die meist einflussschwachen Münchener Nuntien, übernahm bei mehreren Besetzungen die Rolle eines informellen Vermittlers und schaffte es regelmäßig, „direkt oder indirekt eine für alle Parteien tragbare Kompromisslösung zu schaffen" (829). Dem Heiligen Stuhl wiederum bescheinigt H. eine „Lethargie [...] hinsichtlich deutscher Personalfragen" (826), was er auf das „verhältnismäßige Desinteresse der Kardinalstaatssekretäre [...] an den deutschen Verhältnissen" zurückführt (825). Die römische Kurie habe in Kontinuität zur Beendigung des Kulturkampfs eine „Appeasement-Politik gegenüber dem Deutschen Reich und seinen Staaten betrieben, in der Konflikte um die Bischofsstuhlbesetzungen im Allgemeinen als Störfeuer wahrgenommen wurden" (830).

Wenn H. damit schließt, seine Analyse der Bischofswahlen habe gezeigt, „dass der Konflikt auf dem Feld der kirchlichen Personalpolitik in allen Staaten des Deutschen Reiches bis zum Ersten Weltkrieg unvermindert andauerte" (833), dann wirkt das nach dem Gesagten stark verallgemeinert und konstruiert. Er scheint dabei dem gleichen Topos aufzusitzen, den er zuvor selbst ausgemacht hat, nämlich dem „Primat der staatlichen Sichtweise in der bisherigen Forschung zur Staat-Kirche-Problematik wie zu den Bischöfen" (831). Auch wenn damit H.s Hauptthese deutlich zu widersprechen ist, kann seine Studie als Handbuch zu den Bistumsbesetzungen, einem zentralen Thema in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Deutschen Kaiserreich, genutzt werden. Darüber hinaus kann sie als Grundstock für weitere Fragestellungen dienen, z. B. für eine Sozialanalyse der kirchlichen Eliten oder als Vergleichsfolie für die Bistumsbesetzungen in der Weimarer Republik, die auf der Basis des in Münster angesiedelten DFG-Projekts der „Kritischen Online-Edition der Nuntiaturberichte von Eugenio Pacelli von 1917 bis 1929"[1] von Raphael Hülsbömer erforscht werden.

Münster Sascha Hinkel

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Bd. 1/2: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß. – Würzburg: Echter 2011. 532 S., geb. € 39,00 ISBN: 978-3-429-03425-2

Die Haltung der kath. Kirche im und zum Nationalsozialismus wird oft eher plakativ beschrieben, verdient jedoch eine differenzierte Betrachtung. Dabei kommt gerade auch den Theologischen Fakultäten und vergleichbaren Ausbildungsstätten besondere Bedeutung zu, dienten sie zum einen der Ausbildung des künftigen Klerus, doch wollte zum anderen der Staat diese jungen Menschen dort ideologisch prägen. Der 2007 erschienene erste Teilband des im Titel genannten Forschungsprojekts ging den „bestimmenden Koordinaten der theologischen Wissenschaftsgeschichte zwischen 1933 und 1945" nach (staatskirchenrechtliche Grundlagen, Rechtsstrukturen, Ziele der nationalsozialistischen Hochschulverwaltung, Akteure und Faktoren der nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik hinsichtlich der Theologie, die römische Sicht) und bot „auf archivalischer Grundlage [...] die jeweiligen Entwicklungsprozesse und Schwierigkeiten der einzelnen theologischen Ausbildungsstätten in Deutschland und Österreich (teilweise bis hin zur Schließung)" (Rückumschlag Bd. 1.1). Der zweite Teilband setzt Letzteres für weitere Hochschulen fort, behandelt aber auch zwei weitergehende Themenfelder.

In seinem Beitrag „Die Katholisch-Theologische Fakultät Breslau" (9–23) stützt sich *Rainer Bendel* bei der Vorstellung der Professoren im Wesentlichen auf die 1961 erschienene Studie von Erich Kleineidam; einschlägige Quellen auswertend, geht er auf Dekan Felix Haase ein (die Umstände seiner Bestellung werden indes eher angedeutet), problematisiert aber auch, dass niemand sich gegen die Amtsenthebungen von Berthold Altaner und Hubert Jedin ausgesprochen hat. – *Dominik Burkard* stellt in „Die Theologische Fakultät der staatlichen Akademie Braunsberg" (24–123) aufgrund der Quellen die Lehrstuhlinhaber vor (hilfreich sind die diesbzgl. Übersichten), wobei er sich insbes. Karl Eschweiler, Hans Barion und Joseph Lortz mit ihrer Affinität zum Nationalsozialismus widmet. Hinsichtlich der damals anstehenden Berufungsverfahren geht er der Bedeutung der politischen Haltung nach. Er legt dar, dass der Staat diese Fakultät wegen ihrer „Ostrelevanz" zu stärken suchte. Beigefügt werden fünf bisher nicht edierte Dokumente (als „Anhang" oder „Anlage" bezeichnet). – *Monika Nickel* behandelt „Romano Guardini und die Professur für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin" (124–150), wobei sie hinsichtlich Person und Lehrtätigkeit sowie der Konzeption des Lehrstuhles auf einschlägige Arbeiten zurückgreifen kann, die Beendigung seiner Berliner Lehrtätigkeit (1939) indes aufgrund der Quellen aufzeigt. – *Jörg Seiler*, der sich der „Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda" (151–207) widmet, geht auf die einzelnen Professoren und auf den vergeblichen Versuch der Etablierung einer Fachschaft durch den NS-Studentenbund ein, fokussiert aber auch das „Philosophische Jahrbuch" als „akademische Gegenöffentlichkeit". Angefügt werden vier Anhänge (zumeist schematische Übersichten). Die Hochschule habe die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft „ohne gravierende Eingriffe staatlicherseits überstanden" und das zumeist in die Bistumsverwaltung eingebundene Professorium „keine Affinität zu totalitärem, nationalistischem oder rassistischem Denken" aufgewiesen (152). Unerwähnt bleibt, dass der starke Anstieg der Studierendenzahl um 1930 auch aus der Neuumschreibung der Diözese resultierte. Der Begriff „Apostolische Administration" (200f) ist zudem kanonistisch ungenau. – *Kathrin Brüggenthies* behandelt „Die Philosophisch-Theologische Akademie Paderborn" (208–250). Sie profiliert zunächst die einzelnen Professoren, um speziell auf Adolf Herte und – insbes. – Joseph Mayer aufgrund deren Nähe zum Nationalsozialismus einzugehen. Die Vf.in wertet zahlreiche Dokumente aus; wenn sie die schwierige Quellenlage hervorhebt, sollte zumindest die völlige Zerstörung des Akademiegebäudes im Januar 1945 nicht unerwähnt bleiben. Das Fehlen von Akten über Berufungsverfahren dürfte daraus resultieren, dass der Erzbischof als *Magnus Cancellarius* qualifizierte Priester aus seinem Klerus (bis auf Mayer) frei ernannte. Eine angeführte Äußerung des Rez. (212, Anm. 22) mag leicht missverstanden werden. Zudem fallen ein paar kleinere Unklarheiten (wer war in den 1920er Jahren Ordinarius für Kirchenrecht, ab wann war Rüsche Lehrbeauftragter bzw. Professor?) und Unvollständigkeiten auf (z. B. fehlender Hinweis auf eine Monographie über Brinktrine). – *Rudolf Zinnhobler* beschreibt unter dem Titel „Die Theologische Lehranstalt und das Priesterseminar Linz" (251–295) die Auswirkungen des Nationalsozialismus auf diese (v. a. deren Verlegung und die Aktion der Seminarrundbriefe), das Verbot der „Theologisch-Praktischen Quartalsschrift", die Verteidigung des Faches „Altes Testament" und die Mitglieder des Lehrkörpers. Bei diesen ließen sich „keinerlei Affinitäten zum Nationalsozialismus feststellen", sondern „bei einer Reihe von ihnen [...] sogar eine deutliche Gegnerschaft zum Regime" (294). – *Peter G. Tropper* gibt einen Überblick über „Die Theologische Lehranstalt der Diözese Gurk" (296–311), wobei er insbes. eine zweimalige Umsiedlung beleuchtet und in aller Kürze einige Dozenten beschreibt. Er formuliert: „Von einer inneren Assimilierung der Theologie in Kärnten wird man kaum sprechen können, eher schon von weltanschaulicher Distanz." (311) – Die kurze Darstellung von *Friedrich Schragl* über „Die Theologische Lehranstalt der Diözese St. Pölten" (312–320) basiert auf bereits vorhandenen Arbeiten und enthält insbes. die Lebensbilder der Professoren mit dem Ergebnis, es habe „zwischen der Diözesanlehranstalt und der Ideologie des Nationalsozialismus keine Auseinandersetzungen gegeben" (320). – *Jaroslav Šebek* handelt über „Theologische Ausbildungsstätten in Prag, Olmütz und Leitmeritz im Kontext der nationalen und politischen Spannungen der dreißiger Jahre und während des Zweiten Weltkriegs" (321–338), wobei die komplexe Situation in Prag angesichts zweier (einer deutschen und einer tschechischen) katholischer Fakultäten einen Schwerpunkt bildet. Affinitäten einzelner Professoren zum Nationalsozialismus werden problematisiert, aber auch Verfolgungen, was weiterer Ausführungen wert wäre. – *Josef Gelmi* geht in seinem Beitrag „Das Brixener Priesterseminar zwischen Faschismus und Nationalsozialismus" (339–358) auf die (kirchen-)politische Situation und die Option der Südtiroler von 1939 ein, die zu tiefen Konflikten zwischen Diözesanbischof und Seminarleitung geführt habe. – *Joachim Schmiedl* liefert eine kurze Übersicht über „Die philosophische und theologische Ausbildung in den Orden und Kongregationen" (359–369). – *Werner Löser* SJ stellt in seinem Beitrag „Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen" (370–394) die einzelnen Dozenten vor und gibt einen Einblick in das Leben im Kolleg mit den Beeinträchtigungen durch die Nationalsozialisten. – *Alexandra von Teuffenbach* analysiert den „Einfluss der Jesuiten der Päpstlichen Universität Gregoriana auf Papst Pius XII." (395–440), wobei sie v. a. die Patres Robert Leiber, Paolo Dezza, Gustav Gundlach, Franz Hürth und Sebastian Tromp porträtiert und deren Einfluss auf die Haltung Pacellis zum Nationalsozialismus analysiert, aber auch den Plan eines Ökumenischen Konzils sowie die Hintergründe des Dogmas der Aufnahme Mariens in den Himmel aufzeigt. – Unter dem Titel „Die ‚Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche' in Eisenach" (441–470) geht *Gabriele Lautenschläger* auf die historischen Hinter-

[1] <www.pacelli-edition.de>.

gründe der nationalkirchlichen Bewegung der „Deutschen Christen" in Thüringen ein, um sich dann dem Wirken des katholischen Priesters Fritz Kapferer zu widmen, der die genannte Fachabteilung des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" leitete. Näheres über diese Institution zu erfahren, ist sicher aufschlussreich, doch mag man fragen, warum eine nationalsozialistisch geprägte evangelische Einrichtung mit einem von der kath. Kirche abgefallenen Priester als Abteilungsleiter in diesem Buch geführt wird. – Den Abschluss bilden (für beide Bände) ein Personen- (471–508) und ein Ortsregister (509–527) sowie ein Abkürzungs- (528–531) und ein Autorenverzeichnis (532). Die Register wurden zwar nicht dezidiert geprüft, doch sei auf drei „Zufallsfunde" aufmerksam gemacht: Meister Eckhart erscheint als „Meister, Eckhart" (492); Hartmann, Eduard (von) begegnet gleich zweimal (482), die Verweise bei Müller, Josef (493) betreffen zwei Personen.

Insgesamt verdient die geleistete Forschungsarbeit Anerkennung, erlaubt sie doch einen tieferen Einblick in die jeweilige Hochschule, letztlich auch in die Landschaft der katholischen Fakultäten während des Nationalsozialismus. Bei der Lektüre fällt rein äußerlich die stark variierende Länge der Beiträge auf (was nicht aus der jeweiligen Quellenlage oder dem Vorhandensein von Sekundärliteratur resultiert), inhaltlich bemerkt der Leser Unterschiede in der Tiefe und Dichte der Darstellung sowie im Reflexionsniveau. Vielleicht wäre es angemessen gewesen, nicht nur in den Blick zu nehmen, wer mit dem Nationalsozialismus sympathisiert oder gar mit den Machthabern kooperiert hat, sondern (durchgängig) auch, wer von diesen verfolgt wurde. Formal bleibt anzumerken, dass diesem Band eine abschließende redaktionelle Durchsicht gut getan hätte, denn neben Platzhaltern (z. B. 83, 275) sowie Schreib- (auch die Formatierung der Anmerkungszahlen: 341 bzw. 351) und insbes. Trennfehlern fallen unsaubere Seitenumbrüche (z. B. 129, 151, 211, 217, 270) auf.

Paderborn Rüdiger Althaus

Unterburger, Klaus: **Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste?** Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 647 S., kt € 48,00 ISBN: 978–3–451–32288–4

Die im Jahr 1931 durch die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* Papst Pius' XI. eingeleitete Reform der theologischen Studien wurde kirchenintern lange Zeit als heilsame Vereinheitlichung der Ausbildung der Priesteramts-Anwärter weltweit, im ganzen Erdkreis, auch in Afrika und Übersee, angesehen, zum Teil auch als Reaktion der Kirche auf die Repressalien gedeutet, denen die katholisch-theologischen Fakultäten im Dritten Reich durch die nationalsozialistische Herrschaft ausgesetzt waren.

Klaus Unterburger hat sich in jahrelangen Forschungen mit der Thematik der Reform der Universitätstheologie durch Rom auseinandergesetzt.

Sein weit über 600 Seiten starkes Werk, mit dem er sich 2008 habilitieren konnte und das 2010 als Herder-Taschenbuch erschien, besteht aus den drei Hauptteilen: „Theologie und römisches Lehramt: Die historischen Voraussetzungen der Reformen Papst Pius' XI." (89–238), „Die römische Politik gegenüber der deutschen Theologie während der Zeit Eugenio Pacellis als Nuntius in Deutschland (1917–1929)" (239–369) und „Die Entstehung der Apostolischen Konstitution ‚Deus scientiarum Dominus'" (371–567). Das Schlusskap. erörtert die „Struktur und Bedeutung der Studienneuordnung" (569–579).

Ein Anhang bringt die Texte der Apostolischen Konstitution selbst, der dazu erlassenen Ordinationes sowie der Instruktion zur Durchführung der Apostolischen Konstitution an den theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten in lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung. Ein Personenregister beschließt das Werk.

U. gelingt der Nachweis, dass die Festschreibung der von Rom aus formulierten Ziele in der theologischen Ausbildung auf die Beurteilung der an den deutschen Universitäten betriebenen Theologie durch den Apostolischen Nuntius in Berlin Eugenio Pacelli, nachmals Papst Pius XII., vom 18. November 1929 zurückgeht.

Pacelli sah die Mängel in der universitären theologischen Ausbildung in Deutschland in drei Bereichen: In einer übermäßigen Kritik am päpstlichen Lehramt, in einer Theologie, die im Übermaß historisch-kritisch und zu wenig spekulativ betrieben wurde, und schließlich in einer Theologie, die sich nicht in entsprechendem Maße am Neothomismus orientierte, wie es im CIC can. 1366, §2, angeordnet war. Die Strategie bestand darin, erst die deutsche Studienorganisation nach Rom zu importieren und sie dann als modifiziertes römisches Theologiestudium wiederum nach Deutschland zu exportieren.

Bereits 1922, bald nach Antritt seines Pontifikats, hatte sich Pius XI., obwohl selbst wissenschaftlich auf kirchenhistorischem Gebiet arbeitend und mit der historisch-kritischen Methode vertraut, dafür entschieden, das Theologiestudium im Sinne der Neuscholastik zu reformieren: In einem Apostolischen Schreiben an den Präfekten der Kongregation für die Seminare und die Studien an den Universitäten traf er am 1. August des genannten Jahres die Anordnungen, die Lehrveranstaltungen in lateinischer Sprache abzuhalten, vor dem eigentlichen vierjährigen Theologiestudium zwei volle Jahre mit dem Studium der scholastischen Philosophie zuzubringen, im Besonderen aber der spekulativen scholastischen Theologie den Vorzug gegenüber der positiven Theologie zu geben.

Diese päpstlichen Anweisungen bildeten die Grundlage für Pacellis Beurteilung des Theologiestudiums an den deutschen, den transalpinen Universitäten. Das erklärte Ziel war eine Reform der Fakultäten, die inhaltlich und personell mit Unterstützung der von Patres des Jesuitenordens geführten Fakultäten erfolgen sollte: „Papst und Bischöfe sollten den Inhalt der Vorlesungen überwachen und indirekt mitbestimmen dürfen. […] Durch eine gezielte Politik der Besetzung der Bischofsstühle sollten somit bessere neuscholastisch-jesuitisch ausgebildete Bischöfe für eine bessere Ausbildung der Priester sorgen, aus deren Reihen wiederum geeignetere Professoren und auch Bischofskandidaten hervorgehen würden."[1]

Die zentralen Forderungen, die in der Apostolischen Konstitution "Deus scientiarum Dominus" vom 24. Mai 1931 weltweit durchgesetzt werden sollten, waren: Unterricht in lateinischer Sprache, vorbereitendes zweijähriges Studium der scholastischen Philosophie, Fakultäten unter Umgehung des Staates direkt von den Weisungen der Studienkongregation abhängig zu machen, die Berufung von Theologieprofessoren vom Nihil obstat des Hl. Stuhles abhängig zu machen. Die Überwachung der Fakultäten sollte durch Bischöfe und Studienkongregation geschehen, indem Triennalberichte abzuliefern waren, v. a. war das Fach Dogmatik aufzuwerten. Zusammengefasst ging es um Vereinheitlichung, Ausrichtung nach Rom und Modifizierung des Studiums im Sinne der neuscholastischen Theologie.

Wenig später folgte eine Anweisung zur Umsetzung der getroffenen Verordnungen in den *Ordinationes* und, nachdem die deutschen Fakultäten „eine freiwillige Unterwerfungsadresse […], in der diese die neuen Bestimmungen dankbar und freudig begrüßten" (Unterburger, ebd., 124), verfasst hatten, wurde von der Studienkongregation eine Milderung der Bestimmungen für die deutschen Fakultäten in der *Instructio* vorgenommen, die dem deutschen Episkopat am 14. Juni 1932 übermittelt wurde.

Dem Vf. gelingt es, in seinem akribisch gearbeiteten und spannend geschriebenen Werk auch die unterschiedlichen Positionen der agierenden Personen deutlich herauszustreichen. Grundlage seiner Forschung sind zahlreiche, nunmehr zugängliche Quellen im Vatikan, die das Entstehen und das Fortwirken der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* und der von der Studienkongregation erlassenen Durchführungsverordnungen, der *Ordinationes*, in sehr differenzierter Art und Weise nachzeichnen lassen. Dass der Vf. mit dieser Arbeit zu einem erheblichen Fortschritt nicht nur in der Kirchengeschichte, sondern auch in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jh.s beigetragen hat, scheint unbestreitbar.

Ein sorgfältigeres Lektorat – durch den Verlag zur Behebung mancher Druckfehler und zur Minimierung mancher durch EDV-bedingte Textumstellungen unverständlich gewordener Satzteile – hätte dem verdienstvollen Werk nicht geschadet.

Klagenfurt am Wörthersee Peter G. Tropper

Theologiegeschichte

Theōsis. Deification in Christian Theology, hg. v. Stephen Finlan / Vladimir Kharlamov. – Cambridge: Clarke 2006. 185 S., kt € 24,99 ISBN: 978–0–227–17329–9

In der Welt der Antike kursierten vielfältige Vorstellungen von der Vergöttlichung des Menschen. In Auseinandersetzung mit gnostischen Lehren, mit dem paganen Kult und mit den Debatten um die Person Jesu Christi formierte sich innerhalb der christlichen Theologie allmählich ein Vergöttlichungskonzept, das unter dem Begriff „Theosis" firmiert und für die orthodoxe Theologie und Glaubensverkündigung bis heute prägend geblieben ist.

Mit der vorliegenden Aufsatzsammlung wollen die Hg. Stephen Finlan und Vladimir Kharlamov die Entwicklung des Theosiskonzepts bis zur ausgehenden Antike nachzeichnen und ausgewählte Kontextualisierungen des christlichen Vergöttlichungsgedankens beleuchten. Den Band haben sie als Mitarbeiter in dem Forschungsprojekt „Ancient Christian Commentary on Scripture" an der Drew Univ. (Madison, NJ) zusammengestellt und darin Beiträge von Kolleg/inn/-en aus ihrem wissenschaftlichen Umfeld aufgenommen, die zur Ent-

[1] Klaus Unterburger: „Die deutschen theologischen Fakultäten aus römischer Sicht", in: *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß, Würzburg 2007, 105131, hier 119f.

stehungszeit des Bandes im Rahmen ihrer Qualifikationsarbeiten zu Theosis forschten bzw. bereits gearbeitet hatten. Die Publikation steht ferner in engem Zusammenhang mit der im Jahr 2004 abgehaltenen internationalen Tagung „Partakers of the Divine Nature", deren Vorträge 2007 unter gleichem Titel veröffentlicht wurden.

Im einleitenden Kap. stellen die Hg. anhand des biblischen Zeugnisses zentrale Elemente christlicher Vergöttlichungsvorstellungen dar, um anschließend die unterschiedliche Terminologie in der griech. und lat. Patristik zu beschreiben. Auf eine knappe Darstellung der ambivalenten Rezeption des Theosiskonzepts in der jüngeren Forschungsgeschichte folgt dann die Skizze eines im vergangenen Jh. einsetzenden Forschungstrends, der Theosis differenzierter analysiert und in den sich die Aufsatzsammlung einreiht.

Die beiden ersten Einzelbeiträge sind dem jüdischen und hellenistischen Kontext des christlichen Theosiskonzepts und dessen Grundlegung im AT und NT gewidmet. Eine vertiefte Analyse der in der Einleitung aufgelisteten biblischen Belegstellen erfolgt jedoch nicht.

In sechs weiteren Aufsätzen, die den Hauptteil des Bandes ausmachen, werden Aspekte und Motive christlicher Vergöttlichungsvorstellungen von den apostolischen Vätern bis hin zu Maximus dem Bekenner dargestellt.

Zwei abschließende Essays bieten Überlegungen zum Theosisgedanken sowohl in der protestantischen Theologie, v.a. bei dem reformierten Theologen Thomas F. Torrance (1913–2007), als auch bei dem russischen Philosophen Vladimir Soloviev (1853–1900).

Der Bibelwissenschaftler *Gregory Glazov* reflektiert zunächst, wie die christliche Theologie den Theosisgedanken im Gespräch mit dem Judentum atl. fundieren kann. Hierzu versucht er aufzuzeigen, dass die anthropologischen Modelle der Bundestheologie und in den Weisheitserzählungen des AT viele Grundlagen für eine interkonfessionell zu entwickelnde biblische Theologie der Vergöttlichung bieten (29).

Unklar bleibt jedoch, wie die von G. ausgewählten biblischen Motive (Gottessohnschaft, Bundesgehorsam, Transformation des Menschen in einen „Baum der Gerechtigkeit") und Textstellen in der christlichen Tradition des Nachdenkens über die Theosis des Menschen eine Rolle gespielt haben. Überdies ist sein Vergleich zwischen der palamitischen Energienlehre und dem Bundesmotiv in der jüdischen Theologie kritisch anzufragen. Zwar gibt G. interessante Denkanstöße, doch eignet sich sein Beitrag weniger für eine einführende Lektüre in das Theosiskonzept.

Stephen Finlan zeigt sodann Bezüge zwischen dem 2. Petrusbrief und der mittelplatonischen sowie der stoischen Philosophie auf. Seine Analyse führt ihn zu dem Schluss, dass dieses ntl. Schreiben a) von stoischem Vokabular und ähnlicher Motivik durchdrungen ist, b) durch das hellenistische Judentum beeinflusst wurde, c) auf dem Hintergrund eines apokalyptischen Denkens entstanden ist und d) eine „gnostische" Erlösungsvorstellung widerspiegelt. So führt das Glaubenswissen über Christus zu einer spirituellen Transformation, die einhergehend mit einem richtigen ethischen Verhalten die Grundlage für die Errettung des Menschen bildet. Vergöttlichung wird hier demnach als ein Fortschritt in moralischer Exzellenz gesehen.

Vladimir Kharlamov untersucht daraufhin in zwei Aufsätzen Ideen- und Motivstränge der Theosis bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten. Er weist nach, dass die Rede von der Vergöttlichung metaphorischen Charakter hat und eher heilsgeschichtlich – als ein Fortschreiten im moralischen Handeln – denn ontologisch aufgefasst wurde. Der Diskurs der Apologeten ist dabei nicht mehr so christozentrisch und kirchlich geprägt, sondern stärker philosophisch ausgerichtet. Angesichts der Feststellung, dass im 2. und 3. Jh. noch keine elaborierte Auffassung von Theosis vorliegt, legt K. in akribischer Spurensuche nach Vergöttlichungsvorstellungen die Anthropologie und Soteriologie der frühen Kirchenväter allerdings teilweise sehr allgemein dar.

Jeffrey Finch beschreibt hiernach die anthropologische und christologische Grundlegung der Vergöttlichung bei Irenäus von Lyon. Gegen gnostische Tendenzen verdeutlicht Irenäus, dass der Mensch immer nur Empfangender ist. So stellt sich die menschliche Entwicklung für Irenäus in einem Stufenmodell von Schöpfung, Wachsen, Stärkung und Heiligung dar, wobei die Erlösung die Überführung in den anfänglichen Schöpfungszustand meint. Von Vergöttlichung spricht Irenäus dabei im Zusammenhang mit der Heiligung des Menschen.

Bei Athanasius rückt der Gedanke der Theosis, der bei den bisher behandelten Autoren eher am Rande thematisiert wurde, nun ins Zentrum, sodass F. die Theologie des Athanasius in seinem zweiten Beitrag als eine Art Wasserscheide im Nachdenken über die Theosis beschreibt. Im Konflikt mit dem Arianismus wird Athanasius' Vergöttlichungskonzept prägend für die weitere Theologiegeschichte. Wie in F.s vorhergehendem Beitrag erfolgt beiläufig eine kritische Auseinandersetzung mit Harnacks These von der Hellenisierung des Christentums.

Robert Puchniak greift anschließend das Konzept der Vergöttlichung bei Augustinus auf und geht dabei auf die hierzu grundlegende Arbeit von Gerald Bonner ein. Er erweitert diese Position durch eine kritische Analyse von zwei erst jüngst entdeckten Handschriften, die Predigttexte zu den Psalmen 49 und 81 enthalten. Augustinus, ein Kritiker der paganen Vergöttlichungsvorstellungen, verwendet das Theosiskonzept jedoch kaum; lediglich in einigen wenigen Predigttexten kann er dieses affirmieren. P. zeigt, dass Augustinus' Reflexion über die Vergöttlichung im sakramentalen Leben der Kirche verortet ist und er in Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus betont, dass Vergöttlichung und moralische Perfektion Gnade/Gabe Gottes sind.

Um die Annahme göttlicher Qualitäten und den „spirituellen Fortschritt" bei Maximus dem Bekenner geht es dann in dem Beitrag von *Elena Vishnevskaya*. Durch ihre Diss. aus dem Jahr 2004 eine echte Kennerin seiner Schriften, präsentiert V. eine sorgfältig zusammengestellte Collage aus Zitaten, die Maximus Confessor möglichst häufig zu Wort kommen lässt, um seine Vorstellung der *Unio mystica* des gläubigen und tugendhaften Menschen mit Gott darzustellen. Die Vergöttlichung ist für ihn ein lebenslanger Wachstumsprozess, der im Eschaton vollendet wird und sich in drei Stufen vollzieht, der Praxis (der Tugend), der Theorie und der Theologie.

Unter dem Titel „Reforming Theosis" beschreibt *Myk Habets* unter Bezugnahme auf den aktuellen Forschungsstand, dass die Theosislehre, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach, in der Theologie der Reformatoren keineswegs vernachlässigt worden ist. Insbes. das Motiv der Christusgemeinschaft (Union with Christ), das sich bei Luther, aber v.a. bei Calvin finden lässt, sei kompatibel mit dem Theosiskonzept und weise direkte Parallelen zur orthodoxen Theologie auf, so dass man sogar von einer Theosislehre bei Calvin sprechen könne, die sich bis heute in der reformierten Theologie bewahrt habe. In Form einer Fallstudie untersucht H. daraufhin das soteriologische Konzept des „versöhnenden Wechsels" (reconciling exchange, 162–166) bei T. F. Torrance, das H. zufolge zum einen den Gedanken der Theosis mit Blick auf die Kirchenväter re-formiert und zum anderen in Ausrichtung an Calvin und Barth als eine reformierte Theologie daherkommt. Auch wenn Torrance keine systematische Theosislehre entfaltet hat, so sieht H. in seiner Theologie doch viel Potential für die Konstruktion eines postmodernen Theosiskonzepts, das profiliert reformiert, orthodox und zugleich ökumenisch offen ist.

„Die Komödie der Vergöttlichung bei Solov'ev", so hat *Stephen Finlan* den letzten Beitrag überschrieben. Ausgehend von einer Definition der Komödie als literarisches Genre, das mit einem triumphierenden Ausgang endet, und als literarischer Stil, der die menschlichen Schwächen durch Ironie, Satire, Übertreibung und Sarkasmus darstellt, erörtert F. Solov'evs Konzept des spirituellen Triumphes bzw. seine Philosophie der Theosis. Die Vergöttlichung, verstanden als gott-menschlicher Transformationsprozess, ziele bei S. auf eine universale „Wiederherstellung, Versöhnung und Harmonisierung" (171) von Mensch und Welt, worin Gottes Plan/Projekt letztlich triumphieren wird.

Wie F. richtig anmerkt, bietet die „biblische Tradition" Anknüpfungspunkte für diese Vorstellung, doch ist bzgl. der von ihm vorgenommenen Übertragung des eingeführten Komödienbegriffs auf biblische Texte kritisch anzufragen, ob die Definition des „triumphalen Endes" als absolutes Kriterium ausreicht, wenn F. bspw. die Psalmen und Evangelien als „komödiantische" Quellen (comic sources, 170) bezeichnet. Das nimmt weder die darin beschriebene menschliche Existenz und ihre Leidverstrickung ernst, noch ist damit das Genre der Schriften treffend erfasst.

Grundsätzlich bleibt fraglich, wie sich Solov'evs Konzept unter den Buchtitel „Vergöttlichung in der christlichen Theologie" subsumieren lässt, da er kein Theologe ist und sehr selektiv und synkretistisch mit der christlichen Tradition umgeht. Zumindest wäre eine Erläuterung wünschenswert gewesen, inwiefern seine Philosophie den theologischen Diskurs beflügelt hat.

Ein großes Verdienst des Sammelbandes ist es, verschiedene historische Facetten des Theosisbegriffs in komprimierter Form und mit vielen Impulsen zum Weiterdenken dargelegt zu haben. Die Auswahlbibliographie am Ende der Einführung bietet zudem einen guten Überblick über die englischsprachige Forschungsliteratur und somit Material für eine weitergehende Beschäftigung mit dem Theosiskonzept. Die vorwiegend darstellenden Texte des Mittelteils empfehlen das Buch für den Studiengebrauch. Als Einleitungsbuch in die Theosislehre hätte es jedoch überleitender und weiterführender Erläuterungen bedurft.

Leider legen die Autoren auch nicht hinreichend Rechenschaft darüber ab, warum ihnen das Theosiskonzept so wertvoll für die zeitgenössische Theologie erscheint. So hätte stärker herausgearbeitet werden können, welche patristischen Motive von zeitgenössischen Theolog/inn/en aufgegriffen werden, inwiefern die wissenschaftliche Erforschung dem ökumenischen Dialog dient und worin der systematisch-theologische Mehrwert des Theosiskonzepts sowohl für die theologische Wissenschaft als auch für die kirchliche Glaubensverkündigung in der Gegenwart besteht.

Münster Christoph Mühl

Tollefsen, Torstein Theodor: Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. – Oxford: Oxford University Press 2012. (X) 229 S. (Oxford Early Christian Studies), geb. € 86,99 ISBN: 978–0–19–960596–5

In Moscow, Bibichin's *Energeia* (2010) informed readers that the Christian debate concerning *theognosia/theoptia*, which lasted for centuries, has followed two distinct lines of reasoning: 1) "*Deus cognoscatur totus, sed non totaliter*" (The whole of God is cognized but *not entirely*)[1] and 2) "grace [...] effects the ineffable union itself.

[1] Cf: T.-D. Humbrecht: *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2005. 70, 329, 454, 741, 742.

By grace *God entirely* comes to dwell in (περιχωρεῖ) all the worthy, and all the saints in turn dwell entirely (περιχωροῦσιν) in *God entirely*, receiving *God entirely* […]" (PG 150, 1229D; PG 91, 1076C-D)[2].

In Oxford, Torstein Tollefsen's monograph sets out to iron out certain difficulties in the modern Orthodox conceptualization and Western interpretation of this *ineffable union* with *God entirely*. On the one hand, difficulties are said to have been increased by Meyendorff's awkward emphasis on the "reality" of the distinction between essence and energy in God, and by Metropolitan Zizioulas' debatable position of foregrounding and insulating the notion of hypostasis from a "dialectical shift between the notion of essence and the notion of hypostasis", a dialectical shift which is "constantly present" in the writings of Basil the Great, Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, and Gregory Palamas (212–214). On the other hand, difficulties are claimed to have accumulated through the ongoing inability of the Western theological mind to properly comprehend that the doctrine of *ineffable union* with *God entirely* is the conceptual nucleus of the early "representatives of Greek patristic thought" (214).

This book, consisting of an introduction, seven chapters of almost equal length, and a conclusion, also includes a full list of abbreviations, bibliographical references, and an index of proper names and selected terms. The introduction traces out the theme of the work which is the "study of two important concepts in ancient Christian thought, namely activity and participation" (1). In addition it argues for the semantic accommodation of the Greek term ἐνέργεια to English by way of introducing three, however different, interlocking words – "actuality", "activity", and "*energeia*" (1–4) – which encompass the semantic range the word had in pre-Christian Greek philosophy. An English rendering of the Greek term οὐσία as "essence", instead of "substance" (4), is also confirmed. The first chapter deals with the Platonic concepts of *forms* and *participation*, the Aristotelian concepts of *essence* and ἐνέργεια, and the Plotinian concept of ὄν along with its double activity *ad intra* and *ad extra*. Neoplatonists have done "the hard job of fitting" the incomplete conceptualization of ἐνέργεια and participation "by the two philosophical giants of antiquity into one coherent system" (16). The second chapter tersely covers three theological insights recorded in the writings of the Cappadocian Fathers: 1) "the divine essence is not some level of being beyond the triadic structure of the Godhead" (35), 2) "the essence should not be understood as being identical with the inward Trinitarian activities of 'generation' and 'procession'" (ebd.), and 3) the "knowledge of God from His activities does not mean that we know His essence" because "it escapes knowledge" (37, 35). The third chapter is a thoughtful discussion of *actuality*, *activity*, and *energeia* as the sole conceptual road to intellectually grasping "the being of the Godhead as such", "inner 'structuring' of divinity", and "the external activity beyond the divine being" (48–58). In this context T. refers to Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and Maximus the Confessor for proof, presents his own personal views, and negotiates inter-conceptual compatibilities. The fourth chapter raises real doubt as to the reliability of some of the concepts of Dionysian cosmology. Since the Dionysian "world does not seem to be created by God's free decision to give it a temporal beginning" (111), it appears that Dionysius did not hold an adequate Christian doctrine of creation, whereas Gregory and Maximus, for whom "the divine will is such that God eternally could want that something other than God, i. e. the world, should have a temporal beginning of its existence" (111), did. Moreover, the world not only carries "the imprint of a wise cause", but also "exists by the presence of certain uncreated divine activities *ad extra* that institute" the world "and preserve" it (88–132). The fifth chapter covers the first historical precedent for human deification in the event of the Incarnation of the Divine Logos. Notwithstanding the balanced cooperation between divine and human activities in the "composite being of Christ" (139), he nevertheless "acts humanely beyond the human" (155). The sixth chapter examines the role of deification for the salvation of each of the faithful. Deification is defined as the motion of "the creature into a mode of likeness and near-equality with God" (169). However, it is "God who accomplishes deification" (167f). At the same time, "divine activity should not be understood as a lower divinity or a fourth hypostasis" (168); it is rather "the divine nature or essence qua being active" (168). The seventh chapter focuses on the idea of a continuity of theological tradition between the early Church Fathers and Gregory Palamas (197). The latter's contribution to early theological tradition consists in the "attempt to use a vocabulary that highlights" the gnoseological, not ontological, difference between essence and activity in God (202).

It is my understanding that T. is essentially stating that while the whole of God is not cognized due to the inaccessibility of divine essence, the cognition is, nevertheless, an entire one. Interestingly, notwithstanding his views being at variance with those of Meyendorff, Zizioulas, and Yannaras, of whose "The Distinction […]"[3] he is not aware, T. comes to the same conclusions as these three[4]. He states that "Greek and Latin Christian thought represent two different kinds of ontologies" (217). Why is there a convergence of conclusions between these Orthodox theologians, given their divergence of emphasis? Here, T. focuses on "the dialectical shift between essence and hypostasis", while Zizioulas and Yannaras underscore the hypostasis. T.'s book does not give a definite answer, but will undoubtedly stimulate further research into this issue. Regardless of the volume of research, thus instigated, surely this study, questioning the tenability of giving priority to hypostasis over essence, has laid a new foundation for bridging the gap between Latin and Orthodox theology.

Finally I would like to address two critical remarks to this otherwise rigorous scrutiny. T. calls for changes to certain terminological usages in the modern field of church history (34); in view of a confusion between "Arian and *Anomoean*" doctrine he calls for an accurate representation of conceptual differences between the varying heretical groups who precipitated the fourth-century Trinitarian controversy. However, he does not explain why this did not occur at the date of the controversy. To the best of my knowledge, inaccuracies in reporting the conceptual difference between heretical groups have occurred throughout the entire existence of the Roman Empire. In the Palamite controversies both Acindynus and Gregoras were branded Barlaamits, which is not accurate since these two theologians were also fierce opponents of Barlaam the Calabrian. By subsuming the defeated opponents of Orthodoxy under the rubric of the most famous heresies the imperial ruler hoped to preempt the reappearance of those teachings at any point in the future. The second remark I apply to the rendering of the term δύναμις as δύμανις which is inaccurate on p. 146. Yet these are mere quibbles.

In Münster, theologians can celebrate T.'s book as a major event.

Münster Petru Cazacu

Van Geest, Paul: **The Incomprehensibility of God**: Augustine as a Negative Theologian. – Leuven: Peeters 2011. (XIII) 282 S. (Late Antique History and Religion, 4), geb. € 65,00 ISBN: 978–90–429–2473–4

For an ancient author who left behind nearly 5½ million words, it is understandable that apophasis might not be a readily-associated theme. Perhaps that is why there have not been many major studies on the negative theology of the church's most prolific patristic author, St. Augustine of Hippo. The truth is that A. had a lot to say and words were of course the way he embraced everything. Proper speech and proper spirit were inextricably connected throughout A.'s life: "By calling upon you I untied the knots of my tongue […]" (*conf.* I.9.14). Speech was the way he came to confession, the means by which he came to the Word. Yet Paul van Geest – professor of Theology and the Director for Patristic Studies at both the Univ. of Amsterdam as well as at Tilburg Univ. in the Netherlands, who has published widely in early medieval theology and spirituality – has written a worthwhile work showing how A. is also to be counted as a "negative theologian" for showing great sophistication regarding the mystery of the Godhead and the consequent silence which must inevitably follow.

This work is divided into eleven chapters. Chapter 1 is a very helpful treatment of the cultural and philosophical background to apophatic theology, concentrating rightly on the (Middle and Neo-) Platonic influences. Chapters 2 and 3 take the reader back to a quartet of A.'s treatises, *De Ordine* (386), *De Genesi aduersus Manichaeos* (389), *De diuersis Quaestionibus* (388–c. 395), as well as the significant *Ad Simplicianum* (395). Here v. G. is careful to show how A.'s theology developed from a crude anthropomorphism to a concept of God "inaccessible to human measure" and how A. came to prefer a mystery filled with divine ignorance over an apparent certitude about God based on human reasoning. Throughout these chapters, v. G. argues that A. is developing a mystagogy of *aphairesis* which will later become manifest in his theology of God's inscrutable nature (e.g., the Trinity) and ways (e.g., predestination).

The apophatic strands running throughout the *Confessiones* are examined next, focusing our attention on how A.'s approach to reality in his continued introspection and confession is one of realizing that everything he meets is "not-God and that God is therefore unknowable on earth" (96). While v. G.'s decision to situate the *Confessiones* in an anti-Donatist context is highly questionable, his treatment of the anthropology of silence – how the human person is utterly incapable of discerning the mystery of God – in A.'s masterpiece is worthwhile. Chapter 5 uses the *Tractates on the First Epistle of John* (*In epistolam Johannis ad Parthos*) to develop this theme: to "see God" is really to be

[2] Transl. by R. E. Sinkewicz.

[3] C. Yannaras. "The Distinction Between Essence and Energies and Its Importance for Theology", in: *SVTQ* 19.4 (1975), 232–246.

[4] Ib. „The acceptance and rejection of this distinction between essence and energies represent two fundamentally different visions of truth, two noncoinciding 'ontologies'" (Yannaras 241).

purified of all perversion and simply to understand that such negation is the radical sort of humility required by all lovers. That is, one's love of an invisible God is manifested only through the love of a neighbor one can know, encounter, and embrace. Here the *via negativa* becomes the *via amoris*.

The next two chapters gather in the pertinent *epistulae* (92, 147, 148) as well as *sermones* (23, 52, 53, and 277). This is an intriguing section because we are invited to listen in on how the great bishop of Hippo influenced his friends and exhorted his flock. How does one as learned and experienced as A. speak to others about silence, encourage others to a humble receptivity before a God they can never fully capture? To answer this, v. G. concentrates mostly on the popular question what it meant to "see" an invisible God, thus devoting most of the pages here to the famous *epistula* 147, later entitled *De Videndo Deo*. In this missive to the lady Paulina in (or around) the year 413, Bishop A. argues that there is a great difference between seeing God with fleshy eyes and seeing him with a purified spirit. Accordingly, he encourages his various interlocutors to realize, first, that divinity is invisible per se, but to those given the grace to "see", Godliness will be evident within the sanctified soul. While Christ's flesh manifests an otherwise imperceptible divinity, it does not exhaust what can be known of the divine substance. So too, "seeing God" can never translate into encapsulating God but, in the end, becomes a matter of unity and love, a state where the saints enjoy new faculties to conceive of the unconceivable and to behold the ineffable. This does not mean, however, that the invisible becomes visible. Rather, the sermons and letters reveal a humility in A.'s pastoral approach stressing three things: (1) how the ways of heaven are not the ways of earth and we cannot understand the senses "there" as we do "here", (2) we cannot force God to be something God inherently is not, and (3) to abandon one's certainties about God and self is often the beginning of a truer wisdom based on trust in God and not on the notions of creatures.

Chapter 8 analyzes *De Trinitate* and v. G.'s clever "negation in affirmation", by which he means God's greatness is realized precisely as humility, his strength in his service, and his might through his meekness. Rightly, then, v. G. provides a Christology to the *De Trinitate* which is normally overlooked. Yet this is what A. is out to achieve here: to begin to conceive of the Trinity is first to understand that all pride (that perennial threat of every intellect intent on knowing God) must first be relinquished in the humility of the Son: "Christ's suffering is [the] only antidote to pride [...]." (170) As such, in approaching the Trinity, it is we who become more "spiritualized", abandoning our need for kataphasis and coming to understand that as we become no longer *homines sed ultra homines* (as A. himself opens the *De Trinitate*; I.6.11), we can begin to know and thus love the unseen.

The final three chapters leave textual analysis aside in order to take up meta-questions of orthodoxy and heterodoxy, of predestination as well as what A. ultimately meant by approaching God. So, in chapter 9 v. G. shows how A. (especially in *sermo* 117) achieves a symbiosis between positive and negative theologies and that in this interplay between assertive dogma and apophatic deference, human assent was made possible while simultaneously preserving God's mystery. In "Convinced of Predestination and Yet Uncertain About God?", the reader is next taken into a great paradox: the one doctrine for which A. is pilloried for his seemingly self-assured assertions, the predestination of saint and sinner, is actually based on his humble realization that the dispensing of God's grace is utterly unknown. Predestination is ultimately about grace and freedom and the only idea A. is out to assert is that no human person can effect his or her own felicity. All is grace, all is from God and here A. is at his most silent – why Jacob and not Esau is to stand silently on humbled knee. Finally, chapter 11 assesses A.'s overall approach, helpfully distinguishing between his *via negatiua*, *via affirmatiua* and *via eminentiae*, where God is conceived in a superlative degree from which anything in our experience is known. It is this final way that allows A. to discuss the ineffable, to know the unknowable and as v. G. so beautifully writes, it is now the duty of the faithful theologian "to describe the fervour that is inherent in the awareness that human beings themselves are part of a salutary and radical mystery" (219).

While one monograph can do only so much and even though many English typos are evident throughout, v. G.'s latest and highly welcomed work on A. as a negative theologian is a worthwhile book to have on one's shelf, finally helping the silence of A. to speak.

Saint Louis David Vincent Meconi

Nakamura SJ, Hideki: **„amor invisibilium"**. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor (†1173). – Münster: Aschendorff 2011. 488 S. (Instrumenta, 5), Ln. € 68,00 ISBN: 978–3–402–10428–6

Die vorliegende Untersuchung wurde 2007 von der Phil. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. in Bonn als Diss. angenommen. Das Werk umfasst neben einem Vorwort (7), einer Einleitung (13–16) und einem Schluss (433–436) drei Teile, in denen die „Grundlagen", die „Anthropologie" und die „Theologie" des Viktoriners herausgearbeitet werden. Darauf folgen eine Bibliographie (439–468) und Indices (471–487).

Mit der Frage nach dem Grundanliegen Richards wird ein neuer Zugang eröffnet, auch weist der Vf. auf zwei Forschungslücken hin: zum einen auf die Schriftauslegung und zum anderen auf die Rezeption der beiden Hauptwerke *Beniamin minor* und *Beniamin maior* schon kurz nach Richards Tod. Gerade ersteres Werk wurde so zum „Markenzeichen" des Viktoriners (14). Der Vf. legt thematisch und methodisch seine dreigliedrige Vorgehensweise dar.

Der mit „Grundlagen" überschriebene erste Teil gliedert sich in den „Anthropologischen Grundrahmen: Wiedererlangung des Guten" (19–36), der anhand des *Liber exceptionum* herausgearbeitet wird, und die „Schriftauslegung: Die Erkenntnis der geschenkten Liebe" (37–80). Der Mensch, ausgestattet mit „Gottebenbildlichkeit (*imago*) und Gottähnlichkeit (*similitudo*)", wurde vom Schöpfer zur Teilhabe an seiner Glückseligkeit geschaffen (21). Verletzt durch den Sündenfall bedarf es der „Wiederherstellung der menschlichen Natur" von Seiten Gottes. Das „Erkennen und Lieben" leitet den Menschen, auf Grund dessen kann er zu Gott, seinem Ursprung und Ziel, zurückkehren (24). Die Schriftauslegung bedarf eines dreifachen Erkenntnisprozesses, der Vorstellungskraft, der Vernunft und der Einsicht; in der Viktorinischen Schule nimmt Richard damit eine exponierte Stellung ein (45). Ausgehend von den vier Schriftsinnen wird der Leser zu seiner wichtigsten Aufgabe hingeführt, nämlich die Bibel nach Form und Inhalt in höchstem Maße allegorisch auszulegen (63). Der Vf. weist mit der Bibelstelle Jes 7,14 auf „Die Grenze der historischen Lektüre bei Richard" hin (67–70). Eine Positionierung des Vf.s zwischen Richard, Andreas von Sankt Viktor und den Arbeiten R. Berndts ist nicht festzustellen. Gerade dieser Umstand zeigt eine Forschungslücke auf, nämlich eine Untersuchung der historischen Schriftauslegung innerhalb der viktorinischen Schule bei Hugo (†1141), Richard (†1173) und Andreas (†1175).

Im zweiten Teil, der „Anthropologie" (83–327), werden die beiden Hauptwerke Richards untersucht. In *Beniamin minor* wird der geistliche Weg zur Gottesschau dargelegt, die durch die Liebe gebildeten menschlichen Tugenden sind dafür unerlässlich. Die Anthropologie bietet eine existentielle Lebensgestaltung und leitet zur kontemplativen Gottesschau hin (86–87). Durch die Zuordnung der Affekte bzw. Tugenden zeigt sich die Tropologie, die Richard der gesamten Familie Jakobs (Gen 29) zuweist. Neu in der Auslegung ist die zweite Zustandsbeschreibung des Affektes, nämlich die Bestimmung des *„moderatus"*. Die Tugend der Liebe bildet so das Herzstück im Denken Richards, sie lässt den Menschen erkennen, wie groß seine Sehnsucht nach Gott ist, und schenkt ihm Orientierung auf das höchste Gut hin (117).

„Theologie", der dritte Teil (331–431), untersucht das Werk *De trinitate* unter dem Aspekt der Dreieinigkeit, darauf folgt die Analyse von *De IV gradibus violentae caritatis*. Er unterteilt sich in zwei Aspekte: „Das geschaute Göttliche" und „Auf den Stufen der Vollendung". Der Aspekt der Erfahrung des Menschen (*per experientiam*) ist für Richard elementar, denn das Denken allein ist unfähig, das Göttliche zu erkennen (338). In der *communio* der Dreieinigkeit findet die Selbstlosigkeit der Liebe Gottes ihren Höhepunkt. Die Liebe strukturiert und ordnet den Lebenskontext des Menschen, Gott selbst vollendet den liebenden Menschen, dieser schenkt seine Liebe sodann restlos seinem Mitmenschen (431).

Die vorliegende Abhandlung zeigt ein methodisch klares und kohärentes Vorgehen, sie basiert auf der Auswertung des Richardischen Gesamtwerkes (440–442), darüber hinaus zieht der Vf. eine Vielzahl weiterer Werke anderer Viktoriner zum Vergleich heran (vgl. Achard, Andreas, Gottfried, Hugo von Sankt Viktor), die in Verbindung mit dem Richardischen Werk stehen. Zusätzlich lenkt er den Blick auf zahlreiche philosophische Werke sowie auf grundlegende Werke der Kirchenväter (443–451). Die „Studia" (451–468) weisen gleichfalls auf eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Diskussion hin. Der Aspekt des *„amor invisibilium"* bildet den systematischen Zugriff auf das gesamte untersuchte Werk Richards ab; jeweils in den Fußnoten führt der Vf. den Beleg für seine These an, sodass die genuine Bezugsquelle vom Leser gut mitgelesen werden kann. Der vorliegende Band, Beispiel einer gelungenen philosophischen und theologischen Mediävistik, eröffnet dem Leser ein fundiertes Verständnis für das Denken Richards von Sankt Viktor. Dieser drängt auf eine gelungene Schriftauslegung, die zur Liebe führt, sie allein bringt aber keine vollständige Gotteserkenntnis. Interessant wäre hier ein Blick auf die Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT. Gerade der nachgewiesene Dreischritt: Ps 67 (verkörpert die Gottesschau in der Gestalt des jüngsten Sohnes Jacobs, Benjamin); Gen 29 (die durch die Familiengeschichte Jacobs nachgezeichnete Tropologie); dann der Sprung ins NT mit der Erzählung der Verklärung Jesu (Mt 17,1–8), der den christologischen Aspekt zum Tragen kommen lässt, weist schon darauf hin (83–86). Der Vf. legt durch seine systematische Arbeitsweise ein homogenes Richardisches Werk offen. Dieses deutet in seinem Kern auf den vollendeten Menschen, der in der *Communio* der Liebe mit Gott lebt. Abschließend formuliert der Vf. die Absicht der gesamten Abhandlung: der Leser möge „den Weg zu dieser Vollendung seiner eigenen Existenz einzuschlagen, um die in diesem Leben dennoch mögliche, vollkommene Verwirklichung seiner Gottebenbildlichkeit zu erlangen" (433).

Der Vf. entwirft eine umfangreiche Liste der Rezipienten Richards, speziell erwähnt er hier die Theologen des 13. Jh.s. Den Namen Gertruds der Großen von Helfta (†1302) vermisst man allerdings.

Aus ihrer Schrift, Buch II des *Legatus divinae pietatis*, können viele rezeptionelle Berührungen herausgearbeitet werden, z. B. die von Richard entfaltete vierte Art der Schau (208): die beiden an den Menschen gerichteten Forderungen des „In-sich-selbst-Einkehrens" (*intrare*) (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. XVI, XXI, XXIV) und des „Zu-sich-selbst-Zurückkehrens" (*redire*) (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. III, XIV, XXIII). Dazu entfaltet sich auch Richards Synthese zwischen Liebe und Erkenntnis, durch die Gott immer tiefer erkannt wird (212–213), bei Gertrud im gegenseitig liebenden Beziehungsgeschehen zwischen Gott und ihr selbst (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. IV, VIII, IX, XII, XX). Die im Richardischen Werk festgehaltene intensive Sehnsucht nach bzw. die Liebe zu Gott (212) findet ihr Spiegelbild ebenfalls in dem Werk der Helftaer Nonne. Die Liebe zu Gott ist Gertruds Motor zur Gotteserkenntnis, sie erfährt sie mittels der Schriftauslegung durch ihre eigene Erfahrung, in der Art, wie Richard dies in *Beniamin minor* darlegt. Sein Begriff von *„experientia"* beinhaltet die persönliche Erfahrung durch Affekte und Tugenden, denn ohne diese kann der Mensch die höchste kontemplative Gotteserkenntnis nicht erreichen (87–89). Die Nonne arbeitet acht Mal mit dem Erfahrungsbegriff (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. II, III, XIII, XXI, XXIII, XXIV).

Die Verwendung der Affektenlehre in Buch II deutet auch auf die tropologische Auslegung der Affekte durch Richard hin (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II, Kap. V). Die Liebe wird erst vollendet, wenn der Mensch den Weg zu seinem Urbild findet und sodann als Ebenbild Gottes den „Abstieg" vollzieht, der sich in der Liebe zu seinem Nächsten spiegelt (342; 420; 426). Der Abstieg Gertruds, ihre Nächstenliebe ist ihr Buch II, dieses dient dem Heile Vieler (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II, X, XXIV). Je enger der Mensch mit Gott durch die Liebe verbunden ist, umso freier ist er. Erst in der Dreifaltigkeit als Gemeinschaft der Liebe (*communio dilectionis*) findet die selbstlose Liebe ihre Vollendung.

Frankfurt a. M. Karin Ganss

Barth, Karl: **Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921**, hg. v. Hans-Anton Drewes. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2012. 764 S., Ln. € 115,00 ISBN: 978–3–290–17630–3

Karl Barth wurde weithin bekannt, als er Ende 1921 die zweite Fassung seines ‚Römerbriefs' vorlegte. Indem er den Abstand zwischen Gott und Mensch so deutlich wie nur möglich herausstellte, setzte er einen Kontrapunkt zur damals bestimmenden, häufig als liberal bezeichneten Strömung innerhalb der evangelischen Theologie. Entsprechend groß war der Wirbel, den der trotz fehlender Promotion kurz zuvor an die Univ. Göttingen Berufene verursachte – unter dem Eindruck des ‚Römerbriefs' formierte sich die Dialektische Theologie, die zu einem bestimmenden Faktor nicht nur des deutschsprachigen Protestantismus werden sollte. Um zu verstehen, was B. dazu brachte, jenes epochemachende Buch zu schreiben, sind die Vorträge und kleineren Arbeiten, die während seiner Tätigkeit als Pfarrer einer Landgemeinde in der Schweiz entstanden sind, von erheblicher Bedeutung. Diejenigen der Jahre 1914 bis 1921 liegen nun vor, hg. von Hans-Anton Drewes, dem kürzlich in den Ruhestand getretenen Leiter des Karl Barth-Archivs in Basel. Während einige der Texte bereits veröffentlicht und bekannt sind – man denke nur an den im Februar 1917 gehaltenen Vortrag ‚Die neue Welt in der Bibel' (317–343) –, werden andere erstmals zugänglich gemacht. Dazu zählen mitunter nur in Form von Stichworten überlieferte Referate, die der auch politisch rege Pfarrer etwa im Arbeiterverein seiner Gemeinde hielt. Prägnante Einleitungen informieren den Leser über den jeweiligen Entstehungskontext und die unmittelbare Wirkung, sofern diese bekannt ist. Akribisch werden die verschiedenen Bezüge, Anspielungen und erwähnten Personen aufgeschlüsselt. Eine große Hilfe für die Lektüre ist schließlich das umfassende Register, das die genannten Bibelstellen, Namen und Begriffe verzeichnet (723–764). Anteil an dieser mustergültigen Edition hatte auch Friedrich-Wilhelm Marquardt. Der im Jahr 2002 verstorbene Berliner Systematiker ist damit hervorgetreten, den religiösen Sozialismus als ein zentrales Element von B.s früher theologischer Entwicklung herauszustellen. Tatsächlich finden sich einige Texte, die in diese Richtung weisen. Bspw. bemühte sich B. um den Brückenschlag zwischen Christentum und Sozialdemokratie (131–139). Insgesamt wird man freilich zu dem Eindruck gelangen können, dass die Erfahrungen, die der junge Pfarrer mit der reformierten Landeskirche machte, mindestens genauso wichtig waren.

Zumal die alljährlich zusammentretende Synode stellte für B. ein Ärgernis dar. Offen kritisierte er sie in der Tagespresse (3–8, 33–35). Seiner Auffassung nach war die Synode selbstgenügsam, konfliktscheu und lediglich daran interessiert, geräusch- und leidenschaftslos ihren Verwaltungsgeschäften nachzugehen. Erst von einem großen, das Grundsätzliche betreffenden Krach erwartete er sich eine Verbesserung (8). Auf einen solchen Krach hatte B. es offenbar angelegt, als er im Oktober 1915 den letztlich erfolglosen Antrag stellte, den im Rahmen der Synode satzungsgemäß vorgesehenen Gottesdienst ersatzlos abzuschaffen (164). Wenn es schon nicht um Gott ginge – so argumentierte er in seiner Antragsbegründung (168–176) –, dann bedürfte es auch keines Gottesdienstes mehr. Mit dem hier zum Ausdruck kommenden Verständnis des Christentums, das darin gründet, dass Gott mehr und anders als die Welt ist und deshalb unbedingt ernst genommen werden muss, wird das aus dem 19. Jh. ererbte theologie- und kirchenpolitische positionelle Gefüge gesprengt. Überhaupt empfand B. die Polarität von Liberalen und Positiven als überholt. Bereits im Jahr 1912 hatte er konstatiert, die Zahl der von ihm so genannten „Reformer" sei im Schwinden, ganz abgesehen davon, dass es sich bei ihnen zumindest im Aargau um „fast lauter würdige Greise" handle (102). Sich selbst wollte er aber nur mit Vorbehalt der Gegenpartei zuordnen (ebd.). Einen weiteren Anstoß zur Herausbildung einer neuen, eigenständigen Position stellte dann der Ausbruch des Ersten Weltkriegs dar. Zu verweisen ist insbes. auf den leider nur unvollständig erhaltenen Vortrag ‚Kriegszeit und Gottesreich' (177–210). Hier begegnen nämlich offenbar erstmalig jene keineswegs inhaltsleeren, sondern in ihrer kritischen Funktion unentbehrlichen Tautologien, die für den späteren Ausbau von B.s theologischer Position zentral werden sollten, also ‚Welt ist Welt' (190, 193, 203, 207) und ‚Gott ist Gott' (193, 203), verbunden mit dem Gedanken, allein in und durch Jesus Christus breche die allein im Glauben zugängliche neue Welt Gottes herein (193–197, 205). Ebenfalls in die Zukunft weist ein vom Mai 1921 datierender Generalbericht, in dem B. gegenüber der Synode pflichtgemäß Rechenschaft über die zurückliegenden acht Jahre seiner Amtszeit ablegte (702–716): B. nimmt hier die Rolle eines abgeklärten Rebellen ein, wohingegen er der Synode diejenige zuschreibt, Exponent eines letztlich gottvergessenen Systems zu sein. Er beklagt, das herkömmliche pastorale Tun diene dem Menschlichen im Menschen statt seinem Gottesverhältnis (704, 707, 713); und das, weil sich die Kirche mehr an der Zeit denn an der Ewigkeit orientiere (713). Mit diesem Missverständnis des Christentums wollte B. aufräumen: „Pfarrer und Gemeinde kranken m. E. an den Folgen einer bis auf die Anfänge der Kirche zurückgehenden verfehlten Entwicklung, letztlich aber daran, dass der Mensch gerade dann, wenn er Gott dienen will, an Gott zu Schanden werden muss. Das darf aber kein Hindernis sein, die Aufgabe – ohne nach der ‚Wirkung' zu fragen, wenigstens so auffassen und anfassen zu *wollen*, wie es durch das Vorbild der Propheten, Apostel und Reformatoren geboten ist und wie es ihrem Gegenstande: Jesus Christus entspricht." (705)

Ähnlich wuchtige Sätze begegnen auch im wenige Monate später erschienenen ‚Römerbrief'. Während das Buch für viele Zeitgenossen ein überraschendes, entweder freudig oder mit Kopfschütteln aufgenommenes Ereignis war, lassen die im vorliegenden Band versammelten Texte erkennen, wie sich B.s theologische Position allmählich herausbildete und vor welchem Hintergrund das geschah. Der weiteren Forschung ist damit ein unschätzbarer Dienst erwiesen.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Busch, Eberhard: **Meine Zeit mit Karl Barth**. Tagebuch 1965–1968. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 760 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–525–56001–3

Die deutschsprachige evangelische Theologie im zweiten Drittel des 20. Jh.s wurde maßgeblich von den Positionen Karl Barths und Rudolf Bultmanns geprägt. Dabei wurde v. a. von Anhängern Bultmanns ein Überbietungsanspruch geäußert und verkündet, dass Barth ‚überholt' sei. Eberhard Busch, bekannt als Barth-Biograph und bis 2002 Professor für Systematische Theologie in Göttingen, notierte 1965: „Barth macht es einem anscheinend nicht leicht", sein Schüler zu sein, da die große Spannweite der „Kirchlichen Dogmatik" (KD) den Eindruck der Lückenlosigkeit erwecken könne. Dennoch sei es, „wenn auch gefährlich, doch gut, Barths Schüler zu sein, weil seine Theologie [...] selbstkritisch ist, ständig noch und noch einmal ab ovo einsetzt, fast nie sich selbst zitiert, nichts schon erledigt hat" (10).

Wie das Possessivpronomen im Titel anzeigt, ist das Buch ein persönlicher Bericht des Vf.s über seine Tätigkeit als „letzter Assistent" B.s. Er nimmt die Rolle eines Chronisten ein, als er merkt: Vieles ist „so interessant, dass es nicht in Vergessenheit fallen sollte" (8). Eigene Stellungnahmen äußert er selten. Dennoch spürt man, dass er mit gespannter Aufmerksamkeit und dankbarer Begeisterung ‚dabei' ist. Er sichtet ältere Manuskripte von B., beteiligt sich an dessen umfangreicher Korrespondenz und hilft ihm zunächst bei der Abfassung einer Autobiographie. Auch wenn dieses Vorhaben bald eingestellt wird, lässt B. während vieler Stunden den Vf. und dessen Ehefrau Beate in teils jovialen, teils ernsten Gesprächen ausführlich an seinem Leben teilhaben.

Das Buch ergänzt die B.-Gesamtausgabe, v. a. die Bände „Briefe 1961–1968" und „Gespräche 1964–1968". Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Protokolle von vier Seminaren B.s an der Basler Theol. Fak. Aufschlussreich sind die Berichte von einem Arbeitskreis, der sich intensiv mit aktuellen theologischen Werken befasst, sowie die Eindrücke B.s von jüngeren Theologen, denen er wohlwollend, aber nicht unkritisch begegnet. Eberhard Jüngel „zitiert mir

den Luther noch zu viel" (346), die Bücher von Hans Küng liest B. mit Freude, der Autor sei aber auch ein „unheimlicher ‚Betriebsmeier'" (415). 1967 erscheint die Bonhoeffer-Biographie von Eberhard Bethge, die B. sorgfältig studiert. Dabei bemerkt er, dass er während seiner pfarramtlichen Zeit im Aargauer Dorf Safenwil (1911–1921) auf seine Weise die „nichtreligiöse Interpretation" der christlichen Botschaft vornahm. Sozialistische Klassiker wie Marx, Sombart und Bebel wurden von ihm nicht nur privat gelesen, sondern bei regelmäßigen Treffen mit Arbeitern ausgelegt und auf die Praxis vor Ort hin angewandt – mit bemerkenswerten Ergebnissen (vgl. 307, 725f). Er habe damals den Ehrentitel „Genosse Pfarrer" erhalten. An einer anderen Stelle fragt B., wieso auch der Marxismus mit der Möglichkeit eines „nicht nur verbesserten, sondern ganz und gar neuen Menschen" rechne. Sei diese Idee nicht „aus der christlichen Botschaft übernommen" (29)?

Intensiv beschäftigt B. sich mit dem II. Vatikanischen Konzil, das er als einen „Aufbruch" (493) innerhalb der kath. Kirche versteht. Im September 1966 reist er für eine Woche zu theologischen Gesprächen nach Rom, und im darauffolgenden Wintersemester hält er ein Seminar über die Konstitution *Dei Verbum*. Diese verstehe die Offenbarung als „ein einziges großes Ja Gottes zum Menschen" (145), und trotz bleibender Anfragen zum Begriff der *transmissio* wird der Gesamttext als eine „Verherrlichung der Heiligen Schrift" (248) gewürdigt.

Im Wintersemester 1967/68 hält B. erneut ein Seminar über das II. Vatikanum, diesmal über die ekklesiologische Konstitution *Lumen Gentium*. Zwar komme der dynamische Charakter des Reiches Gottes dort nicht hinreichend zur Geltung und „der wichtige Begriff des *Heiligen Geistes* [werde] zu wenig fruchtbar gemacht" (503). Dennoch wird deutlich, dass B. seinen ersten Eindruck, das Konzil nehme immer noch „in großer Konzentration und Aufdringlichkeit" (74) eine Gleichsetzung von Christus und Kirche vor, nicht bestätigt findet. An seinen Vorbehalten gegenüber der Mariologie, der bischöflichen Hierarchie und der Idee der Transsubstantiation hält er fest und weiß sich damit in guter katholischer Gesellschaft, den Begriff der *analogia entis* findet er längst nicht mehr anstößig (vgl. 181f). Bemerkenswert sind die Thesen, das allgemeine Priestertum erfahre in den Konzilstexten eine Wertung, „wie sie, wenn sie durchgeführt sein wird, im Protestantismus praktisch nicht erreicht worden ist" (64), und die Lehre vom Amt sei, anders als im 16. Jh., für Protestanten und Katholiken keine „Unterscheidungslehre" (458) mehr.

Ein weiteres Thema ist die Ausarbeitung des Manuskripts von B.s Tauflehre, die 1967 als Fragment zur Ethik der Versöhnungslehre (KD IV/4) veröffentlicht wird. B. versteht die Wassertaufe als menschliche Antwort auf Gottes Wirken in der Geisttaufe. Dabei handelt es sich um zwei Momente *eines* Geschehens, der Begründung des christlichen Lebens. Die Antwort des Menschen auf Gottes Gnade werde auch bei der Säuglingstaufe wichtig, wenn die Paten stellvertretend „nach einem Ja zum christlichen Glauben gefragt werden" (244). Es sei aber geboten, die Mündigkeit der Täuflinge ernster zu nehmen, als es in der landläufigen Praxis üblich ist. Das gesamte gottesdienstliche Handeln müsse als ‚Tatantwort' auf Gottes Wirken neu zur Geltung kommen. B.s Tauftheologie ist nach einer Dekade lebhafter Diskussionen in den 70er Jahren weitgehend in Vergessenheit geraten und wartet bis heute auf eine kreative Fortschreibung.

Anders verhält es sich mit der sog. Israellehre, die bereits 1967 von F.-W. Marquardt in der KD entdeckt worden ist. B.s Position zum „Blitzkrieg" Israels gegen seine Nachbarstaaten im Juni 1967 ist „eindeutig proisraelisch" (331), denn er sieht den heutigen Staat Israel als eine Fortsetzung des antiken Israel. Bereits 1950 erklärte er die (jüdischen) Israelis zu „faktischen Zeugen der alttestamentlichen Geschichte" (KD III/3, 240). Die problematische Gleichsetzung des Staates Israel mit der Glaubensgemeinschaft des Judentums führt dazu, dass das bis heute bestehende Problem der staatlichen Verfassung Israels zur Nebensache wird (vgl. 341).

Das Basler Seminar befasst sich auch mit Klassikern der reformierten Tradition. Im Sommer 1967 geht es um Calvins *Institutio* („Vom Heiligen Geist und vom Glauben nach Calvin"). Das Bild vom Zusammenwachsen (*coalescere*) mit Christus ähnelt mystischen Vorstellungen, ohne dass damit die Bedeutung der Nachfolge abgeschwächt werde. B. meint, die *unio cum Christo* sei in der lutherischen Soteriologie der Zielpunkt, bei Calvin hingegen der Ausgangspunkt. Calvins Prädestinationslehre wird, wie zu erwarten, abgelehnt, denn ihr Gottesbegriff sei zweideutig und verdunkele das Evangelium. Dass Gott das Heil eines (großen!) Teils der Menschheit nicht wolle, wie Calvin annimmt, ist für B. unvorstellbar.

Im Sommer 1968 wendet B. sich noch einmal Friedrich Schleiermacher („ein von mir sehr *respektierter* und *geliebter* Antipode", 556) zu. Das Seminar studiert die „Reden über die Religion". B.s Schlusswort lautet: „Lest in Schleiermacher weiter, *auch* in Schleiermacher! Aber vergesst dabei nur nicht das Neue Testament – und nicht das Alte Testament!" (603) Parallel zum Seminar verfasst er das berühmte „Nachwort" zur Schleiermacher-Auswahl von Heinz Bolli.

Das Tagebuch zeugt von einer tiefen Liebe. Aufwühlende Erlebnisse und Verstörendes werden nicht verschwiegen. Der Vf. weiß, dass manche Stellen eines „verständnisvollen Großmuts" (6) der Lesenden bedürfen und manche Ereignisse von anderen Beteiligten anders erinnert werden. Im Anhang lässt er weitere Zeitgenossen ausführlich zu Wort kommen. Insgesamt hat er ein einzigartiges biographisches (in mehrfacher Hinsicht) und theologiegeschichtliches Dokument vorgelegt, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Jena Matthias Gockel

Philosophie

Winter, Aloysius: **„Gott und ein künftiges Leben"**. Zu Kants philosophischem Interesse. – Neuried: Ars et Unitas 2012. 305 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 12), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–936117–39–4

Aloysius Winter gehörte zu der bemerkenswerten Gruppe philosophischer Denker katholischer Provenienz, die im 20. Jh. und den ersten Jahren danach bahnbrechende Beiträge zur Kantforschung geliefert haben. Das Verbindende dabei war und ist die Überzeugung, dass der angeblich in Sachen Gottesthematik „alles zermalmende" (M. Mendelssohn) Kant in Wahrheit jemand war, den eben diese Frage vom Frühwerk an bis in die spätesten Notate des *Opus postumum* nie losgelassen hat. W. hat diese Sicht auf K. auf vielfältige Weise plausibel gemacht. Ihr war bereits eine Monographie aus dem Jahr 2000 gewidmet.[1] Der vorliegende Band kann als ergänzende Essay-Sammlung gelesen werden. De facto waren die in ihm versammelten Texte als Grundlage einer weiteren großen K.-Monographie gedacht. Der tragische Tod Aloysius Winters im Gefolge eines Raubüberfalls im Sommer 2010 hat diese nicht mehr zustandekommen lassen. Freunde haben das, was dafür mehr oder weniger druckfertig vorbereitet war, nunmehr ediert.

Der Band selbst besteht aus vier Aufsätzen, einer Predigt, drei Lexikonartikeln und neun Rezensionen. Gerahmt sind diese Texte von einer Vita (inklusive der Bibliographie) W.s (7–30) sowie einem Verzeichnis der Quellen- und Literatur-Abkürzungen (292–305). In den fachlich relevanten Beiträgen, zu denen auch die ausführlichen Rezensionen zählen, macht W. immer und immer wieder klar, wie sehr sich durch K.s Gesamtwerk die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage zieht. Die Belege, die er dafür aufbietet, strafen all diejenigen Lügen, die behaupten, gerade der alte Königsberger habe sich von der Theologie verabschiedet.

Im ersten Beitrag mit dem Titel *Kann man Kants Philosophie „christlich" nennen?* (31–64) arbeitet W. heraus, warum und inwiefern dem Denken des Königsbergers dieses Epitheton „christlich" durchaus angemessen ist – und dass K. in seinem Unterfangen, die Essentials der christlichen Glaubensüberzeugung in den Raum eines vernunftgeleiteten bewussten Lebens hineinzuziehen, ungeachtet seiner (immer wieder spürbaren) Herkunft aus dem Pietismus in mancher Hinsicht der katholischen Tradition näher steht als der protestantischen. Im zweiten Aufsatz *Kants kritischer Beitrag zu einer Theologie der Offenbarung* (65–93) wird die These, „[d]ie Vernunftreligion als Kernbereich des Offenbarungsglaubens" (72) aufzufassen, in der Perspektive einer vernunftgeleiteten Bibelexegese vertieft. In einem dritten Aufsatz – überschrieben mit *Die „Endabsicht" der Metaphysik vor „allen ihren Zurichtungen"* (94–142) zeichnet W. konzentriert nach, wie sich bei K., angefangen von den vorkritischen, scheinbar primär kosmologisch interessierten Schriften, durch die drei *Kritiken* hindurch bis ins *Opus postumum*, konstant „Bemühungen um einen reineren Gottesbegriff" (140) nachweisen lassen. Eigens vermerkt W., wie sehr der Königsberger in den späten Notaten um eine adäquate Artikulation der „Immanenz des transzendenten Gottes" (ebd.) ringt, ohne dass W. sich der von ihm in einer Rezension aufgegriffenen These eines monistischen Tiefenstroms auch des K.'schen Denkens ausdrücklich anschließt (vgl. 281). Der vierte große Beitrag heißt *„Es ist ein Gott denn es ist ein categ. Imperativ". Versteckte Ansätze zur Gottesfrage in der Kritik der praktischen Vernunft* und kann als direkte Fortsetzung und weitere Vertiefung des vorhergehenden Textes gelesen werden. Während die nachfolgend versammelten drei Lexikonartikel nicht spezifisch auf K. bezogen sind, sondern die *Polemische Methode*, die *Transzendentale Psychologie* und *La pensée moderne devant la prière* behandeln (vgl. 184–211), sind die neun Rezensionen Monographien oder großen Sammelwerken zu K.-Forschung gewidmet (vgl. 222–291).

Was all die in dem Band veröffentlichten oder wieder veröffentlichten Texte auszeichnet, ist die Akribie, mit der W. Belege für seine leitende These der kontinuierlichen Befassung K.s mit der Gottesfrage zusammenträgt und interpretiert. In Kontrast dazu steht leider die mangelnde Sorgfalt beim Layout und der Lektorierung des Buches.

Münster Klaus E. Müller

Schwab, Philipp: **Der Rückstoß der Methode**. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung. – Berlin/Boston: de Gruyter 2012. 599 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 25), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–025165–4

Otfried Höffe hat unlängst analog zu den vier Kardinaltugenden ein Quartett von Kardinalsprachen der Philosophie unterschieden: Paradoxie, Dialog, Abhandlung und Aphorismus. Paradoxien, wie sie sich klassisch bei Zenon, dem großen Schüler des Parmenides, ausgebildet

[1] Winter, Aloysius: *Der andere Kant*. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske, Hildesheim 2000 (Europaea Memoria: I, 11).

fänden, seien „geistige Verwirrspiele“[1], die zu skeptischem Staunen und einem Sich-Wundern Anlass gäben, ohne das Philosophie nicht in Gang kommen könne. Als kommunikativer Denkprozess entfalte sie sich in Form von Dialogen, für welche die sokratischen des Platon stilbildend geworden seien. Aristoteles hinwiederum ist nach H. der Vater der Abhandlung mit ihren vielen Unterarten; diese sei in der ihr eigenen Nüchternheit und Klarheit, welche die „Emotion der Emotionslosigkeit“ (H., 65) genannt werden könne, zur Standardsprache von Philosophie und Wissenschaft geworden. Der Aphorismus hingegen, wenngleich „älteren Ursprungs als die Abhandlung“ (ebd.), trete neuerdings eher in den Hintergrund, obwohl die ihm eigene „verrückte“ (vgl. H., 66) Perspektive nach H.s Urteil heutzutage nötiger ist denn je, um instrumentelle Verkürzungen der Vernunft zu vermeiden bzw. zu beseitigen.

Auch in Philipp Schwabs Untersuchung, die 2009 von der Phil. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg als Diss. angenommen wurde, geht es um eine Sprach- und Redeform von Philosophie, nämlich um die indirekte Mitteilung als die Methode der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards. Die entscheidende und, wie ihr Autor selbst sagt, im Grunde einzige These der Arbeit lautet: Die indirekte Mitteilung ist „das bestimmende Strukturprinzip, der wesentliche Vollzugsmodus und die notwendige Form seines Denkens“ (9; bei S. gesperrt). Diese These wird in systematischer, philosophiehistorischer und exegetisch-werkgeschichtlicher Hinsicht entfaltet. In systematischer Perspektive wird gezeigt, dass und warum es sich bei der indirekten Mitteilung um eine Methode der Unabgeschlossenheit und um eine Vorgehensweise handelt, welche die Denkform des Umwegs wählt bzw. sich im Fortschreiten beständig entgegenarbeitet, zuwiderläuft oder, wie es im Titel der Arbeit heißt, mit einem Rückstoß versieht. Ihre Kennzeichen sind Vorläufigkeit, Experiment, Perspektivität und Polyphonie. Auch die für eine Reihe von Schriften K.s signifikante Pseudonymität bzw. Polyonymität gehört in diesen Zusammenhang.

Einen in sich geschlossenen Systementwurf will die Methode indirekter Mitteilung nicht nur nicht erreichen, sondern im Gegenteil verhindern bzw. problematisieren, wie dies am Verhältnis K.s zu den spekulativen Konzeptionen etwa Hegels oder Schellings philosophiehistorisch unschwer nachzuweisen ist. „In seinem Entwurf einer indirekten Methode stößt sich Kierkegaard von dem Systemdenken des deutschen Idealismus ab und präfiguriert gebrochene Denkformen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts, insbesondere diejenigen Nietzsches und Derridas.“ (38) Dass er dabei auf Ansätze zurückgreifen kann, die sich bereits im Deutschen Idealismus selbst und namentlich beim späten Schelling ausgebildet haben, wird zu Recht vermerkt.

Der umfangreichste Teil der Diss. ist der Exegese der Schriften K.s als eines Denkers am Übergang von Idealismus und nachidealistischer Moderne gewidmet. Nach formaler Entfaltung der indirekten Mitteilung als einer gegen sich selbst gekehrten Struktur werden zunächst ihre Begriffe und Bestimmungen bei K. selbst aufgesucht. In Betracht kommen insbes. die Mitteilungskonzeptionen der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“ (80ff) sowie der Texte „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“, „Über meine Wirksamkeit als Schrifsteller“ und „Einübung ins Christentum“, deren Genese, Gehalt und Folgewirkung in einer Kombination von systematischen und werkgeschichtlichen Zugriffen in großer Ausführlichkeit entfaltet werden (148ff). Hier findet der zünftige K.-Forscher eine Fülle von Detailhinweisen und bekommt Aufschlüsse, die für die konzeptionelle Würdigung des K.'schen Gesamtwerks von großer Wichtigkeit sind. In einem weiteren Abschnitt (451ff) wird sodann das Verhältnis von indirekter Mitteilung und Ironie in den Blick genommen, und zwar anhand der K.'schen Magisterdiss. „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ sowie anhand des Vorworts von „Entweder/Oder“. Schließlich werden am Beispiel der Schriften „Die Wiederholung“, „Der Begriff Angst“ und „Die Krankheit zum Tode“ spezifische Vollzugsformen der indirekten Mitteilung als der denkerischen Methode K.s analysiert (509ff). Die Schrift „Der Begriff Angst“, um es an ihr zu exemplifizieren, handelt von einem an sich selbst Unbegreiflichen und gibt, worauf schon der Titel hinweist, ein charakteristisches Beispiel für die Darstellung des Undarstellbaren, welche die Methode der indirekten Mitteilung intendiert. Als einziges unter den pseudonymen Werken der frühen Entwicklungsphase zwischen 1843 und 1846 hat „Der Begriff Angst“ „das Gepräge einer wissenschaftlichen Abhandlung. Mithin scheint es sich bei dieser Schrift zunächst *nicht* um eine Gestalt indirekter Mitteilung zu handeln.“ (528) Der Vf. beweist mit überzeugenden Gründen das Gegenteil und zeigt, wie und warum K. sich dem Fortschritt des Begreifens bewusst widersetzt, gegenläufiges Vorgehen stets berücksichtigt und so dem Rückstoß seiner Methode Geltung verschafft.

[1] O. Höffe, „Paradoxie, Dialog, Abhandlung, Aphorismus: Die vier Kardinalsprachen der Philosophie“, in: *Wissenschaft und Gesellschaft*. Begegnung von Wissenschaft und Gesellschaft in Sprache, hg. v. P. Kirchhof, Heidelberg 2010, 57–69, hier: 59.

Was Angst heißt, kann überhaupt nur dann ansatzweise und approximativ erfasst werden, wenn ihrem Begriff im Vollzug des Begreifens konsequent entgegengearbeitet wird. Nur im Modus einer indirekten Methodik vermag die Schrift ihrem Gehalt zu entsprechen. „Sie deutet hin auf einen Bereich, der als existentieller dem eigenen Zugriff und den eigenen Darstellungsformen entzogen ist; und fordert damit zugleich auf, das hier im unzulänglichen Modus Vorgeführte in die eigene Existenz herüberzunehmen und mithin anzueignen.“ (545) Dieser Befund wird auch durch die Schrift „Die Krankheit zum Tode“ als dem „begrifflich geschlossensten Entwurf“ (569) bestätigt. „Der Rückstoß der Methode, der noch die eigenen Denkformen zur Disposition stellt, ist unterschwellig auch dort am Werk, wo er nicht mehr in zentraler Bedeutung reflektiert und praktiziert ist. Indem er selbst in Kierkegaards systematischster Schrift widerhallt, zeigt sich die geschichtliche Stellung seiner Philosophie in der Umbruchkonstellation von Idealismus und Moderne – und mithin die Signatur eines Denkens, das einer jeden finalen Schließung im System widersteht und einer begrifflichen Fixierung der Wirklichkeit beständig entgegenarbeitet.“ (ebd.)

O. Höffe hat die vier Kardinalsprachen der Philosophie jeweils anhand eines maßgeblichen Vertreters skizziert: die Paradoxie an Zenon, den Dialog an Platon, die Abhandlung an Aristoteles und den Aphorismus an Pascal. Im Vorwort wird eigens darauf hingewiesen, dass Philosophie ihre Sprache selbst erschließen, in gewisser Weise sogar erfinden müsse. „Ihre Sprache ist kein fertig vorgegebenes Medium, vielmehr mit der Aufgabe des Erschließens, folglich mit der Art und Weise des Denkens untrennbar verknüpft. Dabei bilden das Denken und dessen Artikulation samt Mitteilung eine untrennbare Einheit.“ (H., 58) Einen eindrucksvollen Beleg für die Richtigkeit dieser These hat S. am Beispiel der indirekten Mitteilung gegeben; sie ist die notwendige Sprachform der Existenzphilosophie K.s, ohne die der Inhalt seines Denkens nicht angemessen artikuliert und verstanden werden kann.

München Gunther Wenz

Brito, Emilio: **Philosophie moderne et christianisme**, 2 Bde. – Leuven: Peeters 2010. 1514 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 225 A & B), geb. € 130,00 ISBN: 978–90–429–2156–6

Die vorliegende Studie von Emilio Brito versucht zu erforschen und darzulegen, wie bedeutende Philosophen von der Zeit des 18. bis ins 20. Jh. das Christentum gedacht und die Komplexität der Beziehungen zwischen philosophischem Denken und dem Christentum reflektiert haben – von der Missinterpretation bis zur Hochachtung und von der Ablehnung bzw. Unkenntnis bis zur Absorption.

Nach einer kurzen Erinnerung an die Art und Weise, wie das Christentum die heidnische Philosophie aufgenommen und sich in die philosophische Vernunft eingebracht hat, entfaltet B. in sechs großen Teilen das Panorama der Beziehungen zwischen moderner Philosophie und Christentum. Der erste Teil behandelt den Rationalismus, Empirismus und das Problem der Glaubwürdigkeit im 17. Jh., der zweite Christentum und Aufklärung und der dritte die Philosophie des Christentums, wie sie von Kant und den großen Philosophen des Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, entwickelt worden ist. Der vierte Teil legt die Kritik des Christentums vor, wie sie von den „Links-Hegelianern“ und von Nietzsche eingebracht wurde, der fünfte versucht eine Antwort auf die verschiedenen Formen einer christlichen Philosophie im 19. Jh. zu geben und der sechste und letzte Teil lässt in der Gestalt von mehr als 90 Autoren das 20. Jh. in der vorgeschlagenen Perspektive Revue passieren. Diese durchgehaltene Darstellung der Beziehung zwischen moderner Philosophie und Christentum impliziert eine fruchtbare Spannung und führt in den Konklusionen zu kontrastreichen Typologien.

Im Vorwort legt B. das durchgängige Programm seiner Studie vor: jene Auffassungen von Christentum zu beschreiben, die in der modernen Philosophie auffindbar sind. Er zweifelt nicht, dass der gewählte Zugang es erlaubt, den beträchtlichen Beitrag des Christentums für die Ausarbeitung der modernen Philosophie in den Blick zu nehmen. Sein vorrangiges Interesse war es, die verschiedenen Artikulationsweisen bzgl. der Beziehung zwischen moderner Philosophie und Christentum zu studieren.

Um die Notwendigkeit der beiden vorliegenden Bände zu rechtfertigen, legt B. den akribisch recherchierten Forschungsstand vor. Studien, die Reflexionen der modernen Philosophen über das Christentum zum Inhalt haben, sind selten. Zwei in etwa vergleichbare Autoren werden von ihm angeführt: C. Lülmann, *Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten*, Berlin 1901, und A. D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 2 Bd.e, Paris 1939 und 1941, der neben dem Trio Fichte-Schelling-Hegel auch Kant, Schleiermacher, Leibniz und Lessing zu den Idealisten rechnet und die idealistische Ausrichtung als Charakteristik der deutschen Philosophie im Gegenüber zur englischen und französischen betrachtet. Somit ist das vorliegende Werk ein dringendes Desiderat, weil es nicht nur das 20. Jh. einschließt, was Lülmann 1901 von vornherein nicht konnte, sondern auch den Empirismus, den englischen Platonismus, die Aufklärung und den Post-Idealismus des 19. Jh.s, weiters Herder, Jacobi, Hamann, Baader, Schopenhauer und die Links-Hegelianer eingehend berücksichtigt, die allesamt bei L. nicht angesprochen werden. Auch das bereits 1939 und 1941 erschienene zweibändige Werk von Sertillanges macht

das vorliegende Werk B.s nicht überflüssig. Denn S. ist der Ansicht, dass das Ferment des Evangeliums so beschaffen sei, dass es die Kirche in die Lage versetzte, sich eine eigene Philosophie zu schaffen und auch die sich entwickelnde Philosophie zu inspirieren. Damit ist seine Sichtweise in der Frage, inwieweit das Christentum und speziell der Katholizismus das philosophische Denken beeinflusste, von der Perspektive B.s grundsätzlich verschieden.

Nach einer kurzen Darstellung der christlichen Rezeption heidnischer Philosophie bzw. des christlichen Beitrags zur Philosophie geht B. zum Rationalismus, Empirismus und der Glaubwürdigkeitskrise im 17. Jh. über. Es ist im Folgenden nicht möglich, die mehr als 90 Autoren, die B. eingehend behandelt, zu erwähnen. Im Vordergrund sollen jene Autoren oder Philosophien stehen, für die B. umfangreiche Spezialstudien unternommen hat bzw. solche, die anderweitig wenig Würdigung erfahren haben. B. kann bei der Analyse der Philosophie der christlichen Religion bei J. G. Fichte, F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel auf seine zahlreichen Studien über deutsche Idealisten (*La christologie de Hegel*, Paris 1983; *La création selon Schelling*, Louvain 1987; *Dieu et l'etre d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991; *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris 2000; *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain 2004 u. a.) zurückgreifen.

Wenn wir von den nachkantianischen idealistischen Philosophen, die von B. detailliert untersucht werden, J. G. Fichte herausgreifen, so bleibt B.s Darstellung des Fichteschen „subjektiven Idealismus" nicht bei der Setzung des Ichs als Tat, Kausalität und Realität stehen, sondern bezieht seine Unterscheidung von Geschichte und Metaphysik ein. B. zeigt eindrücklich, wie es bei Fichte zu einer Transformation des Christentums kommt und die wahre Religion – einmal durch Jesus eingeführt – im Weiteren keines Mediators mehr bedarf und nur mehr für den Historiker interessant ist. Denn das historische Faktum werde von Fichte nur als Sprungbrett für die genetische Intelligenz gesehen und das Christentum letztlich nur als Provisorium verstanden. Auch von einem historischen Standpunkt aus bleibt die einzigartige Rolle Jesu nur provisorisch. So war Fichte nach B. in den folgenden eineinhalb Jahrhunderten weniger eine Quelle für die Philosophie als für die Geschichte der Religion. Man könne von einer Koinzidenz der Fichte'schen Sichtweise mit der christlichen Religion sprechen. Letztlich komme es bei ihm zu einer Ablehnung einer göttlichen Personalität. Das historische Element verliert seine Unabdingbarkeit, was letztlich zur Liquidation der Theologie führt. Auch wenn Fichte sich selbst nicht als Atheist gesehen hat, so kann B. in der Fichteschen Hinterlassenschaft doch ganz offenkundig eine Tendenz zum Atheismus erkennen.

Neben F. W. Schelling ist es unter den idealistischen Philosophen v. a. G. W. F. Hegel, den B. – schon durch seine Vorstudien bestens ausgewiesen – gründlich ausleuchtet (491–528). Ein besonderes Verdienst B.s ist es, dass er die *Theologischen Jugendschriften* Hegels vorrangig behandelt, die dessen enge Vertrautheit mit der Theologie zeigen und für seinen weiteren philosophischen Werdegang von Bedeutung sind. Mit K. Barth stellt B. die Frage, warum G. W. F. Hegel nicht der „Thomas von Aquin" des Protestantismus geworden ist, wo doch Hegels Philosophie trotz seiner Grenzen ganz im Sinne K. Barths eine große Frage und vielleicht ein großes Versprechen ist (524). B. lehnt sich dabei stark an W. Pannenberg an, der die bleibende Bedeutung und die Grenzen des Hegelschen Beitrags für die Theologie zu präzisieren versucht.

Innerhalb der Einzeldarstellungen der Philosophen des 18. Jh.s sind B.s Analysen von F. H. Jacobi, der den Glauben an einen persönlichen Gott und die Ablehnung eines „positiven" Christentums im Gegenüber zu Herder betont, und jene von J. G. Hamann, der die Offenbarung des christlichen Gottes im Fleische im Abstieg des Logos und in der Kenosis des Hl. Geistes herausstellt, besonders wertvoll.

Im V. Teil kommt die christliche Philosophie bzw. die Philosophie des Christentums im 19. Jh. in Frankreich, Deutschland, in den angelsächsischen Ländern, in Italien und Russland zu Wort. Auch hier ist es für B. charakteristisch, dass er nicht nur hinlänglich bearbeitete Philosophen wie J. H. Newman (837–848) und Bergson (754–765) präsentiert, sondern auch noch Antonio Rosmini (873–885) und Franz von Baader analysiert (773–885), die für eine philosophisch-theologische Forschung noch zu entdecken sind. So sei als Beispiel für den angelsächsischen Pragmatismus William James (1842–1910) herausgegriffen, der innerhalb seines Pragmatismus die Diversität von religiöser Erfahrung herausarbeitet: Religion ist wesentlich ihrer Verleiblichung entkleidet und alle intellektuellen, institutionellen und traditionsgebundenen Elemente sind ihr entzogen. Es bleibt wohl ein beschränkter Raum für Gott bestehen und James kann durchaus die Vorteile des Glaubens anerkennen. B. stellt mit Recht die Frage, ob die religiöse Erfahrung beim Verschwinden aller kommunitären Formen aus den praktischen Konsequenzen verifiziert werden kann. Es bleibe ein endlicher Gott zurück, der unsere Mitarbeit für seine eigene Entwicklung benötigt. James' durchgehende Trennung der spekulativen von der praktischen Vernunft mündet letztlich in der Sackgasse eines fideistischen Voluntarismus.

Im VI. Teil bietet B. einen reichhaltigen Überblick über das philosophische Denken im 20. Jh. Er umfasst mehr als 40 Philosophen aus dem angloamerikanischen, dem deutschen, französischen und jüdischen Denken.

Einige jener Philosophen, die trotz der Originalität ihres Denkens und ihrer interessanten Verhältnisbestimmung bisher wenig beachtet oder selten behandelt wurden, seien hier kurz erwähnt. Im Gegensatz zu M. Scheler konnte F. Ebner (1882–1931), der katholische Vertreter des „dialogischen" Denkens, mit seinem Personalismus wenig Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Als vehementer Gegner des Idealismus unterstreicht er die Beziehung, durch die der Mensch vom göttlichen Pneuma ergriffen ist. Sehr klar präsentiert der Vf. Ebners Denken als personales Sein und Wort, das sich zwischen Ich und Du dialogal ereignet (1042–1045). B. kann treffend die „Ko-originalität" der Beziehung von Ich und Du zeichnen, wobei der Mensch zugleich Hörer und Autor bzw. Urheber des Wortes ist. Den Vorwurf einer „Weltlosigkeit" des Ebnerschen Denkens und der Vernachlässigung der sozialen Dimension kann B. mit dem Hinweis parieren, dass sich die menschliche Gesellschaft auf dem „fundamentalen dialogalen Ereignis" gründet, nicht umgekehrt, und somit das Vertrauen auf das Wort konstitutiv für die ganze menschliche Gemeinschaft ist.

Unter den Philosophen des 20. Jh.s sticht für den Vf. sicherlich M. Heidegger mit seiner kontroversen Beziehung zum Christentum hervor. So charakterisiert B. Heideggers Vis-à-vis zum christlichen Glauben souverän als Neutralität, Opposition und als Möglichkeit einer Wiederannäherung (1064–1102). Gestützt auf das Werk von P. Brkic *„Heidegger und die Theologie"* (Mainz 1994) wird laut B. die außergewöhnliche Rolle M. Heideggers deutlich, die er im Denken des 20. Jh.s gespielt hat. Weiters weist B. auf den Einfluss hin, den er auf manche Theologen ausgeübt hat. Er vergisst nicht jene Aspekte Heideggers anzusprechen, die mit dem christlichen Glauben kompatibel sind. Sehr interessant und wichtig ist darüber hinaus B.s Erörterung der Rezeption Heideggers in der kath. Theologie, wobei M. Müller, J. B. Lotz, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, G. Siewerth, B. Welte und R. Schaeffler – sie waren teilweise Schüler und Hörer von Heidegger – in ihren Annäherungsschritten an Heidegger angesprochen werden. Balthasar nimmt mit seiner Interpretation des späten Heidegger in seiner kleinen Studie *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* (StdZ 137 (1940), 1–8) einen besonderen Platz ein.

Da in den letzten Jahrzehnten einige hervorragende Studien über M. Blondel erschienen sind, sei diese interessante Einzelstudie von B. hier übergangen, um auf jenen Philosophen unter den französischen Autoren aufmerksam zu machen, der in der philosophischen Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte fast totgeschwiegen wurde: G. Marcel (1889–1973). B. kommt das Verdienst zu, den eigenständigen Beitrag dieses vorerst ungläubigen Philosophen, der erst mit 40 Jahren in die kath. Kirche aufgenommen wurde, eingehend zu würdigen. Im „Journal métaphysique" räumt dieser Vertreter eines christlichen Existentialismus der Existenz und dem Konkreten eine Vorrangstellung ein. Ausgehend vom „mystère de l'être" reflektiert er das Mysterium Gottes, findet von einer „philosophie incarnée" zu einer Philosophie der Communio und sieht die Intersubjektivität in Gott als „Toi absolu". Er lässt sich auf die Herausforderungen ein, sowohl die Transzendenz als auch die Inkarnation, die im Einfügungspunkt des Göttlichen in der Welt, nämlich in Christus, zum Tragen kommt, ernst zu nehmen. Wie B. es darstellt, denkt Marcel an die Einladung Gottes, alle menschlichen Aspekte in der Bewegung auf die Transzendenz hin zu überschreiten, wobei Marcels Perspektive streng philosophisch bleibt.

Neben den sehr einflussreichen französischen Autoren wie J. P. Sartre und A. Camus sei der eher weniger rezipierte Philosoph M. Merleau-Ponty kurz angesprochen, dessen Philosophie in Bezug auf das Christentum bisher nur von ganz wenigen, z. B. G. Labelle, P. Nepi oder A. Delogu, eingehend untersucht wurde. So unterteilt B. erstmals Merleau-Pontys philosophische Auseinandersetzung mit der Theologie in vier Phasen, von denen die zweite durch die Thematik „Trinität und politische Ambiguität" gekennzeichnet ist, wo B. in der Einbeziehung von Trinität, Inkarnation und Erbsünde nicht ganz zu Recht eine Anlehnung an Hegel bzw. Marx zu erkennen glaubt. Es gelingt B. vortrefflich, Merleau-Pontys philosophisches Ringen mit der Theologie zu würdigen, indem er das Postulat einer unausgesetzten Befragung des christlichen Glaubens unterstreicht und seine Philosophie der Endlichkeit, sein konsequentes Zu-Ende-Denken der Sinnlichkeit – wie F. Nietzsche seinen Zarathustra auf die Frage, ob man Gott denken könne, sagen lässt: „Eure eigenen Sinne sollt ihr zu Ende denken" – gebührend beachtet.

B. schließt mit einer grundsätzlichen Erörterung über die „christliche Philosophie", die als explizites Thema in der Philosophie fast gänzlich verschwunden ist. B. plädiert eindringlich dafür, dass auch in Zukunft christliche Philosophen ihre Überzeugungen vor dem Forum ihrer Epoche zur Diskussion stellen sollen. In einem Resümee werden verschiedene Attitüden der Philosophie zum Christentum kurz skizziert: Die Zurückweisung des Christentums durch bestimmte Philosophen, die Ablehnung der Philosophie durch diverse christliche Denker, die Trennung von Philosophie und Christentum und die Unterordnung des Christentums unter die Philosophie bei bestimmten Philosophen und vice versa, der Respekt vor der Andersartigkeit des Christentums bei manchen Philosophen und die In-Existenz autonomer Philosophie und christlicher Theologie ohne beidseitige Auflösung (1399–1443). In dieser Conclusio kann B. endgültig seine große Meisterschaft als Philosoph und seine umfassende Kenntnis europäischen philosophischen und theologischen Denkens beweisen.

Diese voluminöse zweibändige Studie zeichnet sich durch logische Argumentation und ein durchgängiges Problembewusstsein aus. B. gelingt es auf eindrucksvolle Weise, die verschiedenen Stränge der Philosophiegeschichte, deren wichtigste Repräsentanten er in sorgfältigen Einzelanalysen erschließt, in klarer und verständlicher Sprache und ohne ein eklektisches Vorgehen darzulegen. Zusätzlich wird die immense Bedeutung der Philosophie als Resonanzraum und als unerlässlicher Bestandteil eines reflektierten christlichen Selbst- und Weltverständnisses offengelegt. Das Werk stellt ein in sich geschlossenes Plädoyer für die bleibende theologische Relevanz der Philosophie dar.

Salzburg Josef Außermair

Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, hg. v. Tobias Müller / Thomas M. Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 221 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science, 14), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–525–56963–4

Der vorliegende Sammelband beschäftigt sich mit den zahlreichen Herausforderungen, die aus den neuen Ergebnissen der Neurowissenschaften und den daraus gezogenen Interpretationen erwachsen. Die renommierten und in diesen thematischen Bereichen hinlänglich ausgewiesenen Autoren gehen dabei v. a. den möglichen naturalistischen Konsequenzen, wie sie von einigen Wissenschaftlern gezogen werden, kritisch nach. Überblickt man die Autorenliste, fällt doch ins Auge, dass ein guter Teil derselben eine entweder größere oder weitere Nähe zur römisch-katholischen Tradition aufweist. Damit sind aber auch schon gewisse thematische Weichenstellungen vorgezeichnet. Hier wäre es durchaus nützlich und spannend gewesen, noch engagierter naturalistische Positionen zu integrieren, um die bislang bestehenden Differenzen sichtbarer zu machen. Ein echter Diskurs sieht ein wenig anders aus. Es entsteht nun vielmehr der Eindruck, als bestünde in der gesamten Debatte eine große antinaturalistische und antireduktive Harmonie. Hier wirkt sich das Fehlen entsprechender philosophischer Naturalismuspositionen einseitig für den Gesamteindruck aus.

Eine Ausnahme bildet der Einleitungsbeitrag von *Wolf Singer*, der primär – und insgesamt recht moderat gestimmt – einen Überblick über neuro- und evolutionsbiologische Ergebnisse vor dem Hintergrund der Fragen nach einem Selbst, nach Willensfreiheit und nach dem Leib-Seele-Problem bietet. Seine Ausführungen lassen aber durchaus unterschiedliche philosophische Anschlüsse zu, während die bekannten provokanten und menschenbildstürzenden Behauptungen der Vergangenheit weitgehend ausbleiben. Dadurch werden naturalistische Angriffsflächen minimiert. Dass „mentale Funktionen […] auf neuronalen Prozessen beruhen" (16 u. ö.), wie S. immer wieder betont, ist mittlerweile Allgemeingut, aber darum auch wenig aussagekräftig im Blick auf philosophische Konsequenzen. Zwar wird ein ontologischer Dualismus ausgeschlossen, aber einen solchen vertritt heute ohnehin kaum noch jemand. Die erkenntnistheoretische Konsequenz, dass wir aufgrund unserer neuronalen Ausstattung gar nicht in der Lage sind, die Wirklichkeit so wahrzunehmen, wie sie „an sich" ist, ist eigentlich ebenfalls seit Kant Konsens, lässt aber immer noch breiten Raum für zahlreiche Interpretationen. S. glaubt aber immer noch, wie die meisten Autoren des Bandes, dass ein (naturgesetzlicher) Determinismus von vornherein Willensfreiheit ausschließt – was in der Philosophie zu einem Großteil anders gesehen wird.

Günter Rager, aber auch andere Autoren setzen primär erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch an und fragen, was sich wirklich als Konsequenz aus den Ergebnissen der Neurobiologie ergibt. Dabei herrscht wiederum Konsens unter den Autoren, dass schon aus methodischen Gründen auf naturwissenschaftlichen Forschungen Beschränkungen liegen, die derart weitreichende philosophische Schlüsse, wie sie zum Teil gezogen wurden, nicht per se unterstützen – wenngleich sich manche Schlüsse aber sehr wohl nahelegen. R. optiert dafür, „dass wir weder logisch notwendige noch hinreichende Bedingungen formulieren können, die notwendig wären, um eine Äquivalenz zwischen dem funktionellen menschlichen Nervensystem und dem Bewusstsein zu zeigen" (33). Daraus folge – m. E. voreilig –, dass eine reduktionistische Erklärung unmöglich sei. In der Folge versucht R. eine luzide Redeweise vom menschlichen „Selbst", „Ich" und von Willensfreiheit (nicht „Handlungsfreiheit", wie R. meint: 40) anzugeben. Bei Letzterem wird auf einen Sprachspieldualismus rekurriert, der das dauerhafte Gegenüber zwischen Ursachen und Gründen festschreiben soll, ohne aber anzugeben, wie Gründe eigentlich in der physischen Welt handlungswirksam werden können, sich also offenbar doch in Ursachen transformieren. Abschließend empfiehlt R. einen neuerlichen Blick in das Werk des Aristoteles, obgleich für zahlreiche Autoren sehr fraglich ist, ob dieser Rekurs wirklich weiterhilft oder nicht doch wieder in unlösbare Fragen verstrickt.

Einen neuen und eigenwilligen Zugang möchte *Thomas Görnitz* aus physikalischer Perspektive durch einen Rekurs auf „Quanteninformation" und „Protyposis" eröffnen. G. scheint allerdings der Ansicht zuzuneigen, hier sei die Lösung aller Rätsel (Leib-Seele-Problem, Willensfreiheit, Bewusstsein usw.) zu finden. Dadurch sei etwa das Willensfreiheitsproblem entschärft, weil die klassischen Naturgesetze und ein Determinismus (aber auch ein reiner Indeterminismus) nicht mehr das letzte Wort hätten. Ebenso ließen sich höherstufige Bewusstseinszustände hierdurch leicht „erklären". Dabei wird zwar eine „monistische Beschreibung der Natur" (49) behauptet und der Physik die letzte Erklärungshoheit zugeschrieben (60 u. ö.), diese verabschiede sich aber von einem materialen Baukastenmodell, da Materie nur *eine* Möglichkeit darstelle, zu der sich Protyposis formen kann (58 u. ö.). Damit wird auch die Vorstellung von einer „kausalen Geschlossenheit" des Universums hinfällig, weil Kausalität überhaupt kein grundlegendes Prinzip mehr darstellt. „Bewusstsein ist [dann] Quanteninformation, die sich selbst erlebt und selbst kennt." (61) Ist diese Auskunft aber das, was Philosophen unter einer Erklärung verstehen und akzeptieren würden?

Tobias Müller kritisiert noch einmal die methodischen und argumentativen Schwierigkeiten reduktionistischer Ansätze. Dabei bündelt er eine Reihe von Argumenten gegen die (allerdings) voreiligen Schlüsse, die aus den Libet-Experimenten gegen Willensfreiheit gezogen wurden. Allerdings scheint mir die Annahme M.s unausgewiesen, dass einerseits die Libet-Experimente bereits Willensfreiheit voraussetzen (76), und andererseits, warum sich Determinismus-Vertreter in einem Selbstwiderspruch verfangen (77). Dieser immer wieder zu hörende Einwand begeht schlicht einen Kategorienfehler, da die *Wahrheitsbedingungen*, die überhaupt für die Annahme einer Theorie sprechen, nichts damit zu tun haben, ob alles Geschehen in der Welt von jeher festgelegt ist. Diese Selbstwidersprüchlichkeit träfe außerdem auch auf die Gegenposition eines Indeterminismus zu, auf den sich M. offenbar festlegen muss – das wird aber nicht mehr reflektiert. Käme denn Willensfreiheit bei einem Indeterminismus besser davon als bei einem Determinismus? Unerörtert bleiben auch die zahlreichen philosophischen naturalistischen Ansätze, die gar nicht direkt von der neurobiologischen Forschung auf philosophische Konzepte schließen. Auch zu den Themenbereichen multiple Realisierbarkeit, zum Mary-Argument und zu den Zombie-Gedankenexperimenten gibt es zahllose Beiträge, wobei sich ein großer Teil davon durchaus (nicht-reduktiv) physikalistisch positioniert.

Philip Clayton bemüht sich, für das Leib-Seele-Problem eine Emergenztheorie stark zu machen, die aber nicht dualistisch interpretiert werden soll (95). Dennoch geht es um nicht reduzierbare Eigenschaften für die Erklärung menschlichen Handelns (96), sodass diese höheren Eigenschaften auch auf niedrigere Stufen kausal einwirken können sollen (Downward Causation). Diese These ist aber bis heute äußerst umstritten. Jedenfalls sollen bestimmte höhere Eigenschaften, etwa die Erste-Person-Perspektive (Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?), nicht durch niederstufige Erklärungen erreichbar sein (These der Irreduzibilität), womit C. eine starke ontologische Emergenz behauptet. Er stellt abschließend auch theologische Weiterführungsfragen in Aussicht.

Auch der Beitrag von *Louise Röska-Hardy* kritisiert reduktionistische Aussagen, insbes. Wolf Singers nun allerdings problematische These vom „Dialog zwischen Gehirnen". Dabei erhält v. a. die menschliche Sprache eine konstituierende Bedeutung, die allerdings nicht so stark wie bei R.-H. gegen kausale Prozesse abgeschottet werden müsste. *Jürgen Habermas* wiederholt in seinem Beitrag primär die von ihm bereits bekannten Argumente. In der Willensfreiheitsdebatte besteht er weiterhin auf einem inkompatibilistischen Freiheitsverständnis (Willensfreiheit und Determinismus schließen einander kategorisch aus). Dabei schreibt H. einen Sprachspieldualismus fest (vgl. 136), wonach handlungsbezogene Rede- und Verhaltensweisen nicht in naturkausale Beschreibungen überführt werden können (z. B. Gründe vs. Ursachen) – eine These, die durchaus strittig ist. Darüber hinaus kritisiert H. reduktionistische Ansätze.

Hans-Dieter Mutschler, Prof. am Ignatianum in Krakau, macht sich gegen die These der kausalen Geschlossenheit des Universums stark. Damit soll sowohl „die kategoriale Differenz zwischen dem Physischen und dem Mentalen" (146) als auch die Willensfreiheit gerettet werden. Dabei greift er schließlich auf einen praktischen Ursprung des Causa-Begriffs und auf ein lebensweltliches Verständnis von Ursache und Wirkung zurück. Es wird aber nicht gezeigt, wie nun tatsächlich Willensfreiheit und die kategoriale Sonderstellung des Geistes dadurch gesichert werden. Soll durch eine derartige Strategie dann doch wieder einer Theologie klassischen Zuschnitts die Vorarbeit geleistet werden? Göttliche Wunder, Eingriffe von Engeln und dergleichen wären dann kein prinzipielles Problem mehr. Sein eigener Kausalbegriff verweigert jedenfalls die Zuschreibung von Kausalität im anorganischen Bereich, was recht kontraintuitiv ist.

Der Beitrag von *Klaus Müller* kreist um den Gedanken der Subjektivität und der Unhintergehbarkeit des Ich-Gedankens und zeichnet diese theoriegeschichtlich nach. Dabei zeige sich neuerlich, dass die Meinigkeit von Erfahrung nicht in eine naturwissenschaftliche Beschreibung einholbar sei (z. B. 168). Von dieser unhintergehbaren Subjektivität her ergibt sich genuin auch das Religionsthema, weil nur hier das Selbstbewusstsein zu einem stabilen Selbstverhältnis gelangt und in Christologie und Trinitätslehre gerade die Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit zu fundamentalem Ausdruck gelangt.

Hans Goller stellt kurz die empirischen Befunde zur sog. Neurotheologie dar. Dabei ergibt sich das zu erwartende Ergebnis, dass neurowissenschaftliche Verfahren von sich aus noch nichts über den in der religiösen Erfahrung behaupteten Inhalt aussagen können. Damit bleibt die Erklärungsmöglichkeit dieser Verfahren weiterhin äußerst bescheiden. In einem abschließenden Beitrag erörtert *Michael von Brück* das Thema Bewusstsein v. a. im Buddhismus – im Vergleich zum „Westen". Hier ist es in erster Linie die Lehre vom Nicht-Selbst, die herausragt – und neurophilosophisch vermittelbar wäre. Wie steht es jedoch mit einer buddhistisch behaupteten Reinkarnation, wenn von Nicht-Selbst die Rede ist? Hier scheint es dann doch einen wie auch immer gearteten Dualismus zu benötigen.

Das Buch ist durchaus der Lektüre empfohlen, wenngleich auch etliche Fehler in Layout und Rechtschreibung zu finden sind. Gerne hätte man noch die vehement bekämpfte philosophische Gegnerschaft mit eigenen Beiträgen vertreten gesehen, um das Bild der Differenzen besser ins Blickfeld zu bekommen. Das war offenbar nicht beabsichtigt. Die vorgelegten Beiträge bringen weitgehend die hinlänglich bekannten, aber kaum neue Argumente vor den Leser. Insgesamt scheinen antinaturalistische und antireduktionistische Positionen von der Vorentscheidung auszugehen, dass man unter gegenteiliger Perspektive etwas Grundlegendes verlieren könnte – was Gegner wiederum bestreiten. Dennoch lässt sich anhand des vorliegenden Bandes gut die eigene Perspektive schärfen.

Wien Andreas Klein

Freiheit. Vom Wert der Autonomie, hg. v. Clemens Sedmak. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 285 S. (Grundwerte Europas, 2), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–20773–2

Mit dem vorliegenden Band erscheint der zweite Titel in der Reihe „Grundwerte Europas", der sich nach dem Thema *Solidarität* v.a. Aspekten der *politischen Freiheit* zuwendet. Ihm soll in diesem Jahr ein weiterer Titel zum Thema *Gleichheit* folgen. Die Beiträge der verschiedenen Autoren loten jeweils auf ihre Weise (philosophisch, historisch und gesellschaftlich-politisch) aus, was für eine Form von Freiheit Europa braucht, um als Gesellschaft funktionieren zu können; es geht um eine „robuste Identität", die durch Werte ermöglicht wird (7). Gebündelt werden diese Überlegungen nach einem einführenden Essay des Hg.s in vier Abschnitten, die jeweils drei Beiträge umfassen: a) *Begriffliche Klärungen*, b) *Historische Fundamente*, c) *Gesellschaftliche Diskurse* und d) *Anwendungen im (außer)europäischen Kontext.*

a) *Begriffliche Klärungen*

Geleitet von der Überzeugung, dass die Unfruchtbarkeit der bisherigen Debatten über das Thema „Freiheit" auch eine Folge unklarer Begriffe war, unterzieht *Otto Neumaier* das Begriffsfeld von *Freiheit, Vernunft* und *Verantwortung* einer gründlichen philosophischen Analyse. Er setzt bei der moralischen Verantwortung an, die er als *Zurechnung im normativen Sinn* beschreibt (25), um in der Folge aufzuzeigen, inwieweit hierfür Freiheit eine notwendige Voraussetzung ist. Um jemandem Verantwortlichkeit im normativen Sinn zusprechen zu können, nennt er fünf Bedingungen: (i) Zurechnungsfähigkeit, (ii) Handlungsfreiheit, (iii) Kausalität, (iv) Betroffensein und (v) normative Relevanz der durch einen Sachverhalt betroffenen Interessen (26–28). Die Bedingung der Handlungsfreiheit wird von ihm weiter spezifiziert als ein Sollen-Können im Sinne der Möglichkeit, eine Norm an eine Person zu richten, die von dieser auch verstanden und erfüllt werden kann (33). Zudem muss dem Betreffenden eine Reihe von Handlungsalternativen zur Verfügung stehen, zwischen denen er frei (ohne Zwang) wählen kann und von denen „mindestens eine Alternative die Möglichkeit eröffnet, die Situation auf eine Weise zu beeinflussen, die mit Bezug auf moralische Normen als richtig anzusehen ist" (36). Nach einer Klärung der Grenzen moralischer Verantwortung (39–45) kommt N. auf der Basis von Kants Konzept der Autonomie der reinen praktischen Vernunft zu einer positiven Bestimmung von Freiheit als Bereitschaft zur Übernahme moralischer Verantwortung (47–49).

Ursula Costa untersucht den Begriff der Handlungsfreiheit im Horizont der *Occupational Science*, also der noch jungen Bezugswissenschaft der Ergotherapie. Der Wunsch, sich handelnd in der Welt zu betätigen bzw. auszudrücken, wird dabei als ein Grundbedürfnis des Menschen im Sinne der „Occupational Identity" (56) angesehen.

Der Beitrag des Politologen *Mario Claudio Wintersteiger* untersucht aus phänomenologischer Perspektive die Auseinandersetzungen mit dem Konzept der „modernen Freiheit" bis hin zur sog. Postmoderne.

b) *Historische Fundamente*

Christina M. Kreinecker geht den Spuren der Freiheit in der Antike nach. Der exklusive Charakter des antiken Freiheitsverständnisses lässt sich trotz gewisser Ähnlichkeiten nicht ohne Weiteres mit dem heutigen inklusiven Freiheitsverständnis vermitteln, wie es z.B. 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert wurde (109f).

Werner Wolberts Beschäftigung mit der christlichen Beurteilung der Sklaverei nimmt die doppelte Verwendung des Wortes „Sklave" in seinem leiblich-institutionellen und geistlichen Sinn zum Ausgangspunkt. Dabei ist zu erkennen, dass dort, wo die äußere Freiheit verloren ging, die innere Freiheit zum Ideal wurde. Dies barg jedoch die Gefahr, dass die leibliche Sklaverei in ihrem Übel nicht mehr ernst genommen und ihr nicht genügend Widerstand entgegengesetzt wurde (114). W. selbst sieht die Sklaverei hingegen als paradigmatischen Fall eines „modifizierten Kontextualismus", welcher die Position zurückweist, ethische Einsicht sei *nur* durch die Offenbarung in Christus gegeben (128). Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung lasse sich nicht einseitig im Sinne einer Überordnung der Offenbarung bestimmen: Die Bibel sei nicht die letzte und alleinige Autorität in Sachen Moral. Dem hält er die im Dialog mit säkularen Ansätzen gefundene Einsicht entgegen, dass es niemals einen Grund gebe, die leibliche Sklaverei zu wählen oder zu tolerieren (130).

An den Anfang seiner Überlegungen zu den Anfängen und Fundamenten des Freiheitsbegriffs in der europäischen Geistesgeschichte stellt *Wolfgang Schmale* die These, Freiheit sei grundsätzlich ein kontextabhängiger und damit relationaler Begriff. Dies widerspreche jedoch nicht der Überzeugung, dass man es bei der Freiheit mit einem anthropologischen Grunddatum zu tun habe (131).

c) *Gesellschaftliche Diskurse*

Der Soziologe *Daniel Bischur* knüpft bei John Stuart Mills anti-paternalistisch orientiertem Konzept individueller Freiheit an: als der Möglichkeit, sein Leben innerhalb der Gesellschaft selbst gestalten zu können. Gemäß diesem dem Denken der Aufklärung verpflichteten Ansatz sind Begrenzungen bzw. Einschränkungen der individuellen Freiheit immer rechtfertigungspflichtig (151).

Markus Pausch nimmt die Daten empirischer Untersuchungen zur politischen Partizipation als Grundlage seiner Reflexionen über das individuelle Wohlbefinden von Bürgern demokratischer Gesellschaften.

Der Beitrag des Religionsphilosophen *Christopher Hamilton* stellt Nietzsches „Morgenröte" als Versuch einer spirituellen Praxis vor, die in therapeutischer Absicht auf eine Befreiung von gängigen Denkmustern zielt (197).

d) *Anwendungen im (außer)europäischen Kontext*

Die rechtswissenschaftlichen Analysen von *Christoph Bézemek* präsentieren den europäischen (politischen) Freiheitsbegriff als eine rechtliche Absicherung des Individuums gegenüber Willkür und Gewalt und somit als einen rechtlich gewährleisteten Raum, in dem der Einzelne seine Individualität im staatlichen Kontext entfalten bzw. leben kann (208).

Der Beitrag von *Helmut P. Gaisbauer* beschäftigt sich mit der Entstehung und den Folgen der Reisefreiheit in Europa (als einer der vier Grundfreiheiten der Europäischen Union), wie sie durch das Schengener Abkommen rechtlich abgesichert wurde. Am Beispiel der Aufhebung der Personenkontrollen an der deutsch-französischen Grenze zeigt er die Dialektik der daraus resultierenden sicherheitspolitischen Entwicklung auf (greifbar z.B. beim Vertrag von Prüm von 2005).

Der abschließende Essay von *Arno Sonderegger* weitet den Blick über die europäischen Grenzen hinaus auf den afrikanischen Kampf um Freiheit und Autonomie. Nach einigen Hinweisen zu den kulturellen Wurzeln des spezifisch afrikanischen Freiheitsverständnisses geht S. auf die komplexe und leidvolle Geschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen aus spezifisch afrikanischer Perspektive ein. Daraus ergibt sich für ihn eine Eurozentrismuskritik, die im Angesicht der nach wie vor nicht überwundenen Kluft zwischen dem universalen Anspruch von in Europa formulierten Freiheits- und Menschenrechten und einem tatsächlichen Fortbestehen von Unfreiheit in den (ehemaligen) Kolonialstaaten eine wahre Universalisierung dieser Rechte einfordert und damit zugleich deutlich macht, „dass Europa weit davon entfernt war – und ist –, diese Werte in der sozialen Praxis verwirklicht zu haben, und nur selten geneigt war, die Gleichheit und Freiheit anderer zu respektieren" (263).

Durch die umfassenden Perspektiven, wie sie hier geboten werden, macht das Buch in neuer selbstkritischer Weise bewusst, dass Freiheit als konstitutionelles Moment von Gesellschaft nicht nur ein Wert neben anderen ist, sondern das A und O von Werthaftigkeit, das den „Grundwerten Europas" die Eigenart „lebendiger" Ideen zu verleihen vermag.

Bonn Gerhard Höver

Systematische Theologie

Höhn, Hans-Joachim: **Gott – Offenbarung – Heilswege.** Fundamentaltheologie. – Würzburg: Echter 2011. 365 S., brosch. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03447–4

Hans-Joachim Höhns origineller und teils anspruchsvoller Grundriss einer Fundamentaltheologie folgt, wie der Titel anzeigt, der klassischen Traktateinteilung und ist von seinem akademischen Lehrer, Peter Knauer, inspiriert, genauer von einer relationalen Ontologie. In ihr kommt ein konstitutives Beziehungsdenken zum Tragen, das für H.s fundamentaltheologischen Ansatz grundlegend ist. Bevor die drei „Streitsachen": Gott, Offenbarung und Heilswege verhandelt werden, wird das methodische Vorgehen erläutert, bezugnehmend auf die Moderne, die im „Zeichen des ‚Gottesverzichts'" stehe (29) und in der Innerweltliches ‚etsi deus non daretur' erklärt, d.h. die Welt ohne Gott gedacht würde. Die überkommenen Muster und Strategien der Demonstrationsapologetik griffen heute nicht mehr, sei doch „für die Theologie hinsichtlich ihres Gegenstandes, ihrer Beweisziele und -mittel kaum noch etwas unstrittig und unumstritten" (20f). Den gegenwärtigen Einwänden habe sich die Fundamentaltheologie zu stellen, indem sie „in eine neue Streitkultur" (23) einführe und sich als „*Kunst der Bestreitung*" (ebd.) bewähre: Theologisch sei zu bestreiten, dass Gott innerweltlich entbehrt werden könne, aber ebenso, dass der Nutzen über die Sinnhaftigkeit des Gottesverhältnisses entscheide bzw. Gott zur „Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte" notwendig sei (109). Zwischen beiden Extremen habe sich der theologische Diskurs zu bewegen, in dem es um ein „Plädoyer für die Denkbarkeit des Glaubens" (34) ginge, also nicht auf Rechthaberei, sondern allein auf das Mittel der Vernunft gesetzt werden dürfe, wobei das logische Nichtwiderspruchsprinzip als Kriterium dient. Diesem ehrgeizigen Anspruch folgend wird eine „Neuformatierung" (46f) der drei *Demonstrationes* angestrebt, welche die gegenwärtigen Anfechtungen und Herausforderungen des Glaubens mit Vernunftargumenten widerspruchsfrei zu entkräften versucht.

Die innerweltliche „Nicht-Notwendigkeit Gottes" bzw. „die ‚Gottlosigkeit' der Moderne und ihr Streben nach Autonomie" (63) stelle in der „Streitsache ‚Gott'" (55–149) eine besondere Herausforderung dar, angesichts derer ein christlicher Gottesbegriff zu entwickeln sei. Ausgehend von der Geschöpflichkeit der Welt laute dieser: „Gott ist der, ohne den nichts (d.h. kein ‚etwas') wäre." (66) Gott sei weder etwas noch nichts, sondern liege dieser Unterscheidung voraus. Die Denkmöglichkeit dieses Gottes resultiert aus der Frage, welche vernünftigen Gründe es gebe, das Dasein in und mit der kontingenten Welt anzunehmen. Während naturalistische Welterklärungstheorien das Problem menschlicher Daseinsakzeptanz (wie kann ein Leben, das von Anfang an dem Tod geweiht ist, akzeptabel sein?) nicht lösen könnten (die Welt schweige sich

zu dieser Frage aus), ermögliche der Gottesgedanke die Akzeptanz des Inakzeptablen (des Nichts bzw. des Todes), das die „Fraglosigkeit der Welt" (89) aufbreche. Denn Gott als Schöpfer konstituiere den Unterschied zwischen dem Sein und Nichts zugunsten des Seienden, welches nur in realer Relation zu Gott existiere. Weil Geschöpflichkeit unüberbietbare Verwiesenheit auf Gott bei gleichzeitiger strikter Unterschiedenheit bedeute, könne die Wirklichkeit nicht im Rahmen der klassischen Substanzmetaphysik, sondern nur in einer relationalen Ontologie, die keine Wechselbeziehung kenne und darum Gott und Welt strikt unterscheide, verstanden und erklärt werden. Dann aber sei eine Intervention Gottes in die Welt nicht mehr denkbar, was religiöse Erfahrungen nicht ausschließe, solange „zwischen dem (erfahrbaren) Verwiesensein und dem (erfahrungstranszendenten) Woraufhin dieses Verwiesenseins" (142) unterschieden würde.

Die Frage nach dem Welt/Gott-Verhältnis, die mit Hilfe einer relationalen Ontologie zu klären versucht wird, steht auch im Zentrum der anderen beiden Streitsachen: Offenbarung (151–283) und Heilswege (285–357). Während die heutige Fundamentaltheologie weithin auf die durch das Autonomieprinzip und die historisch-kritischen Reflexionen zutage getretenen Grenzen der *demonstratio christiana* zu reagieren versuche, würde indes das eigentliche theologische Problem kaum beachtet: Aufgrund der strikten Verschiedenheit von Gott und Welt könne „niemals das Göttliche als Gegenstand menschlicher Erfahrung begegnen" (161). Eine Selbstoffenbarung Gottes könne nur widerspruchsfrei gedacht werden als die „Vergegenwärtigung von Gottes ‚Selbst' als jenes Verhältnisses unbedingter Zuwendung, in dem Gott zu sich selbst steht und das Gottes Selbstsein ausmacht", und nicht als Erscheinung von „substanzhaft Göttlichem in der Welt" (179f). In der Selbstoffenbarung Gottes werde seine unbedingte Zuwendung in innerweltliche Entsprechungsrelationen übersetzt: „Jesu Besonderheit ist darin zu sehen, dass er durch seine Person und Botschaft in Worten und Werken zur Offenbarungsgestalt der Zuwendung Gottes an alle Menschen wurde und an ihm offenbar wurde, wie Gott zu jedem Menschen steht." (243) Tod und Auferstehung machten offenkundig, dass der Tod gegen die unbedingte Zuwendung dessen, der den Unterschied zwischen dem Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, nicht ankomme, wodurch die Daseinsangst des Menschen entmachtet würde. In diesem Kontext werden die offenbarungstheologischen Leitkategorien (Inkarnation, Gottessohnschaft) „‚entmythologisiert' und neu formatiert" (251), Jesus wird zur Gestalt der Übersetzung von Gottes Weltverhältnis und der Begriff „Auferstehung" zu einem „*Interpretament*, d. h. zu einer Deutungshilfe dieser Entdeckung" (227).

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die durch die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung bestimmt sei, würde zu einer zeitversetzten Gleichzeitigkeit, d. h. zu einer gegenwärtigen Realpräsenz, sofern diese Koinzidenz tradierbar sei und in der Kirche Ereignis würde. „Zu ihrem Wesen und Auftrag gehört es, Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sein, die unbedingt und grenzenlos ist und darum auch nicht an den Grenzen der Kirche endet." (306) Die klassische *demonstratio catholica* erfährt so eine ökumenische und religionstheologische Öffnung: Die unbedingte Zuwendung Gottes zu allen Menschen werde im Christentum gegenwärtig, übersteige dieses aber zugleich, sodass eine Verpflichtung zum interreligiösen Dialog erwachse, in dem die Wirklichkeit unbedingter Zuwendung durch Gott im „Geschehen unbedingter personaler Zuwendung" (342) zu erschließen sei. So solle im Rahmen eines Transversalismus den anderen Religionen Wertschätzung zukommen, jenseits von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. „Der Vorteil einer transversalen Theologie der nichtchristlichen Religionen besteht [...] darin, Hinsichten für eine unverkürzte Anerkennung ihres Geltungsanspruches benennen zu können, ohne deshalb gezwungen zu sein, den genuin christlichen Geltungsanspruch zurücknehmen oder relativieren zu müssen." (348)

H.s didaktisch durch kleinere Graphiken gut aufgearbeitete und leserfreundliche – teils von einem eigenwilligen Sprachstil geprägte – Fundamentaltheologie sensibilisiert für die theologische Herausforderung des christlichen Glaubens, ihn angesichts der innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes vor der Vernunft zu verantworten und widerspruchsfrei zu denken. Mit seiner relationalen Ontologie nimmt H. eine neue Formatierung der drei klassischen *Demonstrationes* vor, die auf die strikte Unterscheidung von Gott und Welt achtet. Dem *„Konzept diskursiver Rationalität"* (46, Anm. 33) verpflichtet, lädt diese Fundamentaltheologie zum Streitgespräch ein, wobei kritische Nachfragen explizit erwünscht sind (53). Kritisch nachzufragen wäre etwa, ob sich das biblisch bezeugte, geschichtliche Heilshandeln Gottes so radikal entmythologisieren lässt, dass sich keinerlei Überschneidungen biblischer und naturwissenschaftlicher Aussagen mehr ergeben. Wäre ein Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft dann überhaupt noch sinnvoll? Außerdem nimmt in H.s Fundamentaltheologie die Theodizee-Frage nur wenig Raum ein, trotz der relationalen Ontologie, d. h. der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen als Ausgangspunkt. Solche kritischen Rückfragen mindern nicht den eigenständigen und sehr inspirierenden Ansatz, von dem aus die zentralen fundamentaltheologischen Problemfelder angegangen werden. Wer Kopfarbeit und intellektuelle Beweglichkeit nicht scheut, wird diese Fundamentaltheologie mit großem Gewinn lesen und zum selbstständigen Weiterdenken inspiriert werden.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Hoping, Helmut: **Mein Leib für euch gegeben**. Geschichte und Theologie der Eucharistie. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 493 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–451–34058–1

Bücher, die zusammenfassen, Entwicklungen markieren, Linien ziehen und damit kenntlich machen, wo es nottut einzuhaken, sind immer ein Geschenk – so auch hier. Der Freiburger Dogmatiker, zusätzlich mit dem Fach Liturgiewissenschaft betraut, macht „Vorlesungen" zugänglich, in denen auftragsgemäß Dogmatik und Liturgiewissenschaft ineinander spielen. Auch Spekulatives wird geboten – wobei sich der Vf. nicht weit aus dem Fenster lehnt.

Das Buch ist in bewährter Manier theologie- und phänomenhistorisch angelegt: Sorgfältige Exegesen beleuchten zunächst die ntl. Abendmahlsberichte. Sie werden mit moderner Terminologie zu erfassen versucht, die freilich nicht immer ausreichend erklärt ist – so der von P. Stuhlmacher übernommene Begriff „Existenzstellvertretung" (39) im Blick auf Jesus als leidenden Gottesknecht. Dem biblischen Part schließt sich ein Blick auf das frühkirchliche Leben mit einem vergleichsweise starken Akzent auf der Johannesapokalypse an (vgl. 69–72). Es folgen die Väter griechischer wie lateinischer Prägung, dabei nur die gängigen und wichtigsten. Wieder streut der Vf. zur Interpretation jüngere dogmatische Fachtermini ein, z. B. wenn er zur Erklärung eines Irenäus-Wortes über Jesu wahres Fleisch und Blut in Brot und Wein anmerkt, es sei nicht physisch zu verstehen, sondern unterstreiche eine „sakramentale Realität" (102). Aber was meint „sakramentale Realität" bei einem Autor, der – als Kind seiner Zeit – so noch nicht reden konnte? Von den Lateinern werden Tertullian, Ambrosius und Augustinus behandelt; sie haben spätere, als typisch römisch, typisch katholisch erachtete Redeweisen auf den Weg gebracht, den Metabolismus des Mailänders etwa oder das tiefe Wissen des Afrikaners um die innere Einheit von Sakrament und Kirche. Auf die Väter folgt, wie der Brauch es vorsieht, das Mittelalter, wobei zunächst die beiden großen eucharistietheologischen Kontroversen referiert werden. Ein detailreicher Part im geschichtlichen Durchgang ist der „römischen Messe" bis zur „ersten Millenniumswende" (140) gewidmet. Man erfährt Usancen der eucharistischen Feier in Rom und anderswo, bekommt eingehend den „Canon Romanus" (157–180) erklärt und gewinnt Verständnis für die karolingische Reform und ihre „Messallegorese" (180) durch Gelehrte wie Amalar von Metz oder Ivo von Chartres. Dem Vf. gelingt es – übrigens im ganzen Buch – auf angenehm zu lesende Weise, die Entwicklungen zu strukturieren und theologisch luzide zu machen, und am rechten Ort bringen neue Forschungsergebnisse, die er anführt, festsitzende Vorurteile ins Wanken. Dogmenhistorisch stehen hinsichtlich der Klassiker des hohen und ausgehenden Mittelalters jene Denkbewegungen im Mittelpunkt, die zur Erhellung der Lehre von der Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein dienten, allem voran die Rede von der Transsubstantiation (vgl. 216–229). Bei der Beschreibung der reformatorischen Theologie entsteht ein konzises Profil der Ansätze Luthers und Zwinglis, worauf die Lehre des Konzils von Trient bezogen wird. Dankbar darf man für die unprätentiöse Darstellung der Geschichte der sog. „tridentinischen Messe" sein, welche genotypisch wie phänotypisch als eine Feier ausgewiesen wird, die zwar in klarer Kontinuität zum Tradierten steht, aber selbst ein Reformwerk darstellt und darum ihrerseits reformierbar bleibt. Damit ist der Auftakt für das Zweite Vatikanum und die Messreform Pauls VI. gegeben. H. widmet dem Nachvollzug dieser Vorgänge sowie, in ihrem Licht, der Bewertung des Missale Romanum der Jahre 1570 bzw. 1962 und 1970 breiten Raum, ebenso der Entscheidung Benedikts XVI. von 2007, beide Formen der Messliturgie allgemein zuzulassen. Als Dogmatiker-Kollege teile ich die Hoffnung des Vf.s, dass die unterschiedlichen Weisen der Feier künftig aufeinander einwirken. Auch begrüße ich seine unaufgeregte Kritik an einigen Erscheinungen der nachkonziliaren Liturgiereform, etwa was die Frage nach der gemeinsamen Gebetsrichtung am Altar und den Verfall der *ars celebrandi* betrifft, die Ausdruck und Frucht theologischer Sorgfalt bei Klerus und Volk sein muss (vgl. 396). Unter dem Leitwort „Die eine Eucharistie der einen Kirche" (402) stellt der Vf. den ökumenischen Stand des eucharistietheologischen Gesprächs der Gegenwart vor: zuerst Konsense und Differenzen zwischen Katholiken und Lutheranern, dann zwischen Rom und der Orthodoxie. H. weist an keiner Stelle über das bislang Erarbeitete hinaus. Er betont den katholischen wie orthodoxen Grundsatz, dass es Eucharistiegemeinschaft nur unter der Voraussetzung sichtbarer Kircheneinheit geben könne, um dann ungerührt festzustellen, dass „auf absehbare Zeit eine Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen ist" (417). Eine Ermutigung geht dann allerdings doch von seinem Appell aus, in Fortführung der Gemeinsamen Erklärung von 1999 das „Thema Kirchenverständnis" (429) beherzter als bisher in Angriff zu nehmen. Im letzten Kap. seines Buches unternimmt H. den Versuch, das zuvor detailreich Dargestellte für heutiges Empfinden spekulativ zu unterfangen. Er sieht im Altarssakrament, inspiriert durch J. Derrida und J.-L. Marion, eine „Phänomenologie der Gabe" (443) beschlossen, die sich mit der klassischen Dogmatik als rememoratives, demonstratives und prognostisches Zeichen interpretieren lässt. Dazu – aber auch noch einmal aufs Ganze gesehen – einige Bemerkungen:

Gewiss finden sich in H.s Buch Hinweise auf die trinitarische Dimension der Eucharistie; systembildend werden sie nicht. Gerade hier bräuchte es aber eine Vertiefung, zumal vielen Getauften trinitarisches Denken und Fühlen trotz jahrtausendealter Liturgietraditionen nach wie vor einigermaßen fern liegt. Wenig Interesse zeigt der Autor auch an der Bedeutung des Pneumatologischen, z. B. beim Thema Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein. Ich frage mich: Hatte man sich

nicht schon beim ersten mittelalterlichen Abendmahlsstreit auf beiden Seiten verrannt, weil man *nur* philosophisch-begrifflich und kaum pneumatisch dachte, also nicht begreiflich machen konnte, dass die Realität des eucharistischen Geschehens die im Geist verbürgte Realität des Reiches Gottes und seiner Gaben voraussetzt? Durchaus anregend ist in diesem Zusammenhang der Rückgriff H.s auf Marion. Mit Impulsen von ihm vermag er die abstrichlose Wirklichkeit des eucharistischen Geschehens als „reine Gegebenheit" (444) Jesu Christi herauszustellen, die mit dem Gegebensein der Schöpfung und der bewussten personalen Existenz – jeweils unbestreitbare Wirklichkeitsmodi – korrespondiert. Unüberbietbar geglaubte Zuwendung in personaler Selbsthingabe (*id quo nihil manifestius donari potest* – Marion-Zitat 444f) ist, so ich H. richtig verstehe, göttliches, also eucharistisches Gegebensein. Wenn das zutrifft, leuchtet mir aber nicht ein, warum dann doch wieder auf eine Substanzontologie alter Schule gepocht werden muss, der im Vergleich zur Intentionalität (sozusagen zum *Geist* des Gebens und Empfangens) eine höhere Wertigkeit zugesprochen wird (vgl. 453f). Gewiss: Die Eucharistie entfaltet ihre Wirklichkeit nicht, weil die Gläubigen es wollen. Aber was ist mit dem Willen des Gebers, mit der Intentionalität des eucharistischen, im Geist gegenwärtigen Herrn? Reicht sie, geschenkphänomenologisch und relationsontologisch gesehen, nicht aus, eucharistische Realpräsenz jenseits aller Verdinglichung zu denken? Hierzu steht bei einigen zeitgenössischen Autoren und Autorinnen, die H. unerwähnt und damit auch unkritisiert lässt (L. Schottroff /A. Bieler, S. Oster, M. Welker u.a.), etwas mehr zu lesen. Aber auch sein Buch, das in erster Linie über historisch Gewordenes in der kirchlichen Lehre informieren will, fordert dazu heraus, sich gedanklich neu auf den Weg zu machen.

München Bertram Stubenrauch

Abendmahl, hg. v. Hermut Löhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XI) 257 S. (Themen der Theologie, 3), pb. € 14,99 ISBN: 978–3–8252–3499–7

Der Sammelband, der sich ausdrücklich auch als Lernangebot für Studierende versteht, versammelt Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen zum Thema „Abendmahl". Nach einer kurzen Einführung (*Hermut Löhr*) eröffnet das Alte Testament (*Stefan Beyerle*) den Reigen. Es folgen Neues Testament (*H. Löhr*), Kirchengeschichte (*Volker Leppin*), Systematische Theologie (*Notger Slenczka*) und Praktische Theologie (*Corinna Dahlgrün*). Eine Zusammenschau des Hg.s schließt den Band ab. Jeder Beitrag hat ein eigenes Quellen- und Literaturverzeichnis, außerdem erleichtern zentrale Personen- und Sachregister die Benutzung des Bandes. Ein Bibelstellenregister fehlt bedauerlicherweise.

Inhaltlich ist anzumerken, dass der Band sich eindeutig konfessionell zuordnet und Probleme und Fragestellungen v.a. aus evangelischer Perspektive bearbeitet. Ökumenische Fragestellungen werden allerdings nicht übersehen. Die Fokussierung auf ev.-luth. Glaubenstradition ist naturgemäß besonders den Beiträgen aus Systematischer und Praktischer Theologie anzumerken, sie fällt aber auch an anderer Stelle auf, auch im bibelwissenschaftlichen Teil, auf den sich die folgende Besprechung mangels Kompetenz zur Beurteilung anderer Disziplinen beschränkt.

Was den atl. Auftakt angeht, so ist kritisch anzumerken, dass er sich (trotz des breiter angelegten Titels „Kult – Opfer – Erinnerung") weitgehend auf die Darstellung der Passa-Traditionen beschränkt, während Überlieferungsstränge mit anderer Thematik, wie etwa das Opfermahl und die Vorstellung vom endzeitlichen Festmahl, entweder gar nicht oder eher am Rande Erwähnung finden. Dagegen wird die historisch überaus interessante, für das Verständnis des Abendmahls jedoch eher marginale Passa-Tradition der jüdischen Militärkolonie auf der ägyptischen Nil-Insel Elephantine ebenso übergewichtet wie die Passa-Tradition der Samaritaner. Auch wenn der Artikel in sich qualitätvoll ist, hätte man sich doch von einem atl. Beitrag im Kontext der Frage nach Sinn und Ursprung des christlichen Abendmahls eine andere Anlage gewünscht. Konkret hätten neben der Passa-Tradition, von der überhaupt nicht sicher ist, ob sie schon für Jesu letztes Mahl eine wichtige Rolle spielte, auch andere Mahl-Konzeptionen zum Zuge kommen bzw. stärker gewichtet werden müssen, damit das AT (in frühjüdischer Interpretation) wirklich als entscheidender Kommunikationshorizont für den historischen Jesus und die ntl. Schriften deutlich würde.

Etwas einseitig gewichtet ist auch der zentrale Beitrag zum NT, den der Hg. des Bandes selbst verfasst hat. L. konzentriert sich bei seinem Durchgang durch die ntl. Überlieferung zum Abendmahl sehr auf den „Einsetzungsbericht", wie er bei Paulus und in den synoptischen Evangelien zu finden ist. In einem gut verständlich geschriebenen Durchgang durch die vierfache Überlieferung werden Eigenheiten und Gemeinsamkeiten sorgfältig aufgezeigt. Die betreffenden Texte werden (in deutscher Übersetzung) sogar in einer kleinen Synopse übersichtlich gegenübergestellt, wofür besonders Studierende dankbar sein werden. Was man vielleicht als nicht ganz so gelungen einstufen wird, ist der weitgehende Verzicht auf eine weitere Rückfrage bis hin zum historischen Jesus. Das erscheint etwas inkonsequent. Wenn man erkennt, dass schon Paulus als ältester ntl. Zeuge den „Einsetzungsbericht" als Tradition übernommen hat, dann müsste der Rückfrage nach dem historischen Jesus ein eigener Arbeitsschritt gewidmet werden. L. begnügt sich stattdessen damit, von vorpaulinischer oder später vormarkinischer Tradition zu sprechen, unternimmt aber keine große Anstrengung, von dieser Traditionsstufe noch einmal auf die historische Gestalt des Abschiedsmahles zurückzufragen. Damit bleiben auch die Aussagen darüber, was Jesus bei seinem letzten Mahl gesagt und getan hat und welche Bedeutung dem im Gesamtrahmen seiner Sendung zukommt, relativ nebulös. Die hitzige Debatte darüber, ob Jesus beim letzten Mahl nur das „Verzichtswort" (Mk 14,25; nicht V. 24 wie auf S. 66 irrtümlich angegeben) gesprochen hat oder ob zusätzlich auch das Deutewort über das Brot auf den historischen Jesus zurückzuführen ist (und wenn ja, in welcher Fassung genau?), oder ob gar Brotwort *und* Kelchwort historisch zu verorten sind, scheint in der Darstellung nicht auf. Das ist auch bei allem Bemühen um didaktische Klarheit eine allzu glatte Darstellung, die den heterogenen Diskussionsstand der Forschung nicht wirklich abbildet.

Auch Studierenden ist letztlich nicht damit gedient, wenn ihnen eine Sicherheit suggeriert wird, die der Forschungsstand so nicht hergibt. Wenn man sich an der „Suche nach normativ gültigen ‚Ur-Worten'" (83) nicht beteiligen will, weil man sie für vergeblich und theologisch nicht besonders relevant hält, dann sollte man bei der Darstellung der paulinischen Tradition konsequenterweise auch nicht über Wortlaut und Bedeutung aramäischer Vorstufen (58) räsonieren. Eine weitere Schwäche dieses Beitrags hängt wohl eng mit dem bewussten Desinteresse am historischen Jesus zusammen. Es fehlt nämlich jeder Versuch, das Geschehen des letzten Mahles mit der Sendung Jesu inhaltlich zu verknüpfen. Einer Verbindung der „Sündermähler" des historischen Jesus mit dem letzten Mahl steht L. skeptisch gegenüber, wobei die Alternative einer Entstehung des urchristlichen Mahlsakraments aus der Mahlpraxis des historischen Jesus *oder* aus dem Letzten Abendmahl völlig künstlich ist. Die Frage, wie Jesus auf der Basis seiner Lehre und seiner vorösterlichen Lebenspraxis überhaupt auf die Idee kommen konnte, seinem Abschiedsmahl eine besondere Bedeutung zuzuordnen, und noch dazu eine, die so plausibel ist, dass sie sich ritualbildend im Urchristentum durchsetzt, beantwortet L. leider nicht. Man kann sogar den Eindruck gewinnen, dass er sie gar nicht beantworten will, weil ihn eben der historische Jesus allenfalls am Rande interessiert. Man muss wohl Protestant sein, um diesen Zugriff, der sich mit der textlichen Überlieferung begnügt und nicht weiter nach dem Entstehungsimpuls der Textzeugnisse fragt, theologisch nachvollziehen zu können.

Als gut gelungen ist dagegen der Abschnitt „Zum Ablauf frühchristlicher Mahlfeiern" (67–79) einzustufen. Hier gibt L. einen wirklich präzisen Überblick und zeigt auch die unterschiedlichen Forschungspositionen mit all ihren Unsicherheiten gut auf. Dabei gelingt es ihm, allen Ungewissheiten und offenen Fragen zum Trotz ein plausibles Bild der frühchristlichen Entwicklung (von den paulinischen Gemeinden bis hin zur Gemeindesituation der *Didache*) zu entwerfen, auch wenn es aufgrund der Quellenlage nicht möglich ist, für irgendeine der frühchristlichen Gemeinden den genauen Ablauf ihrer rituellen Mähler zu rekonstruieren. Trotzdem werden einige Konstanten deutlich, etwa die, dass in der frühen Zeit das Rezitieren der „Einsetzungsworte" nicht als unbedingt notwendig angesehen wurde, dass die Verbindung von rituellem Mahl und Sättigungsmahl wohl selbstverständlich war und dass eine Verbindung von Ritus und Amt nicht erwähnt wird.

Trotz aller kritischen Anmerkungen wird man den Band als einen Versuch wertschätzen, ein kirchlich und theologisch gewichtiges Thema interdisziplinär anzugehen. Bestimmte Einseitigkeiten wird man ohnehin nie ganz vermeiden können und sie können ja Studierende auch zum Widerspruch und zum eigenständig vertieften Studium anregen. In Zeiten des modularisierten Studiums ist jedenfalls der Ansatz, zentrale Themen interdisziplinär zu bearbeiten, überaus begrüßenswert.

Bamberg Joachim Kügler

Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hg. v. Matthias Remenyi. – Paderborn: Schöningh 2012. 212 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77539–9

Wer nach dem Zusammenhang von Amt und Autorität unter den Bedingungen der Moderne fragt, wird keine einfachen Antworten erwarten. Dies gilt umso mehr, wenn die Frage in Bezug auf die Kirche und ihre Ämter gestellt wird. Wie groß der Veränderungsdruck auf das

kirchliche Amt und sein Verständnis war und ist, vermag ein Blick in den *Catechismus Romanus* des Trienter Konzils schlaglichtartig deutlich zu machen. Die noch bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein wirkungsgeschichtlich bestimmende Darstellung von Glauben und Lehre der Kirche sieht es, aufgrund der mit dem priesterlichen Amt verbundenen sakramentalen Vollmachten, als Rolle und Aufgabe des Priesters an, die „Person Gottes auf Erden zu vertreten" (*Dei personam in terris gerunt*). Die Träger des priesterlichen Amtes, für viele bis heute das kirchliche Amt schlechthin, werden darum, so der *Catechismus Romanus* weiter, „mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt, da sie Macht und Hoheit des unsterblichen Gottes unter uns haben".[1] Damit ist nicht nur die Länge des Weges umrissen, der von dort bis zur Bestimmung des Diakonates als „Paradigma des kirchlichen Amtes" reicht – wie es Matthias Remenyi in dem von ihm hg. Band versucht –, sondern sind auch die soziologischen und theologischen Herausforderungen angedeutet, vor denen eine Auseinandersetzung mit Amt und Autorität in der Kirche steht.

Genau dies, „die theologische Dimension des kirchlichen Amtes, seine geschichtliche Gewordenheit sowie seine aktuelle Situiertheit in pluralen gesellschaftlichen Kontexten" miteinander „ins Gespräch zu bringen", möchte der auf eine Fachtagung anlässlich des 75. Geburtstages von Georg Kardinal Sterzinsky zurückgehende Band leisten (Einleitung des Hg.s, 7). Er versammelt historische, soziologische und systematisch-theologische Blickwinkel auf die gegebene Frage.

Die an einer historischen Sicht orientierten Beiträge stellen das Papstamt in den Mittelpunkt. Eher summarisch führt R. markante Punkte dessen theologiegeschichtlicher Genese vor Augen. *Markus Thurau* beleuchtet in einer exemplarischen Analyse einzelner Konfliktfälle den „schwierigen Weg", den „die katholische Kirche in der Moderne genommen hat" (55), anhand des Verhältnisses von päpstlicher bzw. „kirchlicher Autorität und moderner Wissenschaft" in der „Pianischen Epoche", also von der Mitte des 19. Jh.s bis zur Mitte des 20. Jh.s. An den Niedergang der „alten metropolitan organisierten und kollegial agierenden Bischofsverbände" (97) zugunsten des päpstlichen Primates erinnert *Arnold Angenendt* und plädiert für eine am „kollegial verstandenen Amt des Metropoliten" (101) orientierte Stärkung der „regionalen Kollegialität" der Bischöfe (99).

Besonders bemerkenswert ist der von *Günter Wassilowsky* unternommene kleine „Streifzug durch die Symbolgeschichte der päpstlichen Autoritätsgenerierung" (35). W. stellt anhand exemplarischer Symbole bzw. Symbolhandlungen drei im Anschluss an Max Weber gewonnene Formen der Begründung von Autorität vor. Am Beispiel der mittelalterlichen päpstlichen Bleibulle verdeutlicht er die traditionale Begründung des Papsttums. Die Bulle zeigt auf der einen Seite die Köpfe von Petrus und Paulus, auf der anderen den Namen des jeweiligen Papstes. Bei einem Papstwechsel wurde nun nur der Name des Papstes abgeschlagen, die Seite mit den Apostelköpfen dagegen blieb in Gebrauch. Die Differenz zwischen der „physischen Hinfälligkeit des einzelnen Papstes und der Unvergänglichkeit des institutionellen Papstamtes" (37), die in der *traditio* der Nachfolge Petri gründet, wurde so offensichtlich. Die funktionale Begründungsfigur tritt nach W. mit dem Beginn der Neuzeit auf den Plan. In Reaktion auf Luthers fundamentale Kritik am Papstamt postuliert das Tridentinum das Bild des guten Hirten als Amtsideal. Zumindest idealiter wird nunmehr „gemeinwohlorientierte Ideonität (Eignung)" zum „leitenden Kriterium" einer Papstwahl (41). Daneben begleitet schließlich „der Drang nach Individualisierung", also die charismatische Begründung päpstlicher Autorität, die Papstgeschichte von Anfang an (45). In besonderem Maße gilt das ab dem 19. Jh. und erfährt seinen „kaum steigerbaren Kulminationspunkt" mit Johannes Paul II. – der es verstand, „ohne Rücksicht auf das traditionelle Symbolrepertoire […] völlig neue Symbole zu kreieren", wie etwa „das von ihm eingeführte Ritual des Bodenkusses" (48). Damit aber hat sich das „Papstamt selbst und sein Verhältnis zu anderen kirchlichen Ämtern und Instanzen" verändert (47). Der Linzer Kirchengeschichtler mahnt deshalb, die „charismatische Autoritätsgenerierung im Papsttum kritisch zu beobachten und sie nicht als einzige Form in der Moderne weiter zu kultivieren" (51).

Den schmalsten Teil bildet die soziologische Perspektive. Zunächst schlägt *Michael Hochschild*, Prof. für Zeitdiagnostik in Paris, vor, das Gespräch zwischen Theologie und Soziologie neu zu bestimmen und nach „dem Kritisieren, Boykottieren, Eskortieren und Imitieren" das „Komplizieren" folgen zu lassen (105). Das heißt für ihn: „wieder Gesellschaftstheorie zu betreiben, um Religionstheorie zu praktizieren. Und umgekehrt." (114)

Die Auswirkungen der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse auf „Dienstamt, Macht und Herrschaft" in der Kirche untersucht *Michal N. Ebertz*. Dabei diagnostiziert er eine „erhebliche Verschiebung" der äußeren und inneren Machtbalance, also sowohl im Verhältnis der Kirche nach außen wie auch im Binnenraum der Kirche selbst, „zu ungunsten der Kirche und ihrer geweihten Amtsträger" (124). Die kirchliche Reaktion auf die von E. beobachteten „Prozesse funktionaler Differenzierung" (120) ist eine doppelte: Einerseits werden diese kirchlich aufgenommen, etwa im Blick auf die Rolle der Laien oder die Anerkennung der Religionsfreiheit. Andererseits versucht „die hierarchische Spitze der Kirche", auch mithilfe des „Laientraditionalismus" (135), das „Monopol über die Heilswahrheiten und Heilsgüter" zu verteidigen, sodass insbes. die Liturgie zur „Domäne des Amtes" (133) wird.

Die veränderten gesellschaftlichen Realitäten spiegeln sich auch in den systematisch-theologischen Perspektiven. So fragt *Dorothea Sattler* nach den Konsequenzen für das kirchliche Amt, wenn dieses „auf Wirklichkeit trifft". Eine sich daraus ergebende Folgerung ist für sie ein stark pneumatologischer Ansatz, der auf das rekurriert, was sich in der Erfahrung bewährt hat. *M. Remenyi* rückt die „diakonale Grundlegung des kirchlichen Amtes als ein *ministerium*" (174) in den Mittelpunkt seines Nachdenkens. Denn „die spezifisch christliche Gestalt kirchenamtlicher Autorität" resultiert aus „Dienst und Dienen" (181). *Anja Middelbeck-Varwick* macht als eine der Ursachen des „Autoritätsverlustes der Kirche" das „Autoritätsgefälle zwischen Priestern und Laien" (195) aus, das „in Wahrheit ein Macht-Missverhältnis" (198) darstellte. *Ludger Honnefelder* schließlich erinnert an den Zusammenhang von „Gesetz, Autorität und Gewissen bei Thomas von Aquin".

Die ganz unterschiedlichen Beiträge auf einen Nenner zu bringen, ist kaum möglich. Die Stärke des Bandes erwächst so v. a. aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Zugänge und Ansätze. Deren Schnittmenge lässt sich vielleicht an zwei Punkten finden: Zum einen darin, dass sie die in den Begriffen von Amt und Autorität immer schon angezeigte, nicht immer konfliktfreie Verhältnisbestimmung als ein Konstitutivum begreifen und auf eine vorschnelle Nivellierung der damit benannten Spannung verzichten. Gemeinsam ist ihnen aber auch, dass Autorität, auch kirchliche Autorität, nicht anders denn als Dienst am Wachstum des anderen begründet werden kann. Das ist vielleicht nicht überraschend – aber angesichts der in den Beiträgen immer wieder benannten Realität von Amt und Autorität ein in der Kirche der späten Moderne nach wie vor einzulösendes Desiderat.

Freiburg i. Br. Matthias Mühl

[1] *Catechismus Romanus*. Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des fünften. Unter Zugrundelegung der Ausgabe des Textes und der Übersetzung von W. Smets bzw. A. Buse (lat./dt.), Bd.1, Regensburg u. a. ^{4}1905, 254: *quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneat, appellantur.*

Weß, Paul: **Glaube aus Erfahrung und Deutung.** Christliche Praxis statt Fundamentalismus. – Salzburg/Wien: Otto Müller 2010. 278 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–7013–1177–4

Der vorliegende Band des Innsbrucker Pastoraltheologen Paul Weß versammelt bis auf zwei Erstveröffentlichungen bereits verstreut veröffentlichte Beiträge, die der einleitende Artikel (13–50) selbst um drei große Themen gruppiert: (1.) die Kritik an einer fundamentalistischen Glaubensbegründung, bei der die Zuverlässigkeit bzw. Unfehlbarkeit einer Erkenntnisquelle zirkulär von dieser selbst behauptet wird, sodass Glaube nur auf biblische bzw. lehramtliche Autorität, nicht aber auf je eigene Einsicht begründet wird (W. erkennt diesen Zirkel bereits in der Rede von einer Selbstoffenbarung Gottes); (2.) ein demgegenüber nicht-fundamentalistisches Glaubensverständnis als Antwort auf die Herausforderung des Atheismus und als Angebot an säkulare Gesprächspartner (später formuliert W. dies auch als mögliche Grundlage einer „sozialen Identität" Europas [251–274]); (3.) die Relevanz der Praxis für Verkündigung und Glaubwürdigkeit des Glaubens, v. a. mit Blick auf die Gestalt konkreter kirchlicher Erfahrungsräume.

Daneben finden sich weitere Linien, die teils die verschiedenen Beiträge durchziehen, teils eigens thematisiert werden: So geht es W. um eine Betonung der Transzendenz Gottes bei gleichzeitigem Widerspruch gegen eine (Erlösungs-)Vorstellung von der möglichen und anzustrebenden „Vergöttlichung" des Menschen (v. a. in kritischer Auseinandersetzung mit K. Rahner [99–129]) sowie um die Einsicht in die Geschichtlichkeit und damit Reformfähigkeit und -bedürftigkeit kirchlicher Dogmen (bes. 167–183). Dabei sieht er (mit Rahner) die Kirche insgesamt vor einer Umbruchsituation analog zu dem durch das Apostelkonzil markierten Schritt in die hellenistische Welt (95–98 u. ö.), versteht aber im Unterschied zu J. Ratzinger die damals erreichte Vermittlung zwischen biblischem und hellenistischem Gedankengut keineswegs als unhintergehbare, ja vorsehungshafte Synthese (75–79), sondern fordert vielmehr, „wieder neu an die biblische Ausgangssitiuation an[zu]schließen" (182).

Diese Grundbewegung findet sich auch in den beiden Beiträgen, die die Kritik am fundamentalistischen Zirkel in Auseinandersetzung mit Ratzingers seinerzeit vorgelegtem Jesus-Buch christologisch zuspitzen (51–98): W. wendet sich nicht nur gegen den Anspruch, bereits in den ntl. Texten ein Verständnis nachzuweisen, dass Jesus „wirklich als Mensch Gott war" (Ratzinger), wozu er alternative Auslegungen der entsprechenden Perikopen (v. a. Joh 1 und Phil 2) anführt, sondern auch gegen die konziliare Christologie ab Nizäa, die er durch den (unbewussten) Prozess der „Hellenisation" (77, Anm. 7) überfrachtet und verfremdet sieht.

W.s eigener Entwurf einer nicht-fundamentalistischen Glaubensbegründung findet sich am konzentriertesten in dem Beitrag „Religion aus Erfahrung und Deutung. Konturen einer nachidealistischen philosophischen Theologie" (131–165): Als Ausgangspunkt dient ihm das vorgegenständliche und vorsprachliche „Um-sich-selbst-Wissen des erkennenden Subjekts" (139), das zwar nicht unmittelbar, sondern nur im Modus einer begleitenden „Vollzugsgewissheit" (so an anderer Stelle: 226) gegeben ist; es konstituiert aber das „Ur-Gewissen" des Menschen und gewährt ihm darin einen „Zugang zum Sein an sich" (141). Da das Beisichsein zugleich als (In-)Beziehung-Sein erfahren wird, erweist sich das Sein selbst als relational; und vor der Erfahrung von Kontingenz und Abhängigkeit sowohl der eigenen Existenz wie derjenigen der gesamten Welt eröffnet sich damit schließlich die „Frage nach dem Wovon dieser Abhängigkeit" (148). Diese kann zwar als Frage nach Gott identifiziert werden, ohne dass sich aber aus der Frage selbst schon eine (positive) Antwort erschließen ließe. W. beschreibt das existentielle Annehmen und Offenhalten dieser Frage als „Vor-Religiosität" (151) und sieht darin den gemeinsamen Bezugspunkt für ein Gespräch zwischen Nicht-Glaubenden und Glaubenden; auch letzteren ist jedoch bei ihrer positiv-zuversichtlichen Deutung des Daseins nie eine letzte Gewissheit möglich, sondern nur eine „anzielende Rückdeutung" (passim) auf einen transzendenten Grund hin.

Ob das Etikett „nachidealistisch" für eine solche Argumentationsfigur angemessen ist, sei dahingestellt; bemerkenswert ist die Bedeutung, die W. dadurch der in lebensweltlicher Praxis gesammelten Erfahrung einräumt (auch als Ansatzpunkt für ein Offenbarungsverständnis als „In-Gang-Kommen oder -Setzen einer neuen lebensweltlichen, vor allem mitmenschlichen Praxis" [159]), denn sie allein ist die Grundlage für die Möglichkeit entsprechend positiver Daseinsdeutungen. So ergibt sich von hier aus notwendig die „fundamentale Relevanz", die „eine entsprechende kirchliche Praxis als Erfahrungsraum für den christlichen Glauben" (160) besitzt. Bei der kritischen Untersuchung der bestehenden kirchlichen Praxis und der sie bedingenden Strukturen wendet W. sich zum einen gegen eine Ausrichtung der Pastoral an unkritisch übernommenen Milieubedürfnissen (221–250) und legt zum anderen einen positiven Entwurf vor, wie (überschaubare) Gemeinden geschwisterliche Gemeinschaftserfahrung ermöglichen können und welche Konsequenzen dies für das Verständnis von Leitungs- und Weiheämtern sowie für die Verfasstheit der Gesamtkirche haben müsste (185–220).

Insgesamt leidet das Buch etwas an den Redundanzen, die sich aus den Überschneidungen der Artikel ergeben, außerdem führt der kritische Eifer bisweilen zu Differenzierungsverlusten. Insbes. die häufige Rede vom „fundamentalistischen Zirkel" ist als Entlarvung autoritärer Selbstimmunisierungsstrategien zwar berechtigt, wird aber problematisch, wo sie den Blick auf zirkuläre Strukturen verstellt, die hermeneutisch legitim und unvermeidlich sind und sich auch in W.' eigener Argumentation finden: z. B. bei der Rede vom „Gotteserweis" („Das zu Erkennende selbst ist es, das sich auf diese Weise offenbart und die Erkennenden ‚wissend macht'." [160, 234]), besonders aber in der Tatsache, dass man sich erst auf eine Praxis einlassen muss, um in ihr – möglicherweise – positive Erfahrungen zu machen, die diese Praxis wiederum bewahrheiten (z. B. 39, 54, 157f.). Aber auch da, wo man an den Autor grundsätzliche Rückfragen stellen wird (z. B. ob der Gedanke der Selbstmitteilung denn offenbarungstheologisch gänzlich zu verabschieden ist oder ob die Christologie so einfach hinter Nizäa zurück kann und soll), liefert das Buch interessante Anknüpfungspunkte für die weitere Diskussion. Sowohl für die fundamentaltheologische als auch für die pastoraltheologische Reflexion ist insbes. der Hinweis auf die Glaubens- und Glaubwürdigkeitsrelevanz der kirchlichen und gemeindlichen Praxis – in einer Zeit, in der diese in der öffentlichen Debatte wie in den innerkirchlichen Umstrukturierungsprozessen schweren Belastungsproben ausgesetzt sind – kaum zu überschätzen.

Münster Georg M. Kleemann

Religion und Kultur

Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler. – Berlin/Boston: de Gruyter 2011. (IX) 505 S. (Tillich Research, 1), geb. € 79,95 ISBN: 978-3-11-026236-0

Paul Tillichs „Idee einer Theologie der Kultur" – so der Titel seines bahnbrechenden Vortrags von 1919 – übt auch über neunzig Jahre später und unter völlig veränderten Vorzeichen eine Faszination aus. Mit der Erhebung von „Kultur" zum Gegenstand theologischer Reflexion versucht T. gegenwärtige Lebenswelten ins Verhältnis zum Überlieferungsbestand christlichen Glaubens zu setzen, immer in dem Bemühen um dessen Anschlussfähigkeit und Relevanz. Die im vorliegenden Band versammelten 22 Beiträge namhafter Forscher/innen bieten aus unterschiedlichen Perspektiven einen guten Überblick über T.s kulturtheologische Bemühungen und geben durch weiterführende Überlegungen zu deren Rezeptionsmöglichkeiten im Kontext aktueller theologischer und kulturwissenschaftlicher Debatten Impulse für die Gegenwart.

Vorliegender Band eröffnet die im Verlag Walter de Gruyter neu eingerichtete und von renommierten T.-Forschern hg. Reihe „Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich" (TillRes), die damit die Reihe der bisher im Lit-Verlag erschienenen „Tillich-Studien" fortsetzt. Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf Vorträge zurück, die auf dem *Zweiten Internationalen Kongress der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V.* gehalten wurden, der 2010 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien stattfand.

Der Band ist in die vier Abteilungen *Entwicklung, Kontext, Problemfelder* sowie *Perspektiven und Anstöße* von T.s Kulturtheologie gegliedert, unter denen jeweils die einzelnen Beiträge nach ihren Perspektiven und thematischen Schwerpunkten eingeordnet sind. Die Beiträge in Teil A behandeln in diachroner Perspektive die Entwicklung von T.s Theologie der Kultur. Teil B nimmt dann die synchrone Perspektive auf und stellt T.s Kulturtheologie in den Kontext zeitgenössischer Debatten. Unter dem Stichwort „Problemfelder" werden fünf Beiträge versammelt, die sich mit den Schwerpunkten „Kulturtheologie und hellenistische Philosophie", „Gestalt", „Academic Culture of Modernity", „Encounter with 'non-art'" und dem Begriff der Angst beschäftigen. Der vierte Teil bietet unter „Perspektiven und Anstöße" einen Ausblick auf eine kritisch-kreative Weiterführung von T.s kulturtheologischem Ansatz. Hier finden sich auch praktisch-theologische Beiträge. Den Abschluss bilden die beiden Beiträge von *Mary Ann Stenger* (USA) und *Marc Dumas* (Kanada), die den Blick auf T.s Rezeption in den USA und aktuelle Herausforderungen für eine Theologie der Kultur richten.

Im Mittelpunkt stehen naturgemäß die Texte T.s, die sich explizit mit der Idee einer „Theologie der Kultur" befassen. Es handelt sich insbes. um zwei Texte, die unmittelbar nach den beiden Weltkriegen veröffentlicht wurden: den erwähnten Vortrag von 1919 und den Text „Religion and Secular Culture" von 1946. Damit sind zugleich die beiden wesentlichen Schaffensphasen T.s in Deutschland und (seit seiner Emigration 1933) in den USA markiert. Da sich viele Autor/inn/en im Wesentlichen auf dieselben Basistexte beziehen, lassen sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden. Dazu gehört auch der häufig zitierte Kernsatz T.s: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion." Er bildet gewissermaßen den *cantus firmus* des ganzen Bandes.

Dass sich T. bereits vor dem Ersten Weltkrieg mit entsprechenden Fragestellungen auseinandergesetzt hat, zeigen die beiden luziden werkgeschichtlichen Essays von *Erdmann Sturm* und *Ulrich Barth*. In engem Zusammenhang mit der Durchführung einer Theologie der Kultur steht die Korrelationsmethode. Am Ende seines Beitrags bricht Barth eine Lanze für sie: er könne sich der weit verbreiteten Kritik daran nicht anschließen. Er macht deutlich, „dass das Korrelationsmodell als methodisches Scharnier dient, die religionshermeneutisch ausgerichtete Kultur- und Existenzanalyse an die Themen der Dogmatik anzuschließen. Und diese Funktion erfüllt es in hervorragender Weise." (36f)

Angesichts der beiden Schaffensphasen T.s legt sich, gerade auch im Blick auf den Begriff der „Kultur", die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in T.s Denken in jeweils sehr verschiedenen zeitgeschichtlichen und sozio-kulturellen Kontexten nahe. Diese Frage wird durchaus kontrovers diskutiert, wie bereits der pointiert formulierte Titel des Beitrags von *Werner Schüßler* „Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich" anzeigt. In diesem Beitrag bezieht sich Sch. im Wesentlichen auf T.s unveröffentlichte Vorlesung „Religion and Culture" von 1955/56, die er damit einem breiten Publikum vorstellt. Sch. vertritt die These, dass T. in seiner amerikanischen Zeit seine kulturtheologischen Überlegungen auf eine anthropologische und existenzial-ontologische Grundlage gestellt hat. Inwiefern diese Herangehensweise eine „ganz neue" (161) ist, mag man fragen. Die Mahnung jedoch, dass man den „späten" nicht einfach vom „frühen" T. her deuten darf und der amerikanischen Zeit eine eigenständige Bedeutung zukommt, gilt es zu beachten. Sch. unterstreicht diesen Punkt, indem er darauf verweist, dass T. auch den „Existenzialismus" (im weitesten Sinn) lediglich als philosophisches Paradigma „gebraucht" (167). Dass dieser „Gebrauch", von dem T. auch andernorts spricht, eine Funktion seiner apologetischen Intention darstellt, die das Kontinuum zwischen frühem und spätem T. ausmacht, kommt dabei nicht zur Geltung.

Bei der Lektüre der Beiträge fällt insgesamt auf, dass das grundlegende apologetische Motiv, das den Horizont für T.s Ausarbeitung einer „Theologie der Kultur" bildet, nur am Rand Erwähnung findet. Dass es T. immer wieder um die relevante und kulturell anschlussfähige Kommunikation der christlichen Botschaft v. a. im Horizont des Säkularismus und gegen Ende seines Lebens auch im Kontext der Weltreligionen geht, wie es an zahlreichen Texten (von der „Kirchlichen Apologetik" 1913 bis zu den Earl Lectures „The Irrelevance and Relevance of the Christian Message" 1963) deutlich wird und wie es in den amerikanischen Predigten konkret greifbar ist, gerät noch nicht wirklich in den Blick. Gerade in den Earl Lectures (die in dem Band nicht behandelt werden), die T. als 76jähriger zwei Jahre vor seinem Tod hielt und die erst 1996 publiziert wurden, gibt er nochmals eine seiner überblicksartigen Zeit-und Kulturanalysen, die formal an seine frühen Texte anknüpft.

Dass T.s monolithisch erscheinendes Begriffspaar „Religion und Kultur" problematisch ist und dass wir unter gegenwärtigen völlig gewandelten Voraussetzungen nicht einfach T.s Ansatz übernehmen können, darauf machen einige Beiträge aufmerksam. Daher hätte es bei dem Thema der „Theologie der Kultur" bei T. nahegelegen, dass der interkulturelle Aspekt, der für gegenwärtige religions- und kulturwissenschaftliche Debatten zentral ist, auch in den Beiträgen ihren Niederschlag gefunden hätte, zumal T.s Ansätze weltweit rezipiert werden. Hier lässt sich ein gewisser „westlicher Provinzialismus", den T. zu überwinden versuchte, nicht ganz verkennen.

Bei der schier unübersehbar gewordenen Sekundärliteratur zu T. möchte man meinen, dass es schwierig ist, überhaupt etwas Neues zu schreiben. Auch T.s kulturtheologische Ansätze bilden hier keine Ausnahme. Vorliegender Sammelband zeichnet sich jedoch in mehrfacher Hinsicht aus. So besticht die Gründlichkeit und Detailgenauigkeit sowohl theologie- und geistesgeschichtlicher als auch werkgeschichtlicher Darstellungen. Dennoch bleiben die großen Linien nicht außer Acht. Gerade der durch die zahlreichen Beitragenden gewährleistete multiperspektivische Zugang zu T.s Kulturtheologie und deren Erörterung in ganz unterschiedlichen Kontexten eröffnet neue Verstehenshorizonte, die zu kritisch-kreativem Weiterdenken anregen. Für die Beschäftigung mit T.s Theologie der Kultur hat dieser Band Maßstäbe gesetzt, an denen sich jede weitere Diskussion messen lassen muss. Zudem regt er an, im Konzert der Interpretationen immer wieder zu T.s eigenen Texten selbst zurückzukehren. Der wesentliche Ertrag des Bandes scheint mir in den Impulsen zu liegen, die, bei allen auch zu Recht vorgebrachten Einschränkungen, in der Gegenwart für religions- und kulturhermeneutische Bemühungen im Dienst einer kulturell anschlussfähigen Kommunikation der christlichen Botschaft im 21. Jh. von T.s Bemühungen ausgehen können.

Wuppertal Stefan S. Jäger

Ko Ha Fong, Maria: **Christentum und chinesische Kultur**. – Ostfildern: Grünewald 2011. 277 S. (Theologie Interkulturell, 20), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7867–2792–7

Der Band aus der Reihe „Theologie interkulturell" veröffentlicht Vorlesungen, die Maria Ko Ha Fong im Rahmen ihrer Gastprofessur am Fachbereich Kath. Theol. an der Frankfurter Univ. gehalten hat. Mit ihr sind China und chinesisches Christentum zum dritten Mal Gegenstand von Vorlesungen in der Reihe „Theologie interkulturell".

K. eröffnet mit einer Meditation über zwei Bilder für China: dem der großen Mauer als Bild für die Tendenz der Abgrenzung und dem der Seidenstraße für Momente der kulturellen Öffnung. Nach ihr zeigt China beide Gesichter, und sie geht der Spannung beider im Kontrast zwischen chinesischem Selbstbild und europäischen Wahrnehmungen Chinas in Geschichte und Gegenwart nach. Daran schließt ein Überblick über die Geschichte des Christentums in China von den „nestorianischen" Anfängen über die jesuitische Epoche bis zur Gegenwart (inklusive hilfreicher Zeittafeln) an. In den drei folgenden Vorlesungen beschreibt K. Christentum und (katholische) Kirche in China sowie das Wiedererwachen des Ordenslebens und erörtert, warum dem chinesischen Denken Begriffe wie Religion und Kirche (als Gemeinschaft jenseits der Familie) eher fremd sind.

K.s leitender Gesichtspunkt ist der eines authentischen chinesischen Ausdrucks christlichen Glaubens. In ihrem Fokus stehen daher in den jeweiligen Epochen die Bemühungen um eine Inkulturation des Glaubens. Immer wieder einmal kommt sie dabei auf Jacques Gernet und dessen Behauptung zurück, dass die Inkulturierung des Christentums in China gescheitert sei. Sie spricht gegen ihn nicht von einer grundsätzlichen Inkompatibilität von christlichem Glauben und chinesischem Denken, sondern von interkulturellen Missverständnissen in bestimmten Momenten der Begegnung und referiert als Beleg dazu ausführlich v.a. chinesische Theologen.

Diesen Ansatz verfolgt sie in eigenen Kap.n zum chinesischen Denken, zu einem Dialog von konfuzianischer Ethik und christlicher Moral sowie zu daoistischer und christlicher Spiritualität weiter. Dabei beschreibt sie insbes. die Dynamiken in der Begegnung von zwei Kulturen. Den Ritenstreit im 17. Jh. beurteilt sie als unglückliche Folge eines Machtstreits, in dem ein westliches Entweder-Oder über die Stimme der chinesischen Christen gestellt wurde und eine entsprechende Reaktion des Kaiserhauses hervorrief. Differenziert wird das heutige Verhältnis der sog. kath. Untergrundkirche zur romtreuen kath. Kirche beschrieben und auf die faktisch vielfältigen Beziehungen zwischen den Vertretern beider Kirchen in China aufmerksam gemacht.

Bei der Darstellung der Erneuerung des geweihten Lebens wirft K. einen kritischen Blick auf die örtliche Geistlichkeit, der sie vorhält, die Orden nur pragmatisch als Unterstützung für den Aufbau des örtlichen kirchlichen Lebens zu nutzen. Andererseits benennt sie Defizite der Spiritualität der Orden, denen es überwiegend noch nicht gelungen sei, eine sich von Generation zu Generation übermittelnde, identitätsstiftende Spiritualität selbstständig zu entwickeln. Das interpretiert sie auch als Folge der schwierigen Situation der Kirchen in China seit 1949 und der relativ kurzen Phase seit der Öffnung in den 1980ern.

K. rundet ihre Argumentation mit zwei Vorlesungen über Ansätze einer chinesischen „Theologie der Harmonie" und dem Lesen der Bibel mit „chinesischen Augen" ab. Eine „Theologie der Harmonie" entspräche dem chinesischen Denken, das nach ihr indirekt sei, ein Sowohl-als-auch kenne – im Gegensatz zu einem westlichen „Entweder-Oder" –, Metaphern und Bilder liebe, die Fülle des Sinnes schätze und diesen Reichtum dem analytischen, begrenzenden Denken vorziehe, wie es für den Westen typisch sei.

Die Vorlesungen bieten eine Fülle von aufschlussreichen Beobachtungen und Urteilen und die Autorin kennt sowohl die Stimmen chinesischer Theologen und Religionswissenschaftler wie auch die europäischer. Die zumeist durchgehaltene interkulturelle Perspektive trägt zu differenzierten Beschreibungen bei.

Angesichts der interkulturellen Perspektive fällt auf, dass die Autorin dafür recht homogen von „den Chinesen" oder „der chinesischen Kultur" spricht und dass an vielen Stellen „chinesisches christliches" Denken unausgesprochen mit dem von katholischen chinesischen Christen gleichgesetzt wird. Es soll einer kath. Theologin nicht vorgeworfen werden, dass sie auf die röm.-kath. Kirche und Theologie fokussiert. Gerade weil sie dann im abschließenden Kap. über die Bibel deutliche Unterschiede im Zugang und für die Übersetzungsbemühungen zwischen protestantischen und katholischen Christen benennt, lässt sich von einem protestantischen Standpunkt aus jedoch rückfragen, warum in ihrer interkulturellen (!) Perspektive für einen gegenwärtigen chinesischen Ausdruck des christlichen Glaubens wichtige Momente wie die einer Erweckung auf der Grundlage der Bibel und die Erfahrung von Heilung, wie es insbes. für das Christentum auf dem Land so bedeutsam ist, nicht erwähnt werden.

In ihrer differenzierten Behandlung von Buddhismus, Daoismus und den Konfuzianern scheint verschiedentlich durch, wie solche Strömungen zu unterschiedlichen Zeiten von der Beurteilung abhängig waren, ob sie dem Reich dienlich sind oder nicht. In dieser Linie kritisiert die Autorin, dass die gegenwärtigen Machthaber den christlichen Glauben nur in der Perspektive seiner Nützlichkeit für den Aufbau einer harmonischen Gesellschaft beurteilen. Hier würde man sich von der Autorin eine weitergehende Reflexion auf den inneren Zusammenhang der von ihr beschworenen chinesischen Kultur mit dem Kampf der Dynastien um die Macht in China und mit einem Zentralismus wünschen, der dem Vielvölkerstaat nicht nur Einheit, sondern auch dominante kulturelle Muster beschert. Das ist aber vielleicht zu analytisch gefragt?

Hamburg Michael Biehl

Claver, Francisco F.: **Der Aufbau einer Ortskirche**. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs, hg. v. Ulrich Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 272 S. (Salzburger Theologische Studien, 44; Salzburger Theologische Studien interkulturell, 9), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–7022–3149–1

Die verschiedenen Ortskirchen der Welt rücken näher aufeinander zu – ein deutliches Zeichen dafür sind neben gegenseitigen Besuchen immer noch v.a. Bücher, welche die Arbeit in außereuropäischen Bistümern reflektieren. Das vorliegende Buch ist die deutsche Übersetzung von C.s Buch *The Making of a Local Church* (Maryknoll 2008).

Der Autor Francisco F. Claver wurde am 20. Januar 1926 in der Provinz Bontoc auf der philippinischen Insel Luzon in einer indigenen philippinischen Bergkultur geboren. Seine Ausbildung erfolgte zunächst auf den Philippinen in Benguat, Kalinga und am St. Francis Xavier-Seminar in Baguio City. Nach seinem Eintritt in die Societas Jesu am 30. Mai 1948 studierte er Theologie in Novaliches und Cebu sowie am Woodstock College der Jesuiten in Maryland, USA, und Philosophie in Kottayam, Indien. 1961 wurde C. zum Priester geweiht. Spezialstudien sowie seine 1972 abgeschlossene Diss. in Anthropologie schrieb C. an der Univ. of Colorado in Boulder.

1969 wurde C. zum Prälaten der neugegründeten Prälatur Malaybalay auf Mindanao ernannt (Bischofsweihe 1969), anschließend wurde er Bischof der neuen Diözese (seit 1982). Nach seiner Emeritierung als Bischof von Malaybalay 1984 (sind die Gründe für die frühzeitige Emeritierung bekannt?) wurde er für zwanzig Jahre Apostolischer Vikar von Bontoc-Lagawe. C. war Vorsitzender der Bischöflichen Kommission für Nichtgläubige in Manila, er lehrte Pastoraltheologie und betrieb Feldforschungen auf den Philippinen. Nach seiner Emeritierung als Bischof arbeitete er an der Univ. Ateneo de Manila in Quezon City über Sozialfragen. Er verfasste eine ganze Reihe von Büchern zu sozialwissenschaftlichen, pastoralen und politischen Fragen auf den Philippinen, zu Menschenrechten, Basisgemeinden und Inkulturation; 1986 trug er zum Sturz des philippinischen Diktators Ferdinand Marcos bei, wobei er für absolute Gewaltlosigkeit plädierte. Bischof Francisco Claver starb am 1. Juli 2010.

Seine in den USA erworbene Ausbildung als Kulturanthropologe ermöglichte es C., seine eigenen Wurzeln und die Arbeit in seiner Diö-

zese mit geschulten Augen zu reflektieren. Unter dem Oberthema „Ortskirche" thematisiert C.s Buch verschiedene Felder, so die Diskussion und die Definition von Ortskirche. Dabei berichtet C. von seinen Erfahrungen auf der Bischofssynode von 1974, die als Hauptthema die „Evangelisierung" im Lichte des II. Vatikanischen Konzils und des „Aggiornamento" deuten sollte. Dabei wurde das Thema der „Ortskirche" zwar behandelt und diskutiert, doch letztendlich wurde es in der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* Pauls VI. nur unzureichend berücksichtigt.

Das kam zum einen daher, dass für einige Synodenteilnehmer der Begriff der Ortskirche zu weitgehend war (sie fürchteten um die Idee der Gesamtkirche), andere aber das Thema zu knapp behandelt sahen. Immerhin wurde jedoch die Bedeutung der kirchlichen Basisgemeinden für die Evangelisierung hervorgehoben. Das Problem Ortskirche wurde dabei allerdings in den verschiedenen Kontinenten der „Dritten" Welt im Verhältnis zur Gesamtkirche in verschiedener Weise betont: die afrikanische Kirche will/wollte autonom und von der europäischen Gängelung befreit sein, die Kirche Asiens will ihr eigenes Gesicht zeigen und für die Kirche Lateinamerikas standen Befreiungstheologie, Volksfrömmigkeit und kleine christliche Gemeinschaften als wichtige Anliegen im Vordergrund.

C. behandelt das Thema Ortskirche als Basisgemeinschaften im philippinischen Kontext unter dem Aspekt des sozialen Handelns und des sozialen Wandels. Ein zweites wichtiges Thema des Buches ist die Inkulturation. C. betrachtet diesen Begriff nicht als von (immerhin aufgeschlossenen) Missionaren aufgesetzten Ansatz, sondern eher als beständigen Dialog zwischen dem Heiligen Geist und dem Volk. Kultur wird dabei nicht nur als die materielle Lebensweise eines Volkes umrissen, sondern umfasst auch die Art des Sprechens, Verhaltens, Fühlens, des Gebrauchs der materiellen Dinge, die Art des Denkens, Bedeutens und des Wahrnehmens von Werten sowie von Symbolen. Vom historischen Standpunkt aus scheint v.a. die Bedeutung von Riten wichtig zu sein. Können Riten aus einer indigenen Kultur uminterpretiert, „getauft" werden? Ändert sich damit gleich ihre Bedeutung? Und wenn nicht sogleich, was ist dann? Diese Fragen stellten sich beim chinesischen Ritenstreit im 17. und 18. Jh., wurden aber leider nicht zugunsten der chinesischen Kultur entschieden, obwohl es eine christliche Umdeutung von „heidnischen" Riten zu allen Zeiten der Kirche gab.

Inkulturation fand und findet in den jeweiligen Ortskirchen statt, deren Aufbau und Rolle in der Weltkirche jedoch nicht nur für C. noch der Klärung bedarf. Die asiatischen Bischöfe definierten sie als „Verwirklichung und Verwurzelung des Leibes Christi in einem bestimmten Volk, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit". Daraus erwächst dann die Evangelisierung im dreifachen Dialog, nämlich mit den Völkern (besonders mit den Armen), den Kulturen (Inkulturation) und den religiösen Traditionen Asiens.

C. jedenfalls sieht in seinem Buch den Dialog auf allen Lebensebenen der Ortskirche, ganz besonders aber im täglichen Gemeinschaftsleben. Bestimmte grundlegende Werte, die „semina verbi", die in jeder Kultur vorhanden sind, werden durch die Werte des Glaubens zum Blühen gebracht. Glaube und Kultur bereichern sich gegenseitig, die Mängel der Kultur werden verbessert. Für C. endete die Inkulturation daher nicht mit der Anpassung an die griechisch-römische Welt, die noch immer unser Bild der Kirche prägt, sondern war und ist ein fortlaufender dialogischer Prozess. Einen neuen Aufbruch zu diesem Denken sah C. im II. Vatikanischen Konzil, das u.a. durch den Wechsel von der lateinischen Sprache zu einheimischen Sprachen nicht nur für die Liturgie wichtig wurde, sondern auch für die Entstehung neuer Theologien.

C. ließ sich in seiner pastoralen Arbeit nicht vom gegenseitigen Misstrauen, das zwischen den asiatischen Ortskirchen und Rom herrscht, beeinflussen, sondern er wollte diesem Misstrauen mit Partizipation und Subsidiarität begegnen, in der Überzeugung, dass auch kleine Veränderungen Einfluss auf das Zentrum haben können. „Seine" philippinisch geprägte Befreiungstheologie grenzte sich eindeutig vom Kommunismus ab.

Die letzten Kap. des Buches behandeln Spiritualität, Dialog und Partizipation, die für eine pastorale Erneuerung mit Beteiligung der Laien wichtig sind.

Wie C.s Buch zeigt, gibt es Basisgemeinden, Theologie der Befreiung und Option für die Armen nicht nur in Lateinamerika, sondern ebenso in verschiedenen Ländern Asiens. Die Philippinen, die als einziges Land in Asien mehrheitlich (zu gut 80%) katholisch sind, liegen für uns oft weniger im Blickfeld als die Kirchen Lateinamerikas oder Chinas. Dieses Buch als letztes Vermächtnis von Bischof Claver im deutschsprachigen Raum berichtet über die konkreten Probleme der philippinischen Ortskirche, doch könnte und sollte diese bei aller Exotik für uns auch Anstoß sein, unsere eigenen Beziehungen zwischen Lokalkirche und Globalkirche zu reflektieren und über Missstände vor Ort nachzudenken.

Würzburg Claudia von Collani

The Heart of Europe. The Power of Faith, Vision and Belonging in European Unification, hg. v. Katharina Kunter. – Hannover: Wehrhahn 2011. 208 S. kt € 29,50 ISBN: 978–3–86525–239–5

Die von Katharina Kunter (DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne") hg. Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen auf eine vom *DAAD*, der *Bürgerstiftung Herfeld-Rotenburg* sowie der Diakonie Kurhessen-Waldeck geförderte Tagung zurück, die unter Mitwirkung der *Adam von Trott-Stiftung* Anfang des Jahres 2009 in Imshausen stattfand. Ziel dieser Veranstaltung war es, die von Seiten der europäischen Politik seit 1992 immer wieder geforderte und geförderte Suche nach einer „Seele für Europa" in einem interdisziplinären Dialog zwischen Historikern, Theologen, Medienwissenschaftlern, Germanisten, Philosophen und Rechtshistorikern neu zu beleuchten und zu diskutieren. Die unter dem Titel „The Heart of Europe" variierte Sammlung verschiedener Beleuchtungspunkte des vorliegenden Bandes zur „identity and a meta-narrative that is wide enough to contain the heterogeneity and pluralism of the continent but also sufficiently distinct to inspire a soul within the machine" ist durch vier Beiträge über die Konturen und Wirkungen des Europagedankens des renommierten Juristen und Widerstandskämpfers Adam von Trott zu Solz (1909–1944) eingerahmt.

Aus ebendiesem Rahmen zieht der Band seine in drei Abschnitte gegliederte Struktur. Drei der vier Aufsätze zu von Trott sind in einem ersten Abschnitt unter dem Titel „Adam von Trott and the Resistance: Their Legacy for Europe" versammelt. Hier erfolgt zunächst eine Darstellung der politischen Publizistik von Trotts mit Hilfe der philosophisch leider nicht weiter konkretisierten Idee des utopischen Realismus. Die Ausführungen konzentrieren sich im Wesentlichen auf die in der Forschung bereits seit Längerem bei von Trott bekannte Figur der „beherrschten Prosa" (11–28). In einem zweiten Beitrag rückt das in Bezug auf Europa wichtige Verhältnis von Trotts zu den christlichen Kirchen in den Fokus, wobei hier u.a. auf die enge Beziehung zum ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985), eingegangen wird (29–40).[1] Im dritten und letzten Beitrag des ersten Abschnitts werden schließlich die personalistischen Grundlagen bei dem Widerstandskämpfer Harro Schulze-Boysen (1909–1942) und dem russisch-französischen Schriftsteller Alexandre Marc (1904–2000) ausgebreitet (41–59), die im Hinblick auf deren Ideen eines europäischen Föderalismus bereits seit Längerem in der Forschung präsent sind.[2]

Im zweiten Abschnitt folgen daraufhin fünf kürzere, aber dennoch informative Einführungen zur Geschichte des identitätsstiftenden Potentials verschiedener Europa-Narrationen bzw. den Auswirkungen der um 1960 einsetzenden sozialpolitischen Transformationsprozesse auf das Verhältnis der Kirchen zu Europa. Genauer beleuchtet werden dabei 1) allgemeine frühneuzeitliche Europa-Narrative (63–77), 2) das Thema des christlichen Universalismus bei dem presbyterianischen Theologen John Dury (1596–1680) (79–86), 3) Eckpunkte zur Begriffsgeschichte des „Alten Europa" (87–126), 4) die Ansätze zur Modernisierung des Katholizismus im Gefolge des II. Vatikanums (127–139) sowie 5) die ambivalenten und teilweise antieuropäischen Positionen der orthodoxen Kirchen gegenüber dem europäischen Integrationsprozess (141–153).

Im dritten und letzten Abschnitt folgen schließlich unter dem Arbeitsprogramm „Deconstruction of Europe" zunächst eine freie philosophische Reflexion zu den Möglichkeiten und Grenzen eines in Osteuropa denkbaren supranationalen Europa-Bewusstseins (157–170) sowie der empirisch untermauerte Nachweis, dass die in Form gemeinsamer europäischer Symbole oder durch die Stärkung symbolischer Politikbereiche angestrebte „europäische Seele" für die Europäer anders als die lebensnahen Effekte der Unionsbürgerschaft de facto nur eine untergeordnete Rolle spielt (171–190). Der letzte Beitrag dieses dritten Abschnitts liefert schließlich die vierte Auseinandersetzung des Bandes zu von Trott nach und führt dabei die Frage nach dem „taktgebenden Zentrum" Europas am Beispiel der durch die Forschung zwar behandelten[3], in Bezug auf die Europaideen bislang jedoch nur unzureichend vertieften Diss. von Trotts über Hegels *Rechtsphilosophie*[4] aus (191–208).

Ganz ohne Zweifel handelt es sich bei diesem Abschlussaufsatz um den stärksten Beitrag des Bandes zum Thema „Seele Europas". Auch wenn v.a. im Zusammenhang mit von Trotts Auslegungen des „Äusseren Staatsrechts" der *Rechtsphilosophie* einige Vertiefungen zu den Folgen der Hegelschen Absage (§§ 330 Zusatz, 333, 339 Zusatz

[1] Gerne verweise ich an dieser Stelle auf das am Mainzer Graduiertenkolleg „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ‚Europa' (circa 1890 bis zur Gegenwart)" laufende Promotionsprojekt von Jan Schubert über „Willem Adolph Visser 't Hooft. Europavorstellungen in der ökumenischen Bewegung".

[2] Vgl. Coppi, H., „Harro Schulze-Boysen und Alexandre Marc. Die Gruppe *Ordre Nouveau* und der *Gegner*-Kreis. Der Versuch, die deutsch-französischen Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen", in: *Le fédéralisme personnaliste aux sources de l'Europe de demain. Der personalistische Föderalismus und die Zukunft Europas*, hg. v. F. Kinsky / F. Knipping, Baden-Baden 1996, 153–167.

[3] Vgl. u.a. Ottmann, H., *Individuum und Gesellschaft bei Hegel.* Hegel im Spiegel seiner Interpretationen, Berlin 1977, 256–259.

[4] Vgl. Schott, A., „Europaideen Adam von Trotts", in: *Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen.* Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, hg. v. J. Garstecki, Stuttgart 2007, S. 127–134, hier 128f.

und 340) gegenüber Kants Weltgerichtshof aus der *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 350) wünschenswert gewesen wären, kann die hier weiterentwickelte rechtspositivistische Indienstnahme Hegels wegen der soliden wissenschaftlichen Ausführung und Dynamik des Argumentationsgangs überzeugen. Damit stellt der letzte Beitrag aber die im Untertitel des Tagungsbandes vorgestellten Stoßrichtungen rückwirkend zur Disposition: Denn wenn das „Herz Europas" – gerade auch durch Rückgriff auf die in Kants Friedensschrift entwickelte Idee der Politik als „ausübende Rechtslehre" (AA VIII, 370)[5]– eigentlich „Integration durch Recht", d.h. ein Prozess rechtlicher Verflechtung im Sinne eines „Formalismus des Rechts auf Basis der kapitalistischen Vergesellschaftung" (205) ist, dann hätte die „Macht von Glauben, Weltdeutungen und Identitäten" für den Prozess der europäischen Einheit in der Tat nur sekundären Charakter.

Mainz Carl Antonius Lemke Duque

Praktische Theologie

Bucher, Rainer: **... wenn nichts bleibt, wie es war.** Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche. – Würzburg: Echter 2012. 237 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–429–03475–7

Es fällt schwer, B.s aktuelles Werk einer theologischen Fachdisziplin zuzuordnen, zu weit ist sein Horizont, zu breit die Analysebasis, zu umfassend sind die Anregungen. Es geht um Fragestellungen nahezu aller theologischen Disziplinen, im Fokus steht jedoch jene Disziplin, an der sich „das Kirchesein der Kirche" (98; vgl. 192) entscheidet: die Pastoraltheologie. B.s Werk ist in vier thematische Einheiten geteilt, die er mit den Schlagworten: *Verflüssigungen, Orientierungen, Kontraste* und *Kehren* überschreibt. Kennzeichen der *Verflüssigungen* ist der Wandel von als unwandelbar begriffenen Paradigmen. Da eine sich im stetigen Wandel befindliche Gegenwart den (vermeintlichen) Planer/inne/n der Zukunft das Zepter aus der Hand nimmt, entsteht ein Gefühl der Verunsicherung, das ein Kennzeichen der Kirche unserer Zeit ist. Einer fortschrittsskeptischen Kirche wird zugemutet, mit Kontrollverlust durch kontinuierlichen Wandel und einer geringeren Prognosekompetenz „neugierig, aufmerksam und sensibel" (28) umgehen zu können; ein Projekt, das alle Akteure zu überfordern scheint.

In einem kirchenhistorischen und religionssoziologischen Exkurs gelingt es B., einen roten Faden zu spannen, der aufzeigt, wie es dazu kam, dass die kath. Kirche Macht, Einfluss und Souveränität verlor und nun die Dringlichkeit einer Neuverortung auf dem „Markt der Religionen" (36ff) geradezu schmerzhaft spürt. Entgegen ihrem ureigenen Impuls ist es gerade nicht hilfreich, sich – aufgrund des besonderen Gutes – dem Marktwettbewerb zu entziehen und diesen aufgrund seiner „Pluralisierungs- und Relativierungsprozesse" (37) zu verdammen. Vier zentrale pastoraltheologische Herausforderungen werden im Folgenden ausgemacht: „*erstens*, wie die Kirche das Netz ihrer pastoralen Handlungsorte von einem religiösen Herrschaftsverband in eine markt- und angebotsorientierte Dienstleistungsorganisation umformatieren kann; wie sie *zweitens* auf dem religiösen Markt bestehen kann, ohne ihm zu verfallen; *drittens*, wie sie ihren eigenen Anhängern eine erneute Aufstiegsperspektive vermittelt, obwohl sie diese als Religionsgemeinschaft in Europa nie und nimmer mehr bekommen wird; und *viertens* und natürlich am wichtigsten, wie sie sich in all dem an der Botschaft Jesu von Gott orientieren kann." (39)

Auch im Kontext der Gemeindetheologie stellen *Verflüssigungen* die Kirche vor neue Herausforderungen. In einer Analyse der Entwicklung der pfarreilichen Gemeindestruktur zeigt B. auf, dass die Konstitution einer Kleinpfarrei in erster Linie als Gegenmaßnahme zum Säkularisierungsprozess des letzten Jahrhunderts verstanden werden muss, die – kaum etabliert – schon zum Scheitern verurteilt ist. Denn einerseits kam es hierdurch zwar zu einer „Überwindung eines patriarchalen bis paternalistischen pastoralen Umgangsstils" (46), andererseits zerbrach das Vorhaben an dem Paradox eines „gleichstufige[n] Verhältnis[ses] [...] bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen ‚Vorstehers'" (47).

Will Kirche sich der Kommunikation mit den Gläubigen (und Ungläubigen) stellen, so steht ein Inkulturationsprozess an: ein Prozess der Verständigung mit dem Fremdgewordenen. *Orientierung* findet „Kirche in der Welt dieser Zeit" (61) in der „magna charta" (61) des II. Vatikanums, der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. In ihr wurde bereits deutlich: Kirche, die ihren Kontakt zur Welt verliert, wird ihrem Auftrag nicht gerecht, vielmehr erstarrt sie in illusionären Sicherheiten und Unveränderlichkeiten, die sich von den Sorgen und Nöten, den Umbrüchen und Fragen der Menschen dieser Zeit kontinuierlich entfernen. B. ruft dazu auf, das Vorhaben und Programm des Pastoralkonzils endlich Wirklichkeit werden zu lassen, da die Kirche sonst Gefahr läuft, „jede christliche Authentizität [zu] verspielen" (62).

Weiterhin weist B. auf die ideologische Gefahr der Umwertung der konziliaren „Volk Gottes-Ekklesiologie" in die „Communio-Ekklesiologie" hin und deckt auf, dass in Letzterer Gemeinschaft lediglich vorgetäuscht wird (77). Während der „Volk-Gottes-Begriff" seinen kirchenkonstituierenden Ausgangspunkt bei den Gläubigen selbst hat, beansprucht die Communio-Ekklesiologie zunächst eine stärkere Konzentration auf die Gemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, erweckt im Verständnis von Kirche als Gemeinschaft der Heiligen jedoch eher den Anschein eines Steuerungsprozesses contra Differenzierungs- und Individualisierungsbewegungen (79). Insofern, als „Communio" einheits-, identitäts- und heimatstiftendes Charakteristikum von Kirche sein soll, kann sie aber höchstens eine Vision artikulieren und nicht eine Deskription des aktuellen „status quo". So fortschrittsnah und perspektivenreich das Programm des II. Vatikanums – die „Software der Kirche von morgen" (207) – war, so ernüchternd ist B.s Bilanz: „Die große und lange nicht ausgelotete geistliche Leistung des II. Vatikanums war es, jenen Exkulturationspfad, den sowohl die moderne Gesellschaft der Kirche wie die eigene Konstitutionstradition ihr anbieten, überwunden zu haben. Zentrale Weichenstellungen hierfür sind der entklerikalisierte und den kirchlichen Sozialraum transzendierende Pastoralbegriff des II. Vatikanums, sein aufgabenorientierter ‚Zeichen der Zeit'-Begriff und seine inklusivistische Volk-Gottes-Theologie. Alle diese Weichenstellungen wurden nachkonziliar zunehmend verspielt: der Pastoralbegriff in kirchenrechtlichen und habituellen Reklerikalisierungsprozessen, der ‚Zeichen der Zeit'-Begriff in seiner kulturpessimistischen Uminterpretation, die Volk-Gottes-Theologie aber in ihrem Ersatz durch eine entweder harmonistisch und/oder hierarchisch interpretierte Communio-Ekklesiologie." (80f)

Des Weiteren zeigt B. anhand folgender vier innerkirchlicher *Kontraste* auf, inwiefern diese das Dilemma einer Exkulturation von Kirche zu verstärken geneigt sind, bzw. bereits Indikator derselben sind. *Priester und Laien:* B. erkennt eine Tendenz der Amtskirche, die Schere zwischen Priestern und Laien durch die Stärkung der Position des Priesters („Distanz- und Privilegierungsregelungen gegenüber Laien" [117, 201]) zu vergrößern. B. urteilt scharf: „Wer so gerettet werden muss, ist schon verloren." (202) Stattdessen wäre es längst nötig, das Bewusstwerden des „gemeinsamen Priestertums des Volkes Gottes" (LG 31) zu unterstützen und die damit verbundenen Handlungsherausforderungen anzunehmen. Hinsichtlich des Kontrastes von *„Haupt- und Ehrenamtlichen"* macht B. auf die Notwendigkeit eines sensible(re)n Sprachgebrauchs aufmerksam. Bereits die Tatsache, dass das gemeinsame Volk Gottes in „Haupt- und Ehrenamtliche" aufgeteilt wird, ist prekär. Es sollte nicht im Vordergrund stehen, ob Gläubige ihre Tätigkeiten haupt- oder ehrenamtlich ausüben, vielmehr sollte gefragt werden, ob die ausgeübte Tätigkeit dem Auftrag der Kirche entspricht.

Mit den Schlagworten *Die drinnen und die draußen* fasst B. die Herausforderung des Umgangs mit all jenen in Worte, die nicht oder nur höchst selten am kirchlichen Leben teilhaben („Fernstehende", „Kasualienfromme"). Hierbei verdrängt die Kirche ihr eigenes Unvermögen in der Kommunikation und Interaktion zwischen jenen „drinnen" und „draußen". Aus der Angst heraus, sich denen, die „draußen" sind, zu stark anzupassen, erschallt allzu schnell der Ruf nach einer innerkirchlichen Mission der „Kasualienfrommen". Nach B. wäre jedoch eine „Individualisierung der Sakramentenpastoral" (143), d.h. ein kontextsensibles und neugieriges gemeinsames Aufspüren von Sinn und Bedeutung der jeweiligen Sakramente für den/die „Kasualienfromme/n" eine Reaktion, die dem Auftrag der Kirche in dieser Zeit gerecht würde.

Auch der vierte Kontrast – der „heikelste aller innerkirchlichen Kontraste" (156) – *Männer und Frauen* ist ein Kennzeichen der Kirche unserer Zeit. Die Diskrepanz zwischen einer weitgehenden Emanzipation der säkularen Gesellschaft und den dichotomen Geschlechterstereotypen, wie Kirche sie re-kultiviert, erzeugt eine Spannung, die dazu führt, dass viele jüngere Frauen sich in ihrer eigenen „Kirche der Frauen" einrichten – „in Frauenverbänden oder anderen kirchlichen Organisationen mit höherer Geschlechterfairness" (155). Auch hier wird deutlich: Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der Gläubigen a) Ehrenamtliche (133f) und b) Frauen (155) sind, kann die bisher wahrzunehmende Tendenz, der Krise durch eine Stärkung der (männlichen) Hauptamtlichen zu begegnen, offensichtlich nicht zielführend sein. Statt auf die Herausforderung der „Kirche der Frauen" mit einer „kirchliche[n] Sexual- und Ehelehre [zu antworten, die] ein massives innerkirchliches Desintegrationspotential" (159) hat, gelte es die „unausweichliche Zumutungsqualität", die die „Kirche der Frauen" für eine „patriarchale Kirche" hat, wahrzunehmen und sich zu ihr „in ein kreatives Verhältnis [zu] setzen" (157).

Nachdem B. sich in den Teilen 1–3 seines Werkes in erster Linie mit einer Analyse der prekären Situation der kath. Kirche befasst, dient der vierte Teil – *Kehren* – einer Aufgabenbestimmung für die Zukunft der Kirche und ihres pastoralen Tätigwerdens. Um nicht im Graben der benannten Kontraste einzufrieren, sondern eine Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit zu erlernen, die den pluralen Lebensweisen und sozialen Bezügen der heutigen Menschen gerecht wird, fordert B. ein „neues Steuerungsdenken" (173 u. ö.), das anhand des „Kriterium[s] der eröffneten Gnadenchance" (181) zu beurteilen ist. Es geht darum, Orte zu schaffen, an denen sowohl die Gnade Gottes erfahren und benannt als auch die eigene Gnadenbedürftigkeit zur Sprache kommen kann. Kirchliches Handeln wird also danach beurteilt, ob es solche Orte schafft oder nicht.

Mit seinem lesefreundlichen Werk gelingt B. eine treffende Analyse der kath. Kirche (Deutschlands und Österreichs) unserer Zeit.

[5] Vgl. Ludwig, B., „Politik als ‚ausübende Rechtslehre' – Zum Politikverständnis Immanuel Kants", in: *Klassische Politik* – Politikverständnisse von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, hg. v. H. J. Lietzmann / P. Nitschke, Opladen 2000, S. 175–220.

Hierbei verfällt der Autor jedoch nicht der Gefahr eines ironisch-polemischen, pauschalen und negativen Verurteilens von „Kirche", sondern zeigt auf, wo die Chancen der aktuellen Herausforderungen liegen, und wird somit zum Hoffnungsträger all jener, die ihre Kraft für eine Umkehr des „Ex-" in einen „Inkulturationsprozess" und in ein gnadenhaftes In- und Miteinander sowie ein gegenseitiges Aufeinander-Verwiesen-Sein von Kirche und Gesellschaft einsetzen. B. legt mit seinem Werk einer breiten Leserschaft eine kompakte Darstellung und Reflexion sowie Lösungsansätze vor und macht Appetit auf die umfangreichere Studie *Orte und Prozesse. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen katholischen Kirche* (voraussichtlich 2013). Es sei damit uneingeschränkt allen Leser/inne/n empfohlen, die besser verstehen wollen, wie es zu der aktuellen Situation der kath. Kirche kam und wo Potentiale für eine lebendigere Zukunft liegen.

Münster Julia Enxing

Towards a theory of spirituality, hg. v. Elisabeth Hense / Frans Maas. – Leuven: Peeters 2011. (VIII) 168 S. (Studies in Spirituality Supplements, 22), pb. € 44,00 ISBN: 978–90–429–2478–9

Der vorliegende 168-seitige Sammelband mit seinen 12 Koautoren ist das fachwissenschaftlich-literarische Produkt einer Tagung zum allgemeinen Thema „Spiritualität", die an der Radboud Univ. von Nijmegen 2009 stattfand. Die Beiträge sind durchwegs in englischer Sprache gehalten, so wie deren Autoren aus Nijmegen selbst bzw. aus dem angloamerikanischen Sprach- und Forschungsraum stammen.

Die Herausgabe dieser Studie wurde offenbar sehr gut betreut: Sie erfüllt die formalwissenschaftlichen Standards, ist sauber, übersichtlich und lesefreundlich abgefasst. Obwohl in geläufiger englischer Sprache mit Fachtermini gehalten, empfiehlt sich dieser Kongressband nicht nur Theologen und Religionswissenschaftlern, sondern insbes. Studierenden, die sich einen qualifizierenden Einblick und ersten Überblick hinsichtlich der geradezu explodierenden Forschungs- und Themenvielfalt von „Spiritualität" verschaffen wollen. Sowohl in inhaltlicher, spiritualitätsgeschichtlicher als auch in methodischer Hinsicht ist der Sammelband aktualisierend und einführend. Insbes. gilt dies für die Abklärung des Begriffes der „Spiritualität" und der inzwischen etablierten empirisch-methodischen Zugänge aus Theologie, Religionswissenschaft und Humanwissenschaften. Wer sich als Leser in den einen oder anderen Ansatz vertiefen möchte, wird dazu im Kongressband selbst hinreichend auf die Spur von Literatur und Autoren gesetzt werden.

Zur kritischen Gesamtkonzeption des Sammelbandes gehört, dass er – auf der Grundlage einer pluralen Religionstheorie – keine Methodenprävalenz betreibt. Der Leser wird hingegen Artikel für Artikel in ontologische und methodische Grundfragen von „Spiritualität" eingeführt: Inwieweit, falls überhaupt, lässt sich ein Verständnis für „Spiritualität" auch ohne Gott und ohne das Transzendent-Absolute entwickeln? Inwieweit lässt sich die Erlebnissphäre des „Spirituellen" empirisch-pragmatisch untersuchen und darstellen? Solche und andere für das Fach Spiritualität elementaren Grundfragen subsistieren implizit allen Fachbeiträgen.

In dem exzellenten Beitrag von *Frans Maas* (73–95) wird die Frage nach der „Gott-orientierten Dimension" von Spiritualität klar explizit. Für alle Beiträge des Fachbandes gilt übrigens, dass deren Frage und Antwortpositionen („Konklusionen") für den Leser gut erkennbar herausgearbeitet und pointiert werden.

Bereits der Titel des Kongressbandes „Towards a theory of Spirituality" signalisiert dem Leser, dass er nicht mit fertigen Ergebnissen konfrontiert, sondern in einen Such-Prozess hineingenommen wird. Wer bereits einige Vorerfahrung mit der angloamerikanischen Religionspsychologie bzw. „religious sciences" mitbringt, wird klassische und aktuelle Themen im Sammelband wiederfinden. Fehlen wird ihm sowohl im „Mainstream" der amerikanischen Spiritualitätsforschung als auch im Kongressband aus Nijmegen ein psychoanalytischer bzw. tiefenpsychologischer Ansatz. Insofern also spiegelt der Kongressband die Gegebenheiten wider, geht aber auch nicht innovativ darüber hinaus. Dieser kritische Hinweis zu der wertvollen Studie zeigt die Wichtigkeit für eine „Theorie der Spiritualität" in der theologischen Kongresslandschaft, die großen Themen des Unbewussten, des Psychoanalytischen und Therapeutischen stets mitzubedenken.

Eichstätt Erwin Möde

Roebben, Bert: **Religionspädagogik der Hoffnung**. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne. – Berlin: Lit 2011. 253 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 19), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–11180–7

Der Titel „Religionspädagogik der Hoffnung" und auch die ersten Teile der Einführung lassen vermuten, dass es hier um noch eine allgemein-spekulative Genitiv-Religionspädagogik (Religionspädagogik der ...) geht. In diese Richtung weist auch ein Satz der Einführung: „Die große Herausforderung besteht im Entwurf einer neuen, befreienden Perspektive des Menschseins, in Kooperation mit den Kindern und Jugendlichen und in der Realisierung von Hoffnung für die Zukunft dieser Welt." (10) Doch Bert Roebben, Religionspädagoge an der TU Dortmund, ist bekannt für seine scharfsichtigen Zeitanalysen und empirisch fundierten religionspädagogischen Modelle. Und so formuliert er dann auch ein paar Zeilen weiter: „Aber was vor allem gefragt ist, ist das pädagogische Interesse, die Bereitschaft zwischendurch zu verweilen (vom lat. *inter-esse*) – im ‚Zwischenraum' von Tradition und Jugendkulturen, von Vergangenheit und Zukunft." (ebd.) Hierin steckt das innovative Programm des Buches: Die Beantwortung der korrelationsdidaktischen Frage nach der Möglichkeit der Wechselbeziehung von christlicher Tradition und heutiger Lebenswelt. Nach R. ist die Wechselbeziehung in diesem „Zwischenraum" zu finden – nicht in einer vorschnellen Beantwortung heutiger Fragen von Seiten der Tradition, aber auch nicht im Verweilen im Heute, sondern im Dazwischen. R. findet hierfür die Metapher einer „narthikalen Perspektive religiöser Erziehung" (226) und bezieht sich damit auf den „Narthex; das Vorportal der Kirche, das zwischen dem Profanen und dem Heiligen liegt" (214). Im Dazwischen, dem Zwischen-Raum, dem Narthex, ist die „Religionspädagogik der Hoffnung" von R. angesiedelt. Sie hat hier ihren empirischen Ort, um „korrelative Räume" (191) für Kinder, Jugendliche und besonders auch junge Erwachsene zu eröffnen. Darin steckt das Eigene und Weiterführende von R.s Religionspädagogik. Er setzt dies in elf Kap.n innerhalb dreier größerer Teile um – die einzelnen Kap. sind z. T. bereits als Aufsätze oder Buchkap. in anderem Kontext veröffentlicht.

Teil 1 „Bildung und Religion" enthält drei Kap.: „Moralische Bildung und Kulturwandel" (Kap. 1), „Jugendliche und Lebensorientierung" (Kap. 2) sowie „Religiöse Bildung und Verletzlichkeit" (Kap. 3). Es geht in diesen Kap.n nicht um allgemeine Fragen oder eine Hinführung zum Thema, sondern um spezielle Themen wie Modelle der Moralpädagogik und moralische Kompetenz – das Diss.thema R.s –, jugendliche Lebenswelten und Lebensorientierungen in der Spätmoderne (R. verwendet programmatisch den Begriff der Spätmoderne, nicht etwa Postmoderne oder Post-Säkularitiät) sowie religiöse Bildung als integrative Religionspädagogik im Sinne einer Heilpädagogik. Man merkt den Artikeln an, dass sie aus unterschiedlichen Kontexten stammen, eine übergreifende Theorie wird hier noch nicht sichtbar.

Diese erfolgt dann aber umso intensiver in Teil 2 „Religiöse Bildung in der Schule". Vier der fünf Kap. beginnen jeweils mit „Religiöse Bildung", und zwar „Religiöse Bildung als Pilgerreise" (Kap. 4), „und Kindertheologie" (Kap. 5), „und die Bibel" (Kap. 6), „und Diversität" (Kap. 7). Dazu kommt ein Kap. „Religionslehrerausbildung und katholische Theologie" (Kap. 8). R. entfaltet hier sein Konzept des Narthex (93ff) und lotet dessen Umsetzbarkeit im institutionellen Umfeld der Schule aus. Dabei zeigt er eindrucksvoll auf, wie bisherige korrelative Ansätze, die auf einer Korrelationstheologie basieren, „in einer Sackgasse angekommen" (83) sind, da dafür einfach die Voraussetzungen wie religiöse Sprache, religiöse Erfahrung oder religiöse Weltdeutung fehlen. Dagegen setzt R. sein „narthikales Modell" (95) und zeigt einige Dimensionen der Umsetzbarkeit auf, etwa im Sinne einer neuen hermeneutisch-kommunikativen oder auch mystagogisch-kommunikativen Entfaltung. Ähnliches entwickelt R. für die Kindertheologie und den Umgang mit der Bibel. Immer steht sein Modell, ausgesprochen oder unausgesprochen, im Hintergrund. Besonders die Erfahrung der Diversität kann dazu beitragen, Fragen und Probleme von Kindern und Jugendlichen nicht vorschnell zu subsumieren, sondern ihnen Raum zu geben, um mit Elementen der christlichen Tradition in Kommunikation zu treten, ohne darin aufzugehen. Diese Spannung aufrechtzuerhalten, dafür plädiert R. Im Kap. „Religiöse Bildung und Diversität" entwickelt er weitere Ausfaltungen des Modells des „Dazwischen", z. B. als inter-religiöses oder inter-spirituelles Lernen. Freilich gehören hierzu auch Wissen und die Frage nach der Wahrheit – als „‚Laberfach' oder ‚Happy Reli'" (226) will R. den Religionsunterricht nicht missverstanden wissen. In diesem zweiten Teil ist m. E. lediglich das Kap. 8 „Religionslehrerausbildung und katholische Theologie" etwas zu allgemein. Neuere Entwicklungen der Lehrerbildung wie Kompetenzorientierung, Modularisierung, fallorientiertes Lernen als Verbindung von Theorie und Praxis oder professionelle Habitusbildung, um nur einige Bereiche zu nennen, kommen hier nicht vor. Insgesamt zeigt der zweite Teil aber in den Kap.n 4–7 nachvollziehbar und konzise, wie R.s neues Modell im Religionsunterricht umgesetzt werden kann.

Das narthikale Modell bleibt aber nicht beim Religionsunterricht stehen. Der dritte Teil „Religiöse Bildung außerhalb der Schule" zeigt, wie v. a. junge Erwachsene zwischen 16 und 30 Jahren religiös angesprochen werden können. Dieser Teil enthält die drei Kap. „Religiöse Kommunikation in der spätmodernen Kultur" (Kap. 9), „Jugendliche und Seelsorge" (Kap. 10) sowie „Praktische

Kulturtheologie in der Lebenswelt junger Erwachsener" (Kap. 11). Besonders das letzte Kap. beschreibt anschaulich anhand der Tilburger Sommerakademie zum Thema „Youth, Culture and Theology", wie die „narthikale Grundhaltung" (213) umgesetzt werden kann. Aber auch im 10. Kap. zeigt R., wie das klassische Modell „Sehen-Urteilen-Handeln" im Sinne des Dazwischen erweitert werden kann, indem er zwischen Urteilen und Handeln noch mit White die Dimension des „Remembering and Dreaming" als „Spiritual-Imaginative Modus" (200) setzt. Hier entsteht, nicht nur syntaktisch, ein neues Dazwischen, das das Urteilen nochmals verzögert und hypothetische, abduktive Kontexte anbietet. Dies wendet R. dann auf eine Entdeckung Gottes „in here" (200), im Alltag an. Folgender Satz fasst seinen Ansatz prägnant zusammen: „Diese narthikale Begegnung ist pädagogisch [...], aber auch theologisch: Ich lerne mich selbst besser kennen, in meiner Beziehung zu religiöser Kultur und religiösen Bewegungen, aber auch in meiner Beziehung zu Gott, zu dem tragenden Ursprung meiner Existenz, der immer größer ist als ich selbst." (227)

Fazit: R.s „narthikales" Modell enthält eine hohe Innovationskraft für die Religionspädagogik und besonders für das Korrelationsdenken, was in unterschiedlichen schulischen und außerschulischen Kontexten entfaltet wird. Dies ist das Hoffnungspotential des Buchtitels: Hoffnung für die Subjekte religiöser Bildung, Hoffnung für professionelle Religionspädagoginnen und Religionspädagogen, aber auch methodologische Hoffnung für die Weiterentwicklung der Religionspädagogik und Korrelationstheorie. Dies bedarf empirischer Erforschung schulischer und außerschulischer Kontexte. R. liefert hierzu die Grundlage.

Würzburg Stefan Heil

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, hg. v. Christine Reents / Christoph Melchior. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 676 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 48), geb. € 141,95 ISBN: 978–3–89971–837–9

Die anzuzeigende Untersuchung bietet einen Überblick über die „Geschichte der Kinder- und Schulbibel" vor dem Hintergrund von ca. 950 Titeln. Eine nach Zahlen und Gattungen kommentierte Tabelle findet sich auf S. 647f. Christine Reents und Christoph Melchior streben eine Sichtung der Kinder- und Schulbibeln im jeweiligen Erziehungskontext sowie eine Darstellung derselben in rezensionsähnlichen Mikroanalysen in Text und ggf. im Bild an. Dabei legen sie ihren Schwerpunkt auf die Analyse von „Klassikern und ‚Querdenkern' für Kinder evangelischer, katholischer und jüdischer Herkunft in Deutschland", wobei die Untersuchung der Klassiker auf die Charakterisierung der vorherrschenden christlichen Bildung abhebt, während die „Querdenker" die Innovationsversuche widerspiegeln sollen (21f). Der Untersuchung liegt ein doppelter Ansatz nach Epochen und Gattungen zugrunde, sodass die zunächst chronologisch angelegten Kap. nach einer jeweils kontextuellen Einleitung sowie einer abschließenden Zwischenbilanz für die anzuzeigende Epoche in jeweils vier Hauptgattungen gegliedert sind: „Biblische Spruchbücher", „Bibelnahe Paraphrasen oder Biblische Historien", „Freie Erzählungen oder biblische Exempel" sowie „Bilderbibeln und illustrierte Bibeln". Die Tabelle auf S. 647f bietet einen ersten Verweis auf weitere und zum Teil neue Gattungen der jeweils behandelten Zeiträume. Der Begriff der Kinder- und Schulbibel ist somit in der Untersuchung weit gefasst. Der doppelte Ansatz nach Epochen und Gattungen bedingt auch zeitliche Sprünge, die sich jedoch nicht vermeiden ließen, wie die Autorin und der Autor selbst anmerken (24).

Nach einführenden Worten zum Projekt und zum Forschungsstand widmet sich das erste Kap. dem volkssprachlichen Bibelgebrauch im Spätmittelalter; einleitend wird darauf verwiesen, dass schon vor dem 16. Jh. eine biblische Gebrauchsliteratur für Kinder und Laien entstanden sei. Das zweite Kap. setzt sich mit der Vielfalt der Bibelangebote für Kinder und Laien in Humanismus, Reformation und katholischer Reform bis 1580 auseinander, während das dritte Kap. die Bibeltreue als Leitmotiv im konfessionellen Zeitalter herausstellt und den zeitlichen Rahmen bis zum frühen 18. Jh. absteckt. Spätorthodoxie, Pietismus und Aufklärung im 18. Jh. sind Leitbegriffe des folgenden vierten Kap.s „Vom heiligen Buch zur biblischen Erzählung für Kinder". Das fünfte Kap. „Rückkehr zum heiligen Buch im 19. Jh. Restauration – Rationalismus und Erweckung – Neuluthertum und Neuscholastik" befasst sich mit den Veränderungen nach 1800. Das sechste Kap. firmiert unter dem Titel „Der Trend zu illustrierten Bibelparaphrasen für Kinder bis zum Ende des klassischen Bibelunterrichts", während im siebten Kap. die Bibel als Kinder- und Jugendbuch im zeitgenössischen Pluralismus im Mittelpunkt der Ausführungen steht, wobei auch ein „Bibel-Crashkurs in Manga-Form" von 2007 berücksichtigt wird. Das folgende achte Kap. verlässt den bisher zeitlich gesteckten Rahmen und ist den jüdischen Kinder- und Schulbibeln in deutscher Sprache von der Haskala bis in das erste Jahrzehnt des 21. Jh.s gewidmet. Im neunten Kap. werden nach einem Rückblick Erwartungen an neue Kinder- und Schulbibeln skizziert. Der Untersuchung, die auch ein Namenregister enthält, ist ferner eine umfangreiche Bibliographie auf CD-ROM beigefügt, in der nicht nur die Primär- und Sekundärliteratur bis 2010, sondern ebenfalls digitale Sammlungen und Internetangebote angeführt werden.

Die einzelnen Kap. überzeugen nicht nur in der Darstellung der jeweiligen Bibelangebote, sondern darüber hinaus auch in der Skizzierung der erziehungsgeschichtlichen Kontexte; hilfreich ist zudem die Zwischenbilanz am Ende eines jeden Kap.s. Die überaus detaillierte Gliederung des Inhaltsverzeichnisses ermöglicht bei Bedarf auch einen interessegeleiteten Zugriff. Exemplarisch sei hier auf die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kinderbibel verwiesen (56ff). Dieser erschien erstmals seit den 1560er Jahren auf Titelblättern von lutherischen Katechismen als der „Kinder Bibel". Weil Luther seinen Kleinen Katechismus als der „ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug" bezeichnete, sei ein synonymer Gebrauch der Begriffe Bibelauszug, Kinderbibel, Laienbibel und Katechismus bis ins 18. Jh. üblich gewesen. Erhellend sind ebenfalls die Ausführungen zum Begründer der katholischen Volksschullehrerausbildung im Hochstift Münster, Bernhard Heinrich Overberg (1754–1826), dem eine lebendige Gestaltung seines Religionsunterrichtes gelungen sei (183ff). In dem Wissen um die Schwierigkeit der Kinder, auswendig gelernte Katechismusfragen zu beantworten, und um ihr Interesse an biblischen Geschichten habe Overberg mehr Biblisches als üblich in den Unterricht einbezogen. Als „Priesterpädagoge" hat Overberg am Ende des 18. Jh.s noch vor der Säkularisierung eine für Lehrer, ältere Schüler und Hausväter vorgesehene Haus- und Jugendbibel aus der Erziehungspraxis und vor dem Hintergrund einschlägiger Erfahrung in der Lehrerbildung vorgelegt; konzeptionell angelegt „als eine gründliche Anweisung in der Religions- und Sittenlehre". Von Interesse sind ferner die Anmerkungen zur Desexualisierung und Dejudaisierung vor dem Hintergrund der „Schulbibelfrage" im 19. Jh. So wird hervorgehoben, dass die Kritik an der Vollbibel v.a. dem AT gegolten habe und die Eliminierung umstrittener Passagen eine Dejudaisierung und Desexualisierung der Bibel sowie eine Betonung häuslicher Tugenden zur Folge gehabt hätte (251). Die angeführten Beispiele, die sich entsprechend fortsetzen ließen, mögen Leserinnen und Leser dazu einladen, die anregende Untersuchung zu konsultieren und selbst die eine oder andere Kinder- und Schulbibel in die Hand zu nehmen.

Die überaus lesenswerte Publikation zur Geschichte der Kinder- und Schulbibel ist nicht nur für die Religionspädagogik und religionspädagogische Forschung ein Gewinn, sondern auch für die Erziehungswissenschaft. So dürfte der hier ebenfalls thematisierte Zusammenhang von allgemeinbildenden und religiösen Bildungsabsichten für die allgemeine Pädagogik und historische Bildungsforschung von besonderem Interesse sein. Die umfassende Untersuchung und differenzierte Gesamtdarstellung überzeugt nach Anlage und Durchführung und dürfte sich als Standardwerk etablieren.

Frankfurt a. M. Matthias Blum

Naas, Marcel: **Didaktische Konstruktion des Kindes in Schweizer Kinderbibeln**. Zürich, Bern, Luzern (1800–1850). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 403 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 51), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–89971–975–8

Die anzuzeigende Monographie ist im Rahmen des von Thomas Schlag an der Theol. Fak. der Univ. Zürich initiierten Forschungsprojektes „Bild des Kindes in Kinderbibeln" entstanden. Sie wurde an der Univ. Luxemburg als Diss. eingereicht (Doktorväter: Daniel Tröhler, Luxemburg und Thomas Schlag, Zürich).

Marcel Naas verfolgt das Ziel, „Kinderbibeln als Lehrmittel einer bestimmten Zeit zu untersuchen, indem aufgrund ihrer didaktischen Konstruktion Rückschlüsse auf das implizite Bild des Kindes gemacht werden." (14) Seine Fragestellung lautet: „Welche didaktische Konstruktion des Kindes findet sich in Kinderbibeln, die in der Schweiz publiziert und in Züricher, Berner und Luzerner Schulen zwischen 1800 und 1850 verwendet wurden?" (80) Genauerhin intendiert N. im Sinne eines „Novums in der Kinderbibelforschung", „die bildungshistorische Dimension der Kinderbibeln einzubeziehen und sie als Ausdruck schulpolitischer, regional-kultureller und konfessioneller Interessenslagen zu sehen" (86).

Grundlegend für die gesamte Diss. sind N.'s sorgsame Überlegungen zu den verwandten Fachtermini („Kindgemäßheit", „Kinderbibel" etc.), zu dem berücksichtigten Quellenkorpus sowie besonders zu seiner Methodik. So führt N. im Untersuchungsteil seiner Arbeit eine „kontextuelle Textanalyse" durch, indem er die Geschichten in den Kinderbibeln nicht nur als verschiedene Varianten von Bibelaus-

legungen liest, sondern sie als Ausdruck der Zeit und des historischen Kontextes versteht.

Die Gliederung der Diss. ist so angelegt, dass N. nach einer kurzen forschungsgeschichtlichen Einordnung seines Projektes die Geschichte der deutschsprachigen Kinderbibeln bis ins 19. Jh. nachzeichnet, um die von ihm selbst analysierten Kinderbibeln umso genauer in diese Entwicklungsgeschichte einordnen zu können. Das Herzstück der Monographie bildet die Untersuchung der Kinderbibeln aus den reformierten Kantonen Zürich und Bern sowie aus dem katholischen Kanton Luzern, erschienen zwischen 1800 und 1850. Die didaktische Konstruktion des Kindes sowie deren vielfältiger Wandel wird anhand der im jeweiligen Kanton verwendeten Kinderbibeln herausgearbeitet: als erstes jeweils im Sinne einer umfänglichen innerkantonalen Analyse, als zweites als kürzerer interkantonaler Vergleich. Abschließend bringt N. sein Ergebnis in Dialog mit vorliegenden Forschungsarbeiten zur Didaktik, zu den Schulbüchern und zum Kindbild in Aufklärung und Romantik.

Wird N. seinen hochgesteckten Zielvorgaben gerecht? Nach dem Studium der insgesamt gut lesbaren, sinnvoll gegliederten, sorgsam argumentierenden und immer wieder von Zwischenfazits durchzogenen Monographie ist diese Frage klar zu bejahen. Was er für jeden Kanton anhand der damals je maßgeblichen Kinderbibeln detailliert untersucht (Stoffauswahl, Reihung und Methode, Umgang mit Sünde und Moral, Umgang mit Übernatürlichem und Widersprüchlichem), bringt er schließlich in den interkantonalen Vergleich ein.

Als Fazit ergibt sich erstens, dass N. seinen Untersuchungszeitraum sinnvoll gewählt hat, denn in dieses Intervall fällt die schubartige Verbreitung von Kinderbibeln – auch als Lehrmittel. Freilich billigten die protestantisch ausgerichteten Kantone den Kinderbibeln aufgrund der hier größeren Relevanz der Schriftlichkeit einen höheren Stellenwert zu als der Katholizismus.

Zweitens zeigt N.s Untersuchung, dass die Kinderbibeln in allen drei Kantonen verkürzte biblische Geschichten enthalten, die in der einen oder anderen Weise auf Kinder zugeschnitten wurden.

Drittens verdienen die konfessionsvergleichenden Folgerungen, die N. aus den interkantonalen Parallelen und Unterschieden mit Blick auf die von ihm untersuchten Kinderbibeln ableitet (Sündenpädagogisierung oder Psychologisierung der Strafe; Rückgang der expliziten Moralisierung und zunehmende Wichtigkeit des Inhalts; Wichtigkeit des guten Vorbildes; Verstand oder Gefühl?; Gelebtes Tatchristentum oder individuelle Tugendlehre?; Umgang mit Gewalt; Umgang mit Wundern etc.), deutliche Hervorhebung: Protestantische Kinderbibeln trauten den Kindern im Umgang mit den biblischen Texten mehr eigene Deutungen der impliziten Moral zu, wohingegen katholische Kinderbibeln diesen Interpretationsraum stark begrenzten. Entsprechend werde das Kind in den protestantischen Kinderbibeln v.a. als Individuum in seinem direkten Kontakt zu Gott angesprochen; dagegen wollten katholische Kinderbibeln das Kind mehr an die Institution Kirche als Mittlerinstanz heranführen (315f). Somit spiegeln sich im Bild des Kindes innerhalb der untersuchten Kinderbibeln einige grundlegende konfessionelle Unterschiede wider, v.a. derjenige zwischen der im Protestantismus vertretenen Schriftauslegung durch jeden Gläubigen und der im Katholizismus tragenden Bedeutung der Institution Kirche als Vermittlerinstanz.

Zugunsten des sorgsam konturierten Ergebnisses von N. spricht schließlich viertens, dass der „Vergleich der Ergebnisse mit der bestehenden Forschung zu Kindbildern, Schulbüchern und Didaktik im 18. und 19. Jahrhundert" weitere Übereinstimmungen erbringt (316f).

Kurzum: Die gehaltvolle und international wie interdisziplinär vielfältig rückgebundene Studie von N. ist nicht nur für Historiker und Pädagogen, sondern v.a. für Theologen lesenswert. Nicht zuletzt entschädigt N. die Leser dieser Fachgebiete für die geduldige Lektüre seiner Studie damit, dass er ihnen in seinem „Ausblick" eine Fülle an konkreten – auch dezidiert theologischen – Fragestellungen für weiterführende Untersuchungen zur Thematik anbietet.

Essen Hubertus Lutterbach

Kurzrezensionen

Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung, hg. v. Anna Findl-Ludescher / Sebastian Schneider. – Ostfildern: Grünewald 2011. 258 S. (Kommunikative Theologie, 16), kt € 22,90 ISBN: 978–3–7867–2901–3

Das Vorwort des Hg.s der Reihe, *Matthias Scharer*, deutet den Rahmen der Veröffentlichung an: In der Themenzentrierten Interaktion ist es verpönt, Strukturen zu verabsolutieren. Sie fließen aus dem jeweiligen Thema heraus, geben ihm eine konkrete und fassbare Gestalt und müssen sich dann in lebendigen Kommunikations- und Interaktionsprozessen bewähren. Das Buch ist ganz unter diesem Vorverständnis angelegt.

Es werden zunächst persönliche Erfahrungen mit aktuellen Strukturveränderungen beschrieben, dann die diözesanen Prozesse in Österreich geschildert und theologische Reflexionen angeschlossen. Herausgekommen ist dabei ein lesenswerter Band.

Bernhard Spielberg benennt in der pastoraltheologischen Reflexion seine Einschätzung: Der Vorteil der österreichischen Bistümer liegt darin, dass sie von den Erfolgen und Fehlern der deutschen Nachbarn lernen und einen eigenen Weg gehen können. Wichtig scheint ihm dabei zu sein, Leitung wahrzunehmen, die Spiritualität nicht mit Strukturen zu verwechseln („Mancherorts wird die Errichtung von Pfarrgemeinschaften wie ein Hochfest gefeiert") und die Seelsorger und Seelsorgerinnen für ihre neue Aufgabe vorzubereiten: „Seelsorgern geht es wie einem begnadeten Solisten, der zum Dirigenten wird. Seine Liebe zur Musik wird er nicht aufgeben. Er wird sie aber anders leben: indem er die Symphonie derjenigen zum Klingen bringt, die auf ihre je eigene Weise einen Beitrag dazu leisten können. Das sind in der Pastoral in Zukunft nicht nur hauptberufliche Kolleginnen und Kollegen, sondern auch ehrenamtliche. Für sie gilt es, Seelsorger zu werden." E. G.

Grosse, Sven: **Theologie des Kanons**. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift. – Münster: Lit 2012. 134 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 4), kt € 18,90 ISBN: 978–3–643–80078–7

Der Titel und die umfangreichen Untertitel signalisieren bereits, dass es sich „um eine historische Studie mit dogmatischer Absicht" (8) handelt. Behandelt werden aus protestantischer Sicht drei zentrale Fragen zum Schriftprinzip: 1. die Eigenart der Bibel als Kanon, 2. die angemessene Hermeneutik der Schrift und 3. die Historizität der biblischen Aussagen.

Leitend ist der Grundsatz, dass die heutige Berufung auf den Kanon „in Übereinstimmung stehen [muss] mit der Auffassung, welche die Christenheit hatte, als sie die biblischen Schriften als Kanon anerkannte" (8). So werden v.a. unter Bezugnahme auf Irenaeus von Lyon (2. Jh.) neuzeitliche Anfragen an den Offenbarungsanspruch der Bibel und die Historizität des Erzählten zurückgewiesen bzw. in ihrer Brisanz heruntergestuft. Klärungen zur Schrifttheologie im ökumenischen Dialog, ein aktuelles umfassendes Traditionsverständnis, die moderne kanonische Exegese mit ihrer nicht primär juridischen Sicht des Kanons und Präzisierungen im Begriff des Historischen sowie bzgl. des literarischen Charakters biblischer Texte könnten die oft sehr schnell hergeleiteten Positionen erheblich differenzieren und den Eindruck der Immunisierung gegenüber moderner Bibelkritik, die nicht in erster Linie destruktiv ist, sondern um den Vernunftanspruch des Glaubens ringt, vermeiden helfen. G. St.

Hume, Douglas A.: **The Early Christian Community**: A Narrative Analysis of Acts 2:41–47 and 4:32–35. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XI) 176 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 298), kt € 47,99 ISBN: 978–3–150729–0

Die summarienhaften Beschreibungen der Jerusalemer Urgemeinde in der Apostelgeschichte üben eine große Faszination aus und werden v.a. wegen der erwähnten urchristlichen Gütergemeinschaft kontrovers diskutiert. Diese Studie (Doktoraldiss., Princeton Theological Seminary, 2009) untersucht, wie Lukas an die Freundschaftsterminologie der hellenistisch-römischen Welt anknüpft, um die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde zu schildern. Ferner soll deutlich werden, wie diese Summarien die moralischen Vorstellungen und Werte der Leser beeinflussen wollen (H. spricht von einer „ethical interpretation"). Nach einem Forschungsüberblick beschreibt H. das Potential von Erzähltexten, Ethik zu vermitteln (in Anlehnung an A. Z. Newton, Narrative Ethics). Dabei geht es um eine Methode literarischer Analyse, die die performative Funktion einer Erzählung im Hinblick auf das Verhalten der Leser berücksichtigt. Dem folgen Untersuchungen zur Freundschaftssprache in klassischer und hellenistischer Literatur (Aristoteles, Plutarch, Diogenes Laertius, Iamblich). Weitere Kap. gelten der Freundschaftssprache in Apg 2,41–47 (die Christen erscheinen als Freunde Gottes in der Gemeinde Gottes) und zu Apg 4,32–35 im narrativen Kontext (leider beschränkt auf 2,41–47 und 5,1–16; hier wäre auch der weitere Verlauf der Apg zu bedenken gewesen; ferner auch die ausgeprägte Besitzethik des LkEv, die einfordert, was in der

Apg geschildert wird und vorausgesetzt ist). Lk skizziert das Ideal einer Gemeinschaft, die von freimütiger Verkündigung, Gastfreundschaft und Gütergemeinschaft geprägt ist. Diese Gemeinschaft ist in besonderer Weise von Gott bestimmt. Fazit: eine anregende Studie mit neuen Erkenntnissen und einer Methodologie, die sich auch auf andere biblische Erzähltexte anwenden lässt und so zur Entdeckung bzw. reflektierten Heranziehung der erzählenden Bücher bei der biblischen Ethik beitragen könnte. Chr. St.

Stubbe, Hannes: **Albertus Magnus**. Der erste Kölner und mitteleuropäische Psychologe. – Aachen: Shaker 2012. 123 S., kt € 26,80 ISBN: 978–3–8440–0848–7

Albertus Magnus als dem Begründer der *scientia de homine* und der *scientia de anima* im abendländischen Kulturraum, zweier Humanwissenschaften, die seit der Neuzeit ‚Anthropologie' und ‚Psychologie' heißen, wurden in der Vergangenheit mehrere Studien gewidmet. Fand die Anthropologie des *Doctor universalis* erst in der jüngeren Forschung gebührende Aufmerksamkeit, wurde sein Beitrag zur Psychologie schon früher erkannt und gewürdigt. Verdienstvolle Arbeiten leisteten diesbzgl. K. Werner mit einer Abhandlung zur Entwicklung der mittelalterlichen Psychologie (1876) und A. Schneider mit der zweibändigen Monographie „Die Psychologie Alberts des Grossen" (1903, 1906). H. Stubbe legt jetzt eine aus der Sicht des Kulturanthropologen und Psychologiehistorikers verfasste Studie zum psychologischen Denken des Albertus Magnus vor. Er präsentiert dessen Lehransichten im Ausgriff auf das Gesamt von Kulturen, Epochen und Traditionen der Anthropologie und Psychologie. Die in vielerlei Hinsicht originelle Studie ist klar strukturiert und wird ausgehend von der Frage „War Albertus Magnus der erste Kölner und mitteleuropäische ‚Psychologe'?" umsichtig und ergebnisorientiert durchgeführt. Die Eingangsfrage beantwortet der Vf. zum Schluss mit einer conclusio aus den vorausgegangenen Erläuterungen der Sozialisation des Albertus, den Hauptthemen seiner naturwissenschaftlichen Seelenlehre, aus der Zusammenschau ihrer Beurteilung vom Standpunkt maßgeblicher Gestalter und Vertreter des Faches sowie der neueren historischen Forschung. Sein Fazit: „Der erste Kölner Psychologe ist Albertus Magnus [...] mit Sicherheit gewesen, der erste ‚deutschsprachige' bzw. mitteleuropäische sehr wahrscheinlich [...]" (105). H. A.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Antonianum. LXXXVII, Fasc. 4. 2012 ISSN: 0003–6064: 649–659: Dotolo, C.: Con quale Cristianesimo? In ascolto dei segni del tempo post-moderno; 661–669: Todisco ofm conv., O.: Dal diritto-a-essere al dono-dell'essere. Rilettura francescana della modernità e della post-modernità; 671–687: Salamon ofm, W.: Il primato della carità nel pensiero del beato Duns Scoto; 689–714: Perriello, R. L.: San Bernardo di Chiaravalle come simbolo dell' autoconoscenza nella lettura platonica della „Divina Commedia" ...; 715–741: Újházy, L.: Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici.

Antonianum. LXXXVIII, Fasc. 1. 2013 ISSN: 0003–6064: 25–39: Visala, A.: Contexts and Currents of Contemporary Protestant Theology: a Scandinavian Perspective; 41–71: Evangelisti, P.: Bernardino da Siena e l'Osservanza: la proposta di una religione civile; 73–89: Bartoli, M.: Poveri e povertà, da Francesco d'Assisi a Bernardino da Siena; 91–110: Riccardi, Ofm, N.: Bernardino e il pensiero economico dell'Osservanza: bene comune e interesse privato; 111–130: Albrile, E.: La pieve del sagitarrio. Gnostici e astromanti a Roccaforte Mondovì.

Cristianesimo nella storia. Vol. 33, No 3, 2012 ISSN: 0393–3598: 743–758: Bledsoe, A. M. D.: The Identity of the "Mad King" of Daniel 4; 759–773: Mitrofanoff, A.: Anselme de Lucques et la Collection Quesnelliana; 775–794: Bellitto, Ch. M.: A Plea for Peace: Nicolas de Clamanges and Late Medieval Disorder; 795–844: Dell'Oro, G.: La grande riforma di Cristina di Borbone (1631–1663); 845–874: Guasco, A.: La Santa Sede, la crisi Matteotti e l'alleanza popolari-socialisti; 875–890: Foulloux, E.: Réformer la Curie romaine?; 891–925: Velati, M.: Giovanni XXIII e l'unità d'Italia.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 88, Fasc. 2–3, 2012 ISSN: 0013–9513: Elenchus Bibliographicus.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 88, Fasc. 4, 2012 ISSN: 0013–9513: 281–297: Foulloux, E.: L'affaire Brassac vue de Rome; 299–328: Roy, Ph.: Le Coetus Internationalis Patrum et les juifs au concile Vatican II: Du chapitre IV du schéma De Œcumenismo à la déclaration Nostra Aetate; 329–368: Partoens, G.: In decreto continetur doctrina plane Molinistica: The Anti-Jansenist Decree of the Capuchin Minister General Bernardino of Arezzo (1691); 369–393: Stanciu, D.: An Aristotelian, an Example of Virtue and/or a Mystic? Learned Conventions Disguising Polemic Goals in the Biography of Leonardus Lessius; 395–417: Kuo-Yu Tsui, T.: "Baptized into His Death" (Rom 6,3) and "Clothed with Christ" (Gal 3,27): The Soteriological Meaning of Baptism in Light of Pauline Apocalyptic; 419–442: Van Belle, G.: The Use of the Pronomen Abundans in the Fourth Gospel; 443–474: Orsini, P. / Clarysse, W.: Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 59. Jahrgang, Heft 2, 2012 ISSN: 0016–0725: 333–359: Zavattero, I.: I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum; 360–375: Suarez-Nani, T.: Raimondo Lullo, i demoni e gli averroisti; 376–388: Imbach, R.: Gratiosum lumen rationis. Appunto a proposito di un sintagma datesco; 389–406: Porro, P.: „Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata". L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco; 407–425: Rosier-Catach, I.: „Non mi pare di Dante ...". Sur diverses lectures du De vulgari eloquentia dans les débats sur la questione della lingua; 426–446: Ricklin, Th.: Giovanni Boccaccio e la lingua della Commedia. Le grandi line di un problema imbarazzante; 447–463: Grellard, Ch.: Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laics, entre esbatement et contemplation; 464–479: König-Pralong, C.: Métaphysique, théologie et politique culturelle chez Christine de Pizan; 480–495: Bianchi, L.: Volgarizzare Aristotele: per chi?; 496–515: Perler, D.: Ein Nominalismus in der Volkssprache? Überlegungen zu Montaigne.

Recherches de Science Religieuse. Tome 100, No. 4, 2012 ISSN: 2104–3884: 485–504: Gagey, H.-J.: La dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui; 505–519: Delarbre, Ch.: Pourquoi l'Église dans la Ville?; 521–538: Borras, A.: À „l'âge du renoncement", comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église?; 541–558: Chiron, J.-F.: Pourquoi l'Église?; 559–576: Faméree, J.: Reprise conclusive: Pourquoi l'Église? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 96, No. 3, 2012 ISSN: 0035–2209: 401–450: Porro, P.: Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino; 451–492: Durand, E.: La Providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers; 493–511: Clavier, P.: Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges: le chassé-croisé de la création; 513–540: Karsenti, B.: La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 96, No. 4, 2012 ISSN: 0035–2209: 585–662: Oliva, A.: La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin; 662–701: König-Pralong, C.: Découverte et colonisation française de la philosophie médiévale (1730–1850); 703–749: Rousse-Lacordaire, J.: La cabale au service du christianisme àu XIX^{e} siècle: le chevalier Drach et le père Peronne.

Revue théologique de Louvain. 43^{e} Année, Fasc. 4, 2012 ISSN: 0080–2654: 473–493: Marguerat, D.: Paul le mystique; 494–516: Ledure, Y.: Épistemologie anthropologique et pratique théologique. À propos d'une rupture; 517–539: Jacquemin, D.: Éthique et spiritualité dans la relation de soins. Actualité de William James; 540–565: Auwers, J.-M.: La Bible et les Pères (2). Chronique d'exégèse patristique.

Revue théologique de Louvain. 2012 ISSN: 0080–2654: Tables décennales 2000–2009 (Tomes 31–40).

Revue théologique de Louvain. 44^{e} Année, Fasc. 1, 2013 ISSN: 0080–2654: 1–32 Feltz, B.: Modernité critique et discours ecclésial; 33–54: Fossion, A.: La désirabilité de la foi chrétienne comme condition de l'évangélisation et de l'initiation à l'expérience chrétienne; 55–81: Russo, A.: L'idée de solidarité dans Catholicisme (1938); 82–95: Remaud, M.: Paul et Jonas. Conversion des païens et salut d'Israel.

Theological Studies. Vol. 73, No. 4, 2012 ISSN: 0040–5639: 749–767: Faggioli, M.: Vatican II: The History and the Narratives; 768–794: O'Collins SJ, G.: Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?; 795–823: Valiente, O. E.: The Reception of Vatican II in Latin America; 824–840: Soukup SJ, P. A.: In Commemoration: Walter Ong and the State of Theology; 841–869: Merrigan, T.: Conscience and Selfhood: Thomas More, John Henry Newman, and the Crisis of the Postmodern Subject; 870–889: Egan SJ, H. D.: In Purgatory We Shall All Be Mystics; 890–908: Garcia, K. N.: "Reversing the Secularist Drift": John Courtney Murray and the Telos of Catholic Higher Education; 909–923: Uelmen, A. J.: A Response to Kenneth Garcia: "Where They Are, Just as They Are"; 924–934: Kalscheur SJ, G. A.: A Response to Kenneth Garcia: Healthy Secularity and the Task of a Catholic University.

Theological Studies. Vol. 74, No. 1, 2013 ISSN: 0040–5639: 3–19: Hunt, A.: The Trinitarian Depths of Vatican II; 20–47: Gaillardetz, R. R.: The Groupe des Dombes Document "One Teacher" (2005): Towards a Postconciliar Catholic Reception; 48–72: Kessler, E.: "I Am Joseph, Your Brother": A Jewish Perspective on Christian-Jewish Relations since Nostra Aetate No. 4; 73–104: Boys, M. C.: What Nostra Aetate Inaugurated: A Conversion to the "Providential Mystery of Otherness".

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 1, 2013 ISSN: 0342–1457: 2–14: Baumeister, T.: Das ägyptische Mönchtum und der lateinische Westen im Altertum; 15–29: Hainthaler, T.: Arabisches Christentum vor dem Islam; 30–43: Dorfmann-Lazarev, I.: Rückkehr zur Geburtsgrotte. Eine Untersuchung des armenischen Berichts über die Kindheit des Herrn; 44–56: Routhier, G.: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil II); 57–74: Lecuit, J.-B.: Die Theologie der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse (Teil II).

Zeitschrift für Katholische Theologie. 134. Band, Heft 4, 2012 ISSN: 0044–2895: 431–448: Lang, M.: „Meine Vergehen mögen gelöst, meine Sünden vergessen sein": Konzepte von Reinheit und Unreinheit in der keilschriftlichen Überlieferung des Alten Orients. Teil II; 449–470: Paganini, S. / Repschinski SJ, B.: Kontinuität und Diskontinuität in der Reinheitsthematik vom Judentum des Zweiten Tempels zum Neuen Testament; 471–480: Lumma, L. O.: ... ut cunctis mundo purget erroribus. Das Begriffspaar „Reinheit – Irrtum" in den Orationes sollemnes der Karfreitagsliturgie.

Zeitschrift für Katholische Theologie. 135. Band, Heft 1, 2013 ISSN: 0044–2895: 1–25: Frère Émile: Für eine zukunftstreue Kirche; 26–50: Schärtl, T.: Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie; 51–72: Bründl, J.: Weltspiele/Spielwelten. Hürlimann, Calderón und die pastorale Wende der Theologie – auch eine Würdigung zum Konzilsjubiläum; 73–90: Fornet-Ponse, T.: Für Christus oder wie Jesus sterben? Zu Jon Sobrinos Verständnis des Martyriums; 91–104: Moosbrugger, M.: Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation.

Zeitschrift für Katholische Theologie. 135. Band, Heft 2–3, 2013 ISSN: 0044–2895: 125–126: Wisser SJ, G.: 450 Jahre Österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu; 127–169: Oberholzer SJ, P.: Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu 1814 – das Ergebnis eines geschickten und geglückten Ränkespiels; 170–187: Runggaldier SJ, E.: 100 Jahre Institutum Oenipontanum: Inhaltliche Entwicklungen; 188–193: Bishop O'Kelly SJ, G.: Österreichische Jesuiten in Australien; 194–211: Zollner SJ, P. H.: In Gott verwurzelt – eingetaucht in das Herz der Welt. Sendung und Auftrag der Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts; 212–229: Niederbacher SJ, B.: Emotion und Entscheidung – Erkenntnistheoretische Bemerkungen zur kognitiven Funktion affektiver Zustände in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola; 230–251: Repschinski SJ, B.: Lebensreflexion als Ort der Gotteserfahrung. Ignatius von Loyola und Paulus von Tarsus im Vergleich; 252–334: Bertrand SJ, D.: Die geistliche Unterscheidung im Politischen nach Ignatius von Loyola.

Altes Testament

56. Bericht der Stiftung / 45. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 39 S., brosch. ohne Preisangabe, Bestellnr. 940307.

Dietrich, Walter: Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 292 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 201), pb. € 54,80 ISBN: 978–3–17–022548–0.

Faessler, Marc: Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. – Genf: Labor et Fides 2013. 271 S. (Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste. Essais Bibliques, 47), pb. € 24,00 ISBN: 978–2–8309–1454–2.

Groß, Walter / Gass, Erasmus: Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 366 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament, 54), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06541–3.

Jüngling, Hans-Winfried: „... denn das ist der ganze Mensch": Die Textrollen der jüdischen Feste. Kohelet, Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder, hg. v. Christoph Körner. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 126 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 227), pb. € 22,80 ISBN: 978–3–460–03274–3.

Redditt, Paul L.: Zechariah 9–14. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 167 S. (International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–17–021651–8.

Schmidt, Josef: Jakob – Echnaton – Mose. Propheten und Interpreten des einzigen Gottes. – Hildesheim: Olms 2013. 520 S. (Theologische Texte und Studien, 18), kt € 78,00 ISBN: 978–3–487–14881–6.

Willi, Thomas: Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit, hg. v. Michael Pietsch. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 305 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament, 55), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–06551–2.

Neues Testament

Hammele, Matthias: Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 420 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 71), pb. € 49,90 ISBN 978–3–460–00711–6.

Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie, hg. v. Markus Tiwald. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 240 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 200), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–17–022504–6.

Rindo, Jaroslav: He of Whom It Is Written. John the Baptist and Elijah in Luke. – Frankfurt: Peter Lang 2010. 291 S. (Österreichische Biblische Studien, 38), geb. € 52,80 ISBN: 978–3–631–60550–9.

Serrano, Andrés García: The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22–39 in Luke-Acts. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2012. 447 S., pb. € 37,00 ISBN: 978–88–7653–197–2.

Kirchengeschichte

Das Altonaer Bekenntnis vom 11. Januar 1933, hg. v. Claus Jürgensen. – Husum: Matthiesen 2013. 176 S. (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 56), pb. € 16,00 ISBN: 978–3–7868–5501–9.

Das Herzogtum Westfalen. Das ehemalige kurkölnische Herzogtum Westfalen im Bereich der heutigen Kreise Hochsauerland, Olpe, Soest und Märkischer Kreis (19. und 20. Jahrhundert), Bd. 2 (2 Teilbd.e), hg. v. Harm Klueting. – Münster: Aschendorff 2012. 1172 S., Ln. € 35,00 ISBN: 978–3–402–12862–6.

Die Zwölf Artikel von 1525 und das „Göttliche Recht" der Bauern – rechtshistorische und theologische Dimensionen, hg. v. Görge K. Hasselhoff / David von Mayenburg. – Würzburg: Ergon 2012. 265 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–89913–914–3.

Doért, Friedel: Carl Sonnenschein. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist in einer kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation. – Münster: Aschendorff 2012. 788 S., geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–12948–7.

Gott will Taten sehen. Christlicher Widerstand gegen Hitler. Ein Lesebuch, hg. v. Margot Käßmann / Anke Silomon. – München: C. H. Beck 2013. 479 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–64453–5.

Karl Golser. Moraltheologe und Bischof. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2013. 424 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch, 3/2012), geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7022–3268–9.

Maximilian Kaller – Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, hg. v. Thomas Flammer / Hans-Jürgen Karp. – Münster: Aschendorff 2012. 215 S. (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermsland, 20), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–15711–4.

Meyer, Sofia: Der heilige Vinzenz von Zaragoza. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter. – Bad Tölz: Franz Steiner 2012. 383 S. (Beiträge zur Hagiographie, 10), pb., € 64,00 ISBN: 978–3–515–09068–1.

Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter, hg. v. Dietmar Mieth / Britta Müller-Schauenburg. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 256 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–022023–2.

Osculati, Roberto: Evangelismo cattolico (secoli XIV–XVII). Proposte di lettura. – Bologna 2013. 656 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 49), pb. € 45,00 ISBN: 978–88–15–23491–9.

„Tantum aurora est". Donne e Concilio Vaticano II, hg. v. Marinella Perroni / Alberto Melloni / Serena Noceti. – Münster: Lit 2012. 389 S. (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 12), br. € 34,90 ISBN: 978–3–643–90245–0.

Tietz, Christiane: Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand. – München: C. H. Beck 2013. 144 S., pb. € 8,95 ISBN: 978–3–406–64508–2.

Theologiegeschichte

Augustinus – Schöpfung und Zeit. Beiträge der Würzburger Augustinus-Studientage „Natur und Kreatur" (5. Juni 2009) und „Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins" (18. Juni 2010), hg. v. Cornelius Mayer / Christof Müller / Guntram Förster. – Würzburg: Echter 2012. 278 S. (Res et Signa. Augustinus-Studien, 9), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–429–04180–9.

De la primera a la segunda „Escuela de Salamanca". Fuentes documentales y línea de investigación, hg. v. Miguel Anxo Pena González. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 2012. 365 S. (Fuentes documentales, 7), kt € 24,00 ISBN: 978–84–7299–968–8.

Eyjólfsson, Sirgurjón Árni: Anfechtung und Nachfolge. Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2012. 304 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 64), ISBN: 978–951–9047–72–0.

Honnefelder, Ludger: Albertus Magnus und die kulturelle Wende im 13. Jahrhundert – Perspektiven auf die epochale Bedeutung des großen Philosophen und Theologen. – Münster: Aschendorff 2012. 34 S. (Lectio Albertina, 13), pb. € 9,20 ISBN: 978–3–402–11194–9.

La réception de Duns Scot / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Part 4, hg. v. Mechthild Dreyer / Édouard Mehl / Matthias Vollet. – Münster: Aschendorff 2013. 344 S. (Archa Verbi. Subsidia 6), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–10216–9.

Mandreoli, Fabrizio: La teologia della fede nel "De sacramentis Christiane fidei" di Ugo di San Vittore. – Münster: Aschendorff 2011. 510 S. (Corpus Victorinum, 4), geb. € 64,00 ISBN: 978–3–402–10426–2.

Nikolaus von Kues. Predigten in deutscher Übersetzung. Sermones XXVII–CXXI, Bd. 2, hg. v. Walter Andreas Euler / Viki Ranff / Klaus Reinhardt / Harald Schwaetzer. – Münster: Aschendorff 2013. (XVI) 601 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–402–03482–8.

Weichlein, Raphael: Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor. – Saarbrücken: Akademiker 2013. 105 S., pb. € 49,00 ISBN: 978–3–639–46150–3.

Philosophie

Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought, hg. v. Roland Faber / Brian G. Henning / Clinton Combs. – New York: Editions Rodopi 2010. (XVII) 340 S., pb. € 72,00 ISBN: 978–90–420–3121–0.

300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation, hg. v. Wenchao Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. 476 S. (Studia Leibnitiana – Supplementa, 36), geb. € 72,00 ISBN: 978–3–515–10310–7.

O'Meara, Thomas F.: Vast Universe. Extraterrestrials and Christian Revelation. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2012. 104 S., pb. $ 12,95 ISBN: 978–0–8146–8047–6.

Pfammatter, Damian: Die Bibel in der Philosophie von Martin Buber. Warum ist die Hebräische Bibel ein Buch für die Menschheit? – Fribourg: Academic

Press 2012. (XVIII) 212 S. (Studia Friburgensia, 115), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7278–1725–0.

Philosophenbriefe von und an Peter Wust. C. Baeumker, H. Conrad-Martius, A. Dempf, N. Hartmann, M. Heidegger, E. Herrigel, E. Husserl, H. Graf Keyserliling, O. Külpe, A. Liebert, E. Przywara, H. Rickert, E. Spranger, hg. v. Ekkehard Blattmann. – Berlin: Lit 2013. 524 S. (Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, 4), kt € 49,90 ISBN: 978–3–643–11743–4.

Porter, Andrew P.: Living in Spin. Narrative as a Distributed Ontology of Human Action. – Bloomington: AuthorHouse 2011. (XVII) 322 S., pb. $19.95 ISBN: 978–1–46785–478–8.

Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, hg. v. Johannes Arnold. – Münster: Aschendorff 2012. (X) 326 S. (Frankfurter Theologische Studien, 67), kt € 42,00 ISBN: 978–3–402–16055–8: 1–26: Böhler, D.: Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?; 27–56: Arnold, J.: Ist Gottes Name austauschbar? Spätantike Reflexionen; 57–80: Wieland, R.: Wechsel von einer Buchreligion in die andere? Zu Hintergründen und Tragweite von Konversionen vom Christentum zum Islam und umgekehrt; 81–108: Löffler, A.: Sind Christen fit für das Nirvana? Wie der Dalai Lama die Austauschbarkeit von Buddhismus und Christentum sieht; 109–134: Wiertz, O.: Sprechen alle Religionen von demselben Gott? Anmerkungen zur Austauschbarkeit der Religionen aus philosophischer Perspektive; 135–150: Schmidt, T. M.: Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion; 151–196: Disse, J.: Jesus Christus und die Religionen. Zur Religionstheologie von Jacques Dupuis SJ; 197–228: Wiertz, O.: Warum sorgt Gott nicht für *eine* wahre Religion? Skizze einer inklusivistischen theistischen Erklärung der Vielfalt der Religionen; 229–250: Rethmann, A.-P.: Aneignung fremder Götter? Gedanken zur Inkulturation des Christentums; 251–278: Kießling, K.: Das prinzipiell Fremde als das konkret Zugesagte. Didaktik eines mystagogischen Religionsunterrichts an der Grundschule; 279–304: Schneider; M.: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden" (Mt 6,7). Das Unterscheidende im christlichen Gebet.

Spielen. Philosophisch-theologische Annährungen an einen menschlichen Grundvollzug, hg. v. Rupert M. Scheule. – Würzburg: Echter 2012. 167 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 53), pb. € 14,80 ISBN: 978–3–429–03508–2.

Systematische Theologie

Berger, Klaus: Priesterweihe auch für Frauen? – Münster: Aschendorff 2012. 222 S., geb. € 16,80 ISBN: 978–3–402–12949–4.

Das Andere des Begriffs. Hermann Schrödters Sprachlogik und die Folgen für die Religion. hg. v. Linus Hauser / Eckhard Nordhofen. – Paderborn: Schöningh 2013. 180 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–77627–3.

Documenta ecclesiastica christianae perfectionis spectantia. Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Joseph de Guibert / Stephan Haering / Andreas Wollbold. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. (XXXII) 702 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–451–33110–7.

Endangst und Erlösung. Bd. 2: Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung, hg. v. Peter Koslowski. – München: Wilhelm Fink 2012. 238 S., kt € 49,90 ISBN: 978–3–7705–4973–3.

Grube, Dirk-Martin: Ostern als Paradigmenwechsel. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und deren Konsequenzen für die Christologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012. 200 S., kt € 30,00 ISBN: 978–3–7887–2584–6.

Hegger, Susanne: Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar. – Würzburg: Echter 2012. 568 S. (Bonner Dogmatische Studien, 51), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–429–03512–9.

Hemmerle, Klaus: Zum Thema „Kirche", hg. v. Wolfgang Bader. – München: Neue Stadt 2012. 96 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–87996–929–6.

Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung, hg. v. Eva-Maria Faber. – Fribourg: Academic Press 2012. 347 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 9), pb. € 41,00 ISBN: 978–3–7278–1729–8.

Nüllmann, Heiko: Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog. – Würzburg: Echter 2012. 527 S. (Bonner Dogmatische Studien, 52), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–429–03514–3.

Poesie der Theologie. Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie: Bachl-Lectures 2007–2011, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2012. 179 S. (Salzburger Theologische Studien, 46), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3192–7.

Siller, Hermann P.: Letzte Erfahrungen. Vom Licht der Unbegreiflichkeit. – Würzburg: Echter 2012. 327 S., pb. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03504–4

Weimann, Ralph: Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität. – Paderborn: Schöningh 2012. 351 S., kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–77375–3.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Christliches Fest und kulturelle Identität Europas, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg. – Münster: Aschendorff 2012. (VI) 200 S., pb. € 19,80 ISBN: 978–3–402–12997–5.

Die arabischen Briefe aus der Zeit der Herrnhuter Präsenz in Ägypten 1770–1783, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan / Christian Mauder. – Würzburg: Ergon 2012. 153 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 6), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–89913–898–6.

Frankemölle, Hubert: Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 233 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–374–03024–8.

Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen, hg. v. Mariano Delgado / Adrian Holderegger / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 371 S. (Religionsforum, 9), pb., € 39,90 ISBN: 978–3–17–022342–4.

Herrnhuter in Kairo. Die Tagebücher 1769–1783, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan. – Würzburg: Ergon 2012. (XXIV) 462 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 5), pb. € 59,00 ISBN: 978–3–89913–922–8.

Johannes Calvin ökumenisch gelesen, hg. v. André Birmelé / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2012. 245 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–89710–483–9.

Leibniz und die Ökumene, hg. v. Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. 314 S. (Studia Leibnitiana – Sonderhefte, 41), pb. € 52,00 ISBN: 978–3–515–10309–1.

Pax et bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog, hg. v. Paul Zahner / Michaela Sohn-Kronthaler. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 216 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 23), pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7022–3187–3.

Science and Religion. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. David Marshall. – Washington DC: Georgetown University Press 2012. (XIV) 189 S., pb. € 20,99 ISBN: 978–1–58901–914–0.

Thinking the Divine in Interreligious Encounter, hg. v. Norbert Hintersteiner. – New York: Editions Rodopi 2012. 321 S. (Currents of Encounter, 44), pb. € 64,00 ISBN: 978–90–420–3478–5.

Christliche Sozialethik

Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Werner Veith / Axel Bohmeyer / Alexander Filipovic / Christoph Krauß. – Münster: Aschendorff 2010. 224 S. (Forum Sozialethik, 8), kt € 32,00 ISBN: 978–3–402–10634–1.

Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Institutierung. Mit einem Blick auf das Compassionmotiv. – Münster: Aschendorff 2012. 300 S. (Forum Sozialethik, 10), pb. € 46,00 ISBN: 978–3–402–10636–5.

Bialas, Volker: Gemeinschaftsbindung und Weltbewusstsein. Gebrochene Perspektiven im sozialen Lebensbezug. – St. Ottilien: Eos 2013. 201 S. (Wegweisungen, 5), pb. € 14,80 ISBN: 978–3–8306–7583–9.

Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Georg Steins. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 318 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–022215–1: 11–36: Heimbach-Steins, M.: Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel; 37–62: Steins, G.: Kanonbewusste Bibelauslegung. Exegetische Prologomena zu einer sozialethisch orientierten Lektüre; 63–89: Rödiger, K.: Lesen als ethischer Akt. Die Verantwortung der Lesenden in der Interpretation biblischer Texte; 90–114: Filipović, A.: Interpretationsgemeinschaft. Zusammenhänge von Hermeneutik und Politik in christlich-sozialethischer Perspektive; 115–133: Bogner, D. / Wellmann, B.: Handlungstheorie und Bibel. Dimensionen biblischen Handelns vor dem Hintergrund einer soziologischen Theorie; 134–153: Kunze, A. B.: Aufruf zur Nachfolge, nicht zur Nachahmung; 154–164: Lesch, W.: Gesetz und Moral. Zur kulturellen Präsenz des Dekalogs; 165–187: Zink, S.: Gedenke Israel … Biblische Orientierungen für eine erinnerungssensible Christliche Sozialethik; 187–216: Lienkamp, A.: Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit. Exemplarische Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Kontext theologischer Ethik; 217–225: Riedl, A. M.: Fluchen, Klagen und Hoffen. Die Wiederentdeckung der Psalmen für eine Theologie der Diakonie; 226–245: Meiners, P.: Prophetische Gesellschaftskritik. Michael Walzers Amos-Interpretation und die Christliche Sozialethik; 246–261: Lesch, W.: Paulus zwischen Universalitätsanspruch und Partikularität; 262–289: Barbato, M.: Postsäkulare Weisheit. Potentiale biblischer Weisheitstopoi für die Globalisierung; 290–298: Adamski, G.: Biblisch profiliert und sozialphilosophisch anschlussfähig. Der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" (1986); 299–307: Nauerth, Th.: „Gerechter Friede" und der Streit über die Rolle der Bibel im friedensethischen Diskurs; 308–318: Steins, G.: „Aus dem Geist der Heiligen Schrift". Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral".

Drehsen, Volker: Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie. – Berlin: deGruyter 2009. (XIII) 401 S., Ln. € 98,00 ISBN: 978–3–11–020347–9.

Eckstein, Christiane: Geschlechtergerechte Familienpolitik. Wahlfreiheit als Leitbild für die Arbeitsteilung in der Familie. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 248 S. (Forum Systematik, 37), pb. € 36,80 ISBN: 978–3–17–021037–0.

Hofheinz, Marco: Johannes Calvins theologische Friedensethik. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 258 S. (Theologie und Frieden, 41), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–020967–1.

Huber, Wolfgang: Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hg. v. Helga Kuhlmann / Tobias Reitmeier. – München: C. H. Beck 2012. 238 S., pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–63723–0.

Rhetorik des Bösen / The Rhetoric of Evil, hg. v. Paul Fiddes / Jochen Schmidt. – Würzburg: Ergon 2013. (XX) 276 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 9), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–89913–950–1.

Yoder, John Howard: Die Politik Jesu. – Schwarzenfeld: Neufeld 2012. (XVI) 309 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–937896–09–0.

Praktische Theologie

Bilderwechsel. Kirche – herausgefordert durch ländliche Räume, hg. v. Richard Hartmann. – Würzburg: Echter 2012. 245 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 54), pb. € 16,80 ISBN: 978–3–429–03544–0.

Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller. – Ostfildern: Grünewald 2012. 235 S. (Bildung und Pastoral, 1), kt € 20,00 ISBN: 978–3-7867–2931–0.

Gärtner, Rolf: Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral. – Ostfildern: Grünewald 2012. 282 S., pb. € 22,90 ISBN: 978–3–7867–2928–0.

Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Lothar Kuld / Friedrich Schweitzer / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 244 S., kt € 16,00 ISBN: 978–3–17–020825–4.

Konfessionelle Krankenhäuser. Strategien – Profile – Potenziale, hg. v. Klaus Baumann / Johannes Eurich / Karsten Wolkenhauer. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 200 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–022651–7.

Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag, hg. v. Regina Sommer / Julia Koll. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 365 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022216–8.

Missionswissenschaft

Lopes, Richard: Indian Christology of the Way. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 453 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 86), brosch. € 45,00 ISBN: 978–3–7022–3161–3.

Makambu, Muloko Apollinaire: La mission catholique Mukila, R.D. Congo (1933–2008). – Nettetal: Steyler 2012. (XII) 158 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis verbi divini, 96), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–8050–0598–2.

Mission seit dem Konzil, hg. v. Martin Üffing SVD. – Sankt Augustin: Steyler 2013. 224 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 98), pb. € 22,90 ISBN: 978–3–8050–0606–4.

Religion in the Public Sphere I. Religion im öffentlichen Raum I, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2012. 286 S. (Forum Mission, 8/2012), pb. CHF 48,00 ISBN: 978–3–03727–043–1.

Rust, Heinrich Christian: Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlagen einer missionalen Pneumatologie. – Schwarzenfeld: Neufeld 2013. 368 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–86256–032–5.

Religionswissenschaft

Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung, hg. v. Gabriela Brahier / Dirk Johannsen. – Würzburg: Ergon 2013. 428 S. (Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte, 2), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–89913–945–7.

Kulle, Stephan: Karmapa. Der neue Stern von Tibet. – Frankfurt a. M.: Scherz 2012. 331 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–651–00019–3.

La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro, hg. v. Antonio Autiero / Marinella Perroni. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2012. 239 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 28), pb. € 17,00 ISBN: 978–88–10–41526–9.

Negotiating Rites, hg. v. Ute Hüsken / Frank Neubert. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XI) 298 S., pb. € 28,99 ISBN: 978–0–19–981229–5: 1–17: Hüsken, U. / Neubert, F.: Introduction; 21–42: Aktor, M.: Negotiating Karma: Penance in the Classical Indian Law Books; 43–58: de Maaker, E.: Negotiations at Death: Assessing Gifts, Mothers, and Marriages; 59–80: Echtler, M.: "The Clitoris Is Indeed Your Sweet": Negotiating Gender Roles in the Ritual Setting of the Swahili New Year's Festival; 81–98: Stephenson, B.: Ritual Negotiations in Lutherland; 99–118: Meyer, C.: Negotiating Rites in Imperial China: The Case of Northern Song Court Ritual Debates from 1034 to 1093; 119–132: Bado, N.: Performing the Ancient Ones: The Body-in-Practice as the Ground of Ritualized Negotiation; 133–160: Wilke, A.: Negotiating Tantra and Veda in the Paraśurāma-Kalpa Traditions; 161–176: Lash; S. R.: Jewish Same-Sex Weddings in Canada: Rituals of Resistance or Rituals of Conformity?; 177–190: Holmes-Tagchungdarpa, A.: The Social Element of Visionary Revelation: Public Rites as a Means of Negotiating Authenticity in Tibetan Buddhist Visionary Lineages; 191–214: McClymond, K.: Negotiating Ritual Repair: The Prāyaścitta Material in the Baudhāyana Śrauta Sūtra; 215–236: Schröder, U.: Hook-Swinging in South India: Negotiating the Subaltern Space within a Colonial Society; 237–254: Campbell, P. Q.: Meaning and Enactment in a Buddhist Ritual; 255–276: Hüsken, U. / Kieffer-Pülz, P.: Buddhist Ordination as Initiation Ritual and Legal Procedure; 277–290: Potts, G.: Negotiating the Social in the Ritual Theory of Victor Turner and Roy Rappaport.

Mystik und Spiritualität

Grün, Anselm: Einfach nur Glück. Inspirationen für ein gutes Leben. – München: Pattloch 2012. 237 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–629–13015–0.

Hälbig, Klaus W.: Das Alphabet der Offenbarung. Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik. – Sankt Ottilien: Eos 2013. 631 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–8306–7582–2.

Mein Jenseits. Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits", hg. v. Michael Felder. – Berlin: Berlin University Press 2012. 238 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–86280–028–5.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
A.o. Univ. Prof. Dr. Josef Außermair, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Michael Biehl, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg
PD Dr. Matthias Blum, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
MTh Petru Cazacu, Hammer Str. 95, 48153 Münster
PD Dr. Claudia von Collani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dipl.-Theol. Karin Ganss, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Dr. phil. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Stefan S. Jäger, Melanchthonstr. 36, 42281 Wuppertal
Georg M. Kleemann, M. A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Andreas Klein, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Thomas J. Kraus, Stroberstr. 61a, 92318 Neumarkt
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. des. Carl Antonius Lemke Duque, Grolmanstr. 28, 10623 Berlin
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Ass. Prof. David Vincent Meconi S.J., 3601 Lindell Blvd, Saint Louis, MO 63108, USA
Prof. Dr. Dr. Erwin Möde, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dipl.-Theol. Christoph Mühl, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Matthias Mühl, Bürgerwehrstr. 8, 79102 Freiburg
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Marcell Saß, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Peter G. Tropper, Mariannengasse 6, 9020 Klagenfurt am Wörthersee, Österreich
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. Andreas Weckwerth, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München

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, Sarah Laudinski, 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 2013
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

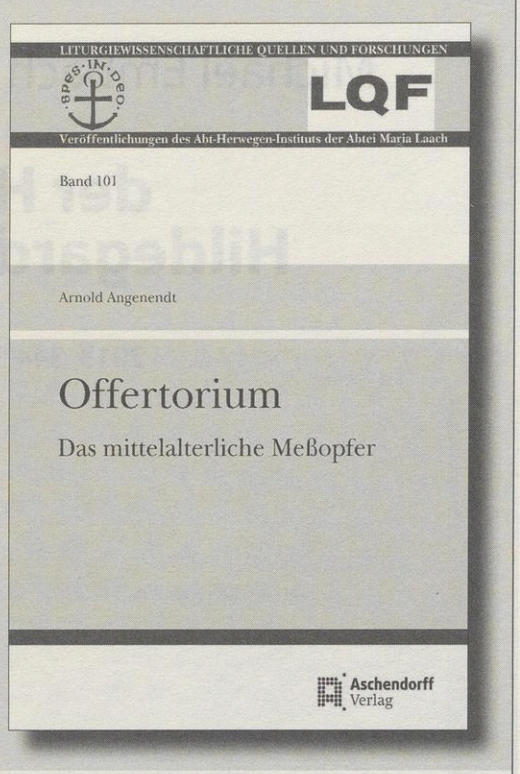
© 2013 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Arnold Angenendt

Offertorium

Das mittelalterliche Meßopfer

2013, 592 Seiten, kart. 74,– € | sFr 124,–.
ISBN 978-3-402-11264-9



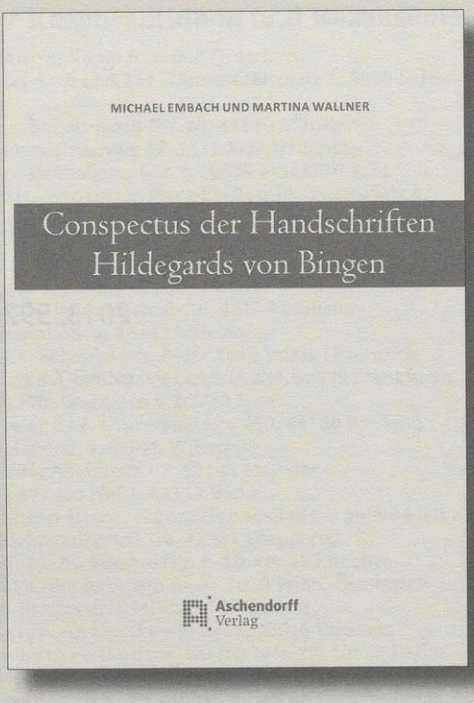
Die Eucharistie gilt als Mitte des christlichen Lebens. Dafür zeigen die alten Liturgien eine Form, die auch die „Waisen und Unmündigen" verstehen konnten: Aufrichtung der Herzen zu Gott, Dank für Jesus Christus, der in der Feier zu seiner Gemeinde kommt und zur Wiederholung seines letzten Mahls auffordert, weswegen die Gemeinde Brot und Wein nimmt und um den verwandelnden Segen bittet, auf dass alle Anteil gewinnen an Tod und Auferstehung Jesu. Die vorliegende Untersuchung verfolgt Verständnis und Praxis des Mittelalters und fragt, ob und wie hier eine organische Liturgieentwicklung vorliegt und in wieweit sich daraus Reformanstöße ergeben.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Michael Embach / Martina Wallner

Conspectus der Handschriften Hildegards von Bingen

2013, 344 Seiten, kart. 69,– € | sFr 117,–.
ISBN 978-3-402-13038-4



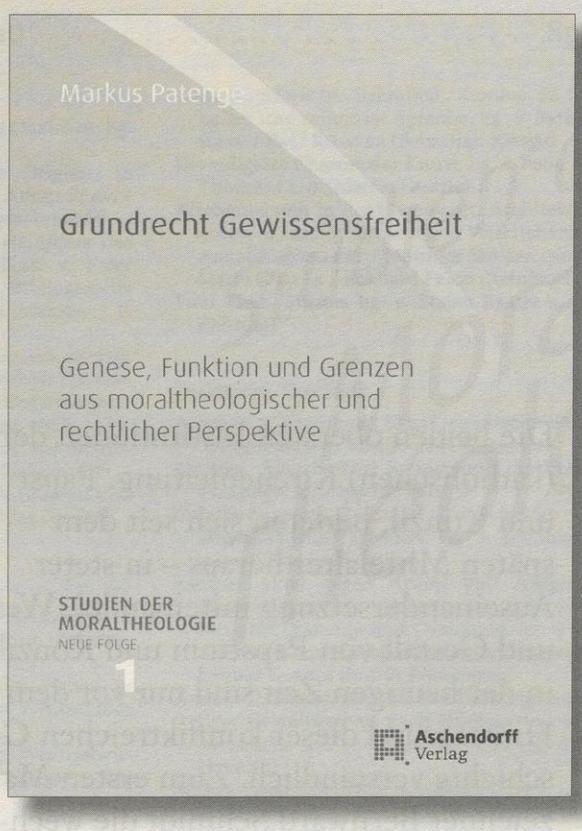
Die vorliegende Publikation dokumentiert die handschriftliche Überlieferung der Werke Hildegards von Bingen (1098–1179). Der Katalog enthält Beschreibungen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Kodizes, in denen Schriften oder Kompositionen der „prophetissa teutonica" enthalten sind. Um eine möglichst große Vollständigkeit zu erreichen, sind auch verschollene Handschriften und das Pentachronon des Zisterziensermönchs Gebeno von Eberbach mit einbezogen.
Sinn und Zweck des Verzeichnisses ist es, eine sichere Grundlage für die von der Originalüberlieferung herkommende Beschäftigung mit dem Werk Hildegards bereitzustellen. Darüber hinaus sollen Wege und Stationen der Rezeption Hildegards, Zentren der Vermittlung ihrer Werke und inhaltliche Schwerpunkte in der Überlieferung ihrer Schriften sichtbar werden.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Studien der Moraltheologie – Neue Folge!
Die von Antonio Autiero und Josef Römelt begründete Reihe Studien der Moraltheologie erscheint fortan in neuer Folge unter der Herausgeberschaft von Stephan Goertz und Sigrid Müller im Aschendorff Verlag Münster.
Neue Folge, Band 1:

Markus Patenge
Grundrecht Gewissensfreiheit
Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive

2013, 232 Seiten, geb. 34,– €
ISBN 978-3-402-11926-6

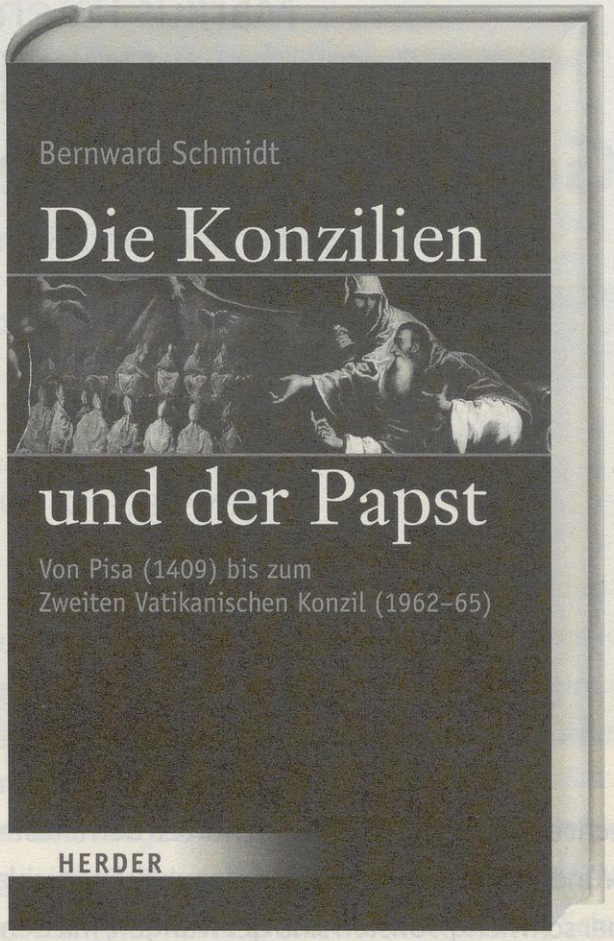


Das Recht auf Gewissensfreiheit gehört zu den ältesten Grundrechten auf deutschem Boden und ist aus dem Grundrechtskanon der Bundesrepublik Deutschland nicht wegzudenken. Seine Auslegung gestaltet sich aber schwierig: Juristen sind gezwungen, mit dem (theologisch-)ethischen Begriff des Gewissens zu operieren. Ethiker dagegen müssen sich mit der juristischen Grundrechtsdogmatik auseinandersetzen. Dieser Band unternimmt daher eine multiperspektivische Darstellung und Analyse dieses Grundrechts. Zu Beginn steht ein Überblick zur Gewissensfreiheit in der Lehre der katholischen Kirche und im Recht der Bundesrepublik Deutschland samt ihrer Vorgängerstaaten. Daraufhin wird sie im Kontext aktueller Grundrechtsauslegung und theologischer Gewissensexplikation interpretiert. Abschließend werden Eingriffe in dieses Grundrecht systematisiert und einer ethischen Bewertung unterzogen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Der aktuelle Band zu den Konzilsjubiläen

Die beiden obersten Institutionen der (katholischen) Kirchenleitung, Papst und Konzil, bildeten sich seit dem späten Mittelalter heraus – in steter Auseinandersetzung miteinander. Wesen und Gestalt von Papsttum und Konzil in der heutigen Zeit sind nur vor dem Hintergrund dieser konfliktreichen Geschichte verständlich. Zum ersten Mal zeichnet Bernward Schmidt die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses der beiden Institutionen vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart nach.



Bernward Schmidt
Die Konzilien und der Papst
Von Pisa (1409) bis zum
Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)
320 Seiten | Gebunden
€ 24,99 / SFr 35.50 / € [A] 25,70
ISBN 978-3-451-30636-5

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2013 | 109. Jahrgang

Theologie und Literatur: Aktuelle Tendenzen (Georg Langenhorst) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 371

Schmitz, Barbara: Geschichte Israels (Johannes Bremer)

Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, hg. v. Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini (Stephanie Ernst)

Berges, Ulrich: Jesaja. Der Prophet und das Buch (Burkard M. Zapff)

Guillaume, Philippe: Land, Credit and Crisis. Agrarian Finance in the Hebrew Bible (Johannes Bremer)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 378

Rademacher, Anne: Achtet auf das, was ihr hört! (Mk 4,24). Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden (Markus Lau)

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten (Stefan Schreiber)

Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Martin Karrer / Michael Labahn (Beate Kowalski)

Gathercole, Simon: The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences (Hans Förster)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 384

Schär, Max: Gallus. Der Heilige in seiner Zeit (Franz Xaver Bischof)

Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter (Thomas Prügl)

Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses. Pars prima, pars secunda, adiuvante Candida Elvert O.S.B., recensuit Pius Engelbert O.S.B. (Klaus Ganzer)

Becker, Alfons: Papst Urban II. (1088–1099). Teil 3: Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen regimen universale (Eugenio Riversi)

Basse, Michael: Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302–1414) (Thomas Bauer)

Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte (Gregor Ploch)

Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), hg. v. Katrin Keller / Alessandro Catalano (Rudolf K. Höfer)

Ernesti, Jörg: Paul VI. Der vergessene Papst (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 397

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, hg. v. Alfons Fürst

Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann (Peter Gemeinhardt)

Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, hg. u. übers. v. Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ (Maarten J. F. M. Hoenen)

Krenz, Jochen: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Klaus Unterburger)

Marschler, Thomas: Karl Eschweiler 1886–1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Johannes Wischmeyer)

Maßmann, Alexander: Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik (Matthias Gockel)

Philosophie . . . . . Sp. 405

Fuchs, Marko J.: Sum und cogito – Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes (Harald Schöndorf)

Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland, hg. v. Nikolaj Plotnikov / Alexander Haardt (Regula M. Zwahlen)

Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede (Franz Segbers)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 409

Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, hg. v. Michael Böhnke / Assaad E. Kattan / Bernd Oberdorfer (Evgenij Pilipenko)

Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, hg. v. Miroslav Volf (Klaus von Stosch)

Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion (Ulli Roth)

Theologie und Kultur . . . . . Sp. 414

Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown, hg. v. Robert MacSwain / Taylor Worley (Benjamin Dahlke)

Greule, Albrecht: Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache, hg. v. Sandra Reimann / Paul Rössler (Sebastian Kiraga)

Der religiöse Charme der Kunst, hg. v. Peter Schüz / Thomas Erne (Martin Gestrich)

Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, hg. v. Angelika Nollert / Matthias Volkenandt / Rut-Maria Gollan / Eckhard Frick (Reinhard Hoeps)

Paul Thek. Shrine, hg. v. Stefan Kraus u.a. (Lena Rehring)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 422

Albrecht, Christian: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie (Ulf Harder)

Laumer, August: Karl Rahner und die Praktische Theologie (Philipp Müller)

Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann (Thomas Schüller)

Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, hg. v. Florian Barth / Klaus Baumann / Gerhard Wegner / Johannes Eurich (Judith Könemann)

Arnold, Martin: Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt (Thomas Nauerth)

Schweitzer, Friedrich: Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann (Katrin Bederna)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 431

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington (Anargyros Anapliotis)

Lüdecke, Norbert / Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung (Judith Hahn)

Paintner, Beate: Kooperation, Fusion und Union katholischer Kirchengemeinden in Deutschland aus rechtlicher Perspektive. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Verwaltung des Ortskirchenvermögens (Martin Zumbült)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Theologie und Literatur: Aktuelle Tendenzen

Von Georg Langenhorst

Seit 40 Jahren hat sich das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' als eigenständiger interdisziplinärer Forschungsbereich im deutschsprachigen Raum etabliert. Viele grundlegende Aspekte wurden bereits detailliert untersucht, etwa die wesentlichen hermeneutischen Grundlagen[1] dieser literaturwissenschaftlich wie theologisch profilierten Disziplin oder die historischen Entwicklungslinien[2] dieser spannungsreichen Beziehung. Zu wesentlichen Themen wie etwa der literarischen Rezeption biblischer Gattungen, Figuren und Motive[3] liegen (zwischen-)bilanzierende Gesamtuntersuchungen vor. Auf zwei Forschungsportalen[4] werden die jeweils aktuellen Entwicklungen im Internet dokumentiert und kommentiert.

Der folgende Überblick soll weder die bis 2003 erschienenen Studien erneut charakterisieren noch deren Erkenntnisse bündeln und zusammenfassen, sondern ausgehend vom dort erfassten Bestand den Blick auf die Entwicklungen der Dialogdisziplin von ‚Theologie und Literatur' im deutschsprachigen Bereich *in den letzten zehn Jahren* richten: Welche substanziell neuen Beiträge und Erkenntnisse finden sich? In welche Teilbereiche differenziert sich das Forschungsfeld aus? Welche Tendenzen und Entwicklungen lassen sich erkennen? Angezielt wird also eine Art Zwischenbilanz: Wo steht ‚Theologie und Literatur' im Jahr 2013? Angesichts der großen Fülle an Buchpublikationen zum Themenfeld (auf die Erfassung von Einzelaufsätzen muss fast durchgängig verzichtet werden) können viele Publikationen dabei im Sinne eines Literaturberichts nur benannt oder knapp charakterisiert werden. Zentrale Studien werden hingegen detailliert vorgestellt und diskutiert.

Grundlegende Studien

Mit dem Oberbegriff ‚Theologie und Literatur' werden ganz unterschiedliche Perspektiven erfasst. So geht es sowohl um die Wechselbeziehungen von (gelebter) Religion und (geschriebener und gelesener) Dichtung als auch um den akademisch-wissenschaftlichen Diskurs von Theologie und Literaturwissenschaft. Aber auch Mischformen finden sich, etwa die Deutung von Dichtung in der Theologie oder die funktional bestimmte Analyse von religiösen Phänomenen in der Literaturwissenschaft. Diese Unschärfe, diese meistens ungeklärt bleibenden impliziten Verständnisvarianten von ‚Dialog' werden in vielen neueren Studien bemängelt, gehören aber wohl zum bleibenden Signum dieses eben vielfältigen interdisziplinären Feldes.

Zahlreiche Monographien der letzten Jahre leuchten grundlegende Perspektiven der Beziehung von ‚Theologie und Literatur' aus. Breit beachtet wurde v.a. die Studie „Das Gedächtnis der Frömmigkeit"[5] des Germanisten Wolfgang Frühwald, 2008 im renommierten „Verlag der Weltreligionen" erschienen. Religion hatte schon immer das Forschungsinteresse des Germanisten mitbestimmt. Mit dieser Studie – Untertitel „Religion und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart" – liegt eine Art Summe vor. Wer eine geschlossene Darstellung und Bündelung erwartet, wird jedoch enttäuscht. Dass es sich um eine Aufsatzsammlung von verstreut erschienenen Beiträgen handelt, wird erst bei genauem Lesen deutlich. So finden sich Ausführungen über Friedrich Spee oder Sophie von La Roche, Clemens Brentano oder Joseph von Eichendorff, Adalbert Stifter, Reinhold Schneider und Elisabeth Langgässer, Alfred Döblin oder Albrecht Goes – um nur zentrale Stationen auf der angebotenen Lesereise zu nennen. Dazu gesellen sich thematisch orientierte Aufsätze etwa zur Tradition der katholischen Literatur. In all diesen Beiträgen wird F.s Textkenntnis genauso deutlich wie seine Fähigkeit zu Analyse und Deutung. Eine wirkliche Nachzeichnung der Geschichte dieser Spannungsbeziehung von Religion und Literatur bleibt freilich aus und ist angesichts des mosaikartigen Zugangs auch nicht möglich. Der im Untertitel versprochene Blick auf die Gegenwart findet sich zudem bestenfalls in Ansätzen. V. a. der reiche Ertrag aktueller religiöser Tendenzen in der Literatur unserer Zeit[6] bleibt außen vor. Jeglicher interdisziplinäre Brückenschlag zur Theologie unterbleibt. Ein wissenschaftlicher Dialog findet hier nicht statt.

Um diesen ‚Dialog' mühen sich v. a. die in jüngerer Zeit erschienenen theologischen Studien im Anschluss an die wegbahnenden Vorarbeiten von Dorothee Sölle, Dietmar Mieth und Karl-Josef Kuschel. Im Jahr 2004 wurde ein neuer, grundlegender, evangelisch beheimateter Ansatz über ‚Theologie und Literatur' aus systematisch-theologischer Perspektive vorgelegt. Der Schweizer Jan Bauke-Rüegg entwickelt in seiner Habil.schrift „Theologische Poetik und literarische Theologie?"[7] eine grundsätzlich angelegte, historisch und hermeneutisch orientierte Sichtung dieses Spannungsverhältnisses, um den von ihm vorgeschlagenen theologischen Umgang mit literarischen Texten in drei großen Untersuchungen zu überprüfen: In bewusst internationaler Ausrichtung beleuchtet er Romane des schwedischen Schriftstellers Lars Gustafsson, des Nordamerikaners John Updike sowie die Trilogie der „Versuche" des Österreichers Peter Handke.

B.-R. legt – so die eigene Zielangabe – ein „engagiertes und strikte aus der theologischen Perspektive heraus konzipiertes Plädoyer für den möglichen theologischen Erkenntnisgewinn des Umgangs mit literarischen Texten" (XI) vor. In einem umfassenden Zugang zur Thematik unterzieht er zunächst das bisherige Forschungsfeld einer Generalkritik, um seinen Ansatz als „eine Art theologische Prolegomena für künftige transdisziplinäre Arbeiten im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur'" (68) anzubieten. Die gründlichen Werkporträts münden in einen „Konstruktionsversuch" zu „einem möglichen theologischen Umgang mit literarischen Texten" (557), dessen Eigenprofil angesichts der Pauschalkritik im Hinführungsteil wenig konturiert bleibt. Zunächst hebt B.-R. hervor, dass die „Wirklichkeit als gemeinsamer Horizont von Theologie und Literatur" (558) gelten kann, in dem der Schriftsteller die Rolle als „Fachmann für Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck" (567) einnimmt. Im zweiten Schritt verweist er auf Literatur als „das Andere der Theologie" (570), das sich durch unbedingt zu beachtende Autonomie, Offenheit und Mehrdeutigkeit auszeichnet. Schließlich verweist er auf die „andere ‚Theologie' der Dichter", auf dem „Weg von der Wirklichkeit der Welt zu ihren Möglichkeiten" (581). Überraschenderweise endet das Buch mit dem zuvor so vehement in Frage gestellten Modell des Dialogs: „Theologie und Literatur sind für ihren je eigenen Vollzug und mit all ihren signifikanten und keineswegs voreilig aufzuhebenden Differenzen wechselseitig aufeinander und auf den offenen Dialog miteinander angewiesen." (596)

Bis heute finden sich kaum Spuren einer Rezeption dieses Ansatzes. Überhaupt gilt: Ein Großteil der gegenwärtigen theologisch-literarischen Diskussion erfolgt im Bereich der katholischen Theologie, überraschend angesichts der Tatsache, dass die Frühphase dieser Disziplin in den 1960er und 1970er Jahren primär von der evangelischen Theologie bestimmt wurde. Zwei neuere Dissertationen aus dem katholischen Bereich legen neue Wegspuren. Mit ihrer 2006 erschienenen Arbeit „In Wahrheit erfunden" untersucht Mirja Kutzer „Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis"[8]. Sie charakterisiert in einer abschließenden „literarischen Anthropologie" (277) den Menschen als *homo fictionalis*, als das einzige Wesen, das sich mittels Fiktion Wirklichkeit und Möglichkeit selbst vor Augen stellen kann. Gerade darin stehe er „zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde" (293). Der Charakterisierung des Menschen als *homo fictionalis* steht der weitere Aspekt des *homo interpretans* (319) zur Seite, die menschliche Fähigkeit und Verpflichtung, sein eigenes Schicksal zu deuten, sich durch Interpretation die Welt zu erklären und zu gestalten.

[1] Vgl. Langenhorst, Georg: *Theologie und Literatur.* Ein Handbuch, Darmstadt 2005.

[2] Vgl. *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende*, Bd. 1: um 1800; Bd. 2: um 1900; Bd. 3: um 2000, hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch, Paderborn u. a. 1997/1998/2000.

[3] Vgl. *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., hg. v. Heinrich Schmidinger, Mainz 1999.

[4] www.theologie-und-literatur.de; www.literatur-religion.net.

[5] Frühwald, Wolfgang: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit.* Religion und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart, Frankfurt/Leipzig 2008.

[6] Vgl. dazu: Langenhorst, Georg: *„Ich gönne mir das Wort Gott".* Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg/Basel/Wien 2009.

[7] Bauke-Rüegg, Jan: *Theologische Poetik und literarische Theologie?* Systematisch-theologische Streifzüge, Zürich 2004.

[8] Kutzer, Mirja: *In Wahrheit erfunden.* Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, Regensburg 2006, 277.

Rolf Bossart blickt in seiner Diss. (2009) auf die „theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert“[9]. Sein Erkenntnisinteresse richtet sich weder auf die „Tradition einer Ästhetischen Theologie“ (14) im Gefolge von Klaas Huizing noch auf eine „theologische Ästhetik“ (15) im Sinne Hans Urs von Balthasars. Noch weniger geht es in dieser Studie um den Ansatz einer Begegnung von Theologie und Literatur im Dialogparadigma der 70er bis 90er Jahre des 20. Jh.s, die „den Preis für die allgemeine wissenschaftliche Anerkennung ihrer Forschungen mit dem Preis der theologischen Aussagearmut bezahlt“ (21) habe. B. entleiht sich den Begriff der „Lesbarkeit“ (14) aus der Philosophie Hans Blumenbergs, um der Frage nachzugehen, welche „Interessen, Intentionen und Notwendigkeiten theologischer Lesungen“ von Literatur erkennbar werden und „ob es Textwahrheiten gibt, die nicht anders als in theologischen Zusammenhängen zum Sprechen gebracht werden können“ (ebd.). Es geht ihm also nicht darum, „die Form“ von Literatur „be- und herausarbeiten“ zu können, „sondern ihren Beweggrund“ (16). Ganz transparent wirbt er für das „Konzept einer interessegeleiteten Lektüre“ (18) – also für eine explizit theologische Lesart von Literatur. Deutlich wird, dass es dem Vf. nicht um Literatur selbst geht (literarische Texte spielen in dieser Arbeit direkt kaum eine Rolle), sondern um eine theoretische Bestimmung des Ortes einer theologischen Lesart von Literatur: „Was beinhaltet eine theologische Lesung?“ (186ff). Deutlich werde, dass diese ein „Verstehen“ anzielt, „das von ganz woanders herkommt“, das als „Protest gegen die Unzulänglichkeiten und Beschränkungen der aufgeklärten Vernunft und gegen den herrschenden Wissenschaftsbetrieb“ (187) zu deuten ist. Gott wird als Letztinstanz dieser Lesart installiert, als „unbewusste Quelle kontrafaktischer Antworten“ (188), die man in der Literatur finden könne. Gerade das mache Reiz und Gewinn einer eben spezifisch theologischen Lesart aus. Letztlich liegt hier ein – differenzierter, eigenständiger – Rückfall in das oder Wiedervorstoß zu dem historisch betrachtet allerersten Modell der Beziehung von Theologie und Literatur vor: zur ‚Konfrontationsmethode‘. Freilich mit einem gewichtigen Unterschied: Wo die vormoderne Konfrontationsmethode eher vor der Lektüre von Literatur warnt, fordert B. gerade zu einer intensiven Lektüre in eigener Perspektive auf.

Ein ganz einzigartiges Unterfangen legt der Kölner Theologe Alex Stock vor. Seine „Poetische Dogmatik“ ist von 1995 bis heute auf acht umfangreiche Bände angewachsen. Nach den vier Bänden zur „Christologie“ – 2009 als Gesamtausgabe neu publiziert[10] – und nach drei Bänden zur „Gotteslehre“ (2004/2005/2007) erschien 2010 der erste Band einer erneut mehrteilig geplanten Serie zur „Schöpfungslehre“[11]. S. entwirft hier eine Theologie, die sich aus den vielfältigen Quellen des Christentums speist, aus Liturgie, Bildern der Kunst, Werken der Dichtung, aus Liedern und Gebeten. Er betreibt hier nicht ‚Theologie *und* Literatur‘, interessiert sich nicht für ‚Dialog‘ oder ‚Theorie‘, sondern verwebt seine Quellen zu einem gänzlich eigenständigen und innovativen Entwurf einer Theologie, die – unter anderem – literarische Texte feinfühlig integriert. Sehr viel bescheidener bleibt der Versuch von Reiner Strunk, eine „poetische Theologie“ zu entwerfen. Ihm geht es darum, „dem Poetischen in der Religion und dem Religiösen in der Poesie nachzuspüren und innere Verbindungen aufzudecken“[12]. Über angesammelte „Bausteine“ – so der realistische Untertitel seines 2008 erschienenen Buches – kommt er dabei kaum hinaus.

Subjektiv konzipierte Zwischenbilanzen

Die drei skizzierten Qualifikationsarbeiten sowie die Entwürfe zu einer poetischen Theologie sind ganz und gar im Bereich der systematischen Theologie beheimatet und bestimmen von dort aus ihr Erkenntnisinteresse. 2011 erschienen fast gleichzeitig zwei Grundlagenwerke von zwei renommierten Pastoraltheologen, die ‚Theologie und Literatur‘ – beide unter explizitem Bezug auf ‚Poesie‘ – aus Sicht dieser Disziplin beleuchten, Erich Garhammer und Ottmar Fuchs. Auffällig sind dabei einige strukturelle Gemeinsamkeiten: Zunächst legt sich ein Blick darauf nahe, was die Bücher *nicht* bieten, was Lesende *nicht* erwarten sollten: Sie sind zum Ersten keine eigenständig konzipierten und durchgeschriebenen Monographien. Vielmehr geht es jeweils primär um planvoll zusammengestellte Aufnahmen früherer Aufsätze, die innerlich verbunden und inhaltlich erweitert werden. Sie lassen sich so als Lebens-Zwischenbilanz zum Themenfeld lesen. Beide Bücher sind zum Zweiten nicht primär als theoretisch-wissenschaftliche Abhandlungen zum Thema konzipiert, etwa unter umfassender Sichtung des Forschungsstandes: Fuchs gibt transparent an, seine Literaturauswahl sei „biographisch vermittelt und völlig zufällig“[13], sein Zugang erfolge deshalb in „wenig erschöpfender, sondern eher impressionistischer Weise“ (10). Bei Garhammer findet sich keine Bibliographie, Forschungsliteratur wird zwar berücksichtigt, eine lückenlose Anknüpfung an vorhandene Diskurse ist aber nicht das Hauptanliegen. Zum Dritten schließlich geht es aus diesen Gründen in beiden Büchern nicht um eine systematisierende Bündelung der Beziehung von Pastoraltheologie und Poesie/Literatur, die einen Befund erheben und Kategorien benennen würde, die also als theoretische Grundlage künftiger Forschungen in diesem Feld dienen sollte. All das ist – ganz transparent – *nicht* Anliegen dieser Bücher.

Was ist positiv angestrebt? Es geht beiden v. a. um ganz konkrete Begegnungen mit Texten (und Autor/inn/en), um beeindruckende Leseerfahrungen und um exemplarische Brückenschläge zur Theologie. G. benennt dabei eine wechselseitige Spannung: „Eine Theologie ohne Zweifel ist langweilig und eine Poesie ohne Hoffnung ist kurzatmig.“[14] Aufschlussreich sind die Parallelsetzungen: „Zweifel“ steht für „Poesie“, „Hoffnung“ für „Theologie“. Diese – begrenzenden – Perspektiven prägen die vorliegenden Deutungen. Von hier aus knüpft das Buch Fäden zwischen den beiden Feldern. Dass gleich fünf Autor/inn/en (Reiner Kunze, Felicitas Hoppe, Petra Morsbach, Thomas Hürlimann, Hanns-Josef Ortheil) eigene Kurztexte zum Abdruck in dem Buch beigesteuert haben, belegt den anvisierten grundlegend dialogischen Charakter. In fünf Abteilungen werden die literarisch-theologischen Skizzen präsentiert: Zunächst geht es um ein offenes „Portal“ zur Beziehung von ‚Theologie und Literatur‘; dann folgen Blicke auf „Die Mühe des Dialogs – Theologie neu lesen“; die dritte Abteilung beleuchtet die „Heilige Schrift in der Literatur – Lernorte der Fiktionalität“; unter der Überschrift „Poetologie als alteritäre Theologie“ werden „Lernorte der Poetizität“ vorgestellt; schließlich rundet ein Blick auf „Literarisch predigen – Für eine andere Rede von Gott“ das Buch mit einem praktischen Ausblick auf die Konsequenzen für die Homiletik ab.

G. lässt die Schriftsteller/innen ausführlich in langen Zitaten und Textauszügen zu Wort kommen. Er ist davon überzeugt, dass gerade die „Praktische Theologie viel von der Literatur profitieren kann, wenn sie die diagnostische und prophetische Kraft von Literatur“ (81) wahrnimmt und sich davon anregen lässt. Neben die ausführlich behandelten bereits genannten Literat/inn/en treten andere: Peter Handke, Tankred Dost, Patrick Roth, Marie Luise Kaschnitz und viele weitere. Besonders lesenswert ist der Beitrag zu „Literatur und Schuld“ (121–137), in dem die bleibende Präsenz von Schulderfahrung und -verarbeitung in der aktuellen Literatur deutlich wird.

F. stellt seinen Literaturdeutungen eine ausführliche programmatische Reflexion voraus. Unter den Überschriften „Situierungen“, „gegenseitige Wahrnehmungen“ und „weitere Zugänge“ präsentiert er „Theologie und Literatur in einer unhintergehbaren Geschwisterlichkeit“ (17). Die Ausführungen münden in den leidenschaftlichen Appell zum „Mut zur Literatur-Halacha“ (106), in welcher Literatur „als Verstehensweg für gegenwärtige Verhältnisse“ charakterisiert wird, der sich freilich als „Nichtverstehensweg für einen theologisch herkömmlichen Text“ (108) erweist und so die fruchtbaren Sperrigkeiten der Beziehung von Theologie und Literatur betont. Vier ausführliche Kap. beleuchten im Folgenden vier völlig verschiedene Textwelten: Goethe in seiner Faszination für muslimische Poesie; Karl Mays Darstellung des Orients; Stefan Georges literarische Realisation der „Kraft eines geheimen Landes“ (190); schließlich Werner Bergengruens Verdichtungen von „Hingabe und Fügung“ (235). Einige

[9] Bossart, Rolf: *Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert.* Studien zu einer verdrängten Hermeneutik, Würzburg 2009, 14.

[10] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*: Christologie. Bd 1–4, Paderborn u. a. 2009.

[11] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*: Schöpfungslehre. Bd 1: Himmel und Erde, Paderborn u. a. 2010.

[12] Strunk, Reiner: *Poetische Theologie.* Grundlagen – Bausteine – Perspektiven. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2008. 200 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2314–9, 11.

[13] Fuchs, Ottmar: *Im Raum der Poesie.* Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011, 9.

[14] Garhammer, Erich: *Zweifel im Dienst der Hoffnung.* Poesie und Theologie, Würzburg 2011, 9. Vorüberlegungen, in: ders.: „‚Ohne Gott geht die Wut ins Leere‘. Rede von Gott in zeitgenössischer Literatur“, in: *Neue Sprachen für Gott.* Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, hg. v. Bernhard Fresacher. – Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag 2010. 140 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7867–2810–8, 25–51.

mosaikartige Bausteine runden das mit einer ausführlichen Bibliographie und einem hilfreichen Register versehene Buch ab.

Für beide Bücher gilt: Immer wieder wird man auf Kabinettstückchen literarischer Texte und lesenswerter Deutungen stoßen. Immer wieder wird die Nähe und Spannung zwischen Poesie und Theologie fruchtbar für kreative Gedankengänge. Dass sie in vielen Einzelaspekten zu – auch kritischen – Nachfragen herausfordern, ist Sinn und Zweck solcher Bücher als Anregung des Diskurses. Ein allgemeiner Wunsch aber bleibt: Zu bedauern ist der bewusste Verzicht auf den Entwurf einer grundlegenden Theorie der Beziehung von ‚Pastoraltheologie und Literatur' von den vorgelegten Deutungen aus. Kaum zufällig: Bündelungen, Ausblicke oder eine ‚Ertragssicherung' unterbleiben in beiden Büchern. Das könnte man durchaus begründen, etwa mit einem Respekt vor der Literatur, die sich solchen Theoriebildungen versagt. Der Verzicht verlangt aber einen Preis: Die Pastoraltheologie wartet weiterhin auf einen umfassenden eigenen Konzeptionsentwurf, an dem sie ihr diesbzgl. Profil schärfen kann.

Die Skizzierung der bisherigen hermeneutischen Wegmarken des Dialogfelds von ‚Theologie und Literatur' gehört in all den theologisch ausgerichteten Studien zum Standard, verbunden mit kritischen Anmerkungen und dem – im Blick auf die Rezeption selten eingelösten – Versprechen eigener neuer Perspektiven. In keinem Beitrag wird die Kritik so scharf formuliert wie in einem Band aus dem Jahr 2012. Schon der Titel weist ihn als Streitschrift aus: „Der geplünderte Tempel"[15]. Die beiden Autor/inn/en sind altbekannte Mitgestalter/innen des Dialogfeldes. Beide haben theologische Promotionen zum Themenfeld vorgelegt: Brigitte Schwens-Harrant 1997 mit der Studie über „Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart", Jörg Seip 2002 mit dem Entwurf „Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung".

Der nun vorliegende Band wird eröffnet durch einen mündlich konzipierten „Dialog" als „Kartographie theologisch-literaturwissenschaftlicher Praktiken" (7–36). Hinzu treten je zwei eigenständige Essays beider Autor/inn/en. Sie wollen explizit der gängigen Praxis des Dialogfeldes auf die Finger schauen und Frag-Würdiges offenlegen. Zwei Zugänge werden benannt und scharf voneinander abgetrennt: Man könne im Blick auf Literatur fragen: „*Was* wird gesagt?" oder „Was wird *wie* gesagt", um – sehr pauschal – die Mehrzahl der theologisch-literarischen Studien auf jene Seite zu schlagen, die sich „viel weniger für die ästhetische Qualität von Texten" interessiere. Das liege v.a. an einer Zusatzfrage, der des „*wofür*", die für primär „pädagogische Zielsetzungen" (8) stehe. Der Vorwurf ist alt: Theologisch-literarischen Studien wird ein einseitiger ‚Inhaltismus' vorgeworfen. Für die ‚Form', das ‚Eigentliche' der Literatur, interessiere man sich nicht und verstoße damit gegen das, was Literatur grundlegend ausmacht. – Gewiss, es gibt eine solche Tendenz. Aber sie gilt gerade nicht für die Mehrheit der Studien der letzten 30 Jahre. Nirgendwo wird bei S.-H. und S. deutlich, ob und wie gründlich das ungemein breite Forschungsfeld tatsächlich überhaupt gesichtet wurde. Ohne Belege, ohne Zuordnung lässt sich leicht allgemein polemisieren!

Eine zweite, als Anfrage formulierte Beobachtung aus dem vorliegenden Buch: Die Autor/inn/en der kritisierten Studien setzten zwar häufig theoretische Vorgaben, „hält er oder sie sich" (9) jedoch daran? Moniert wird hier die übliche Rhetorik, dass man zunächst betone, „Funktionalisierung" von Literatur zu vermeiden, um dann doch genau das zu betreiben. Warum aber dann überhaupt die unnötige Abwehr von Funktionalisierung? Warum nicht ein klares, wohltuendes „Plädoyer für die Verzweckung" (11)? Im Umgang mit Literatur habe man es also stets mit einem „geplünderten Tempel" (28) zu tun.

Unklar bleibt, wie man denn anders mit Literatur umgehen kann. Muss sie immer ein „Störfeuer" (25) sein, wie hier vorausgesetzt, oder ist nicht auch das erneut eine setzende Vorgabe von außen? Reicht das Werben dafür, dass Literatur einen „Freiraum" haben muss (selbstverständlich!) und nicht einer bestimmten Funktion zugewiesen werden darf (selbstverständlich!)? Auch hier unterbleibt die Skizzierung einer in die Zukunft weisenden Texthermeneutik für ‚Theologie und Literatur'. S. profiliert in Grundzügen einen anderen Zugang: In seinen Beiträgen betreibt er (Pastoral-)Theologie auf hohem Abstraktionsniveau und im Anschluss an aktuelle internationale postmoderne Diskurse. Schon die Titel seiner Beiträge zeigen das Niveau seines Zugangs: „Ort und Anders-Ort der Literatur. Ist Literatur eine Heterotopie?" (37–56) und „Tempelschwellen. Die Macht der Zensur, Fiktion und Reinheit" (96–116). Lesenswerte intellektuelle Kabinettstückchen legt er vor, anregend, brillant-klug, herausfordernd. Aber er betreibt eben nicht wirklich ‚Theologie und Literatur'. Ganz auffällig etwa im umfangreichen Fußnotenapparat: Nur ganz vereinzelt werden literarische Autoren und Primärtexte genannt. Kaum einmal bestimmt ein literarischer Text den Duktus seiner Gedankenführung. Was S. betreibt, ist etwas anderes: ‚Theologie und Literatur*theorie*'. Diese Disziplin beherrscht er wie wohl kaum ein anderer in Deutschland und im Anschluss an die internationale Theoriediskussion (Foucault, Certeau etc.). Der eher ausschmückende oder in die eigentliche Diskussion bloß hineinführende Charakter des seltenen Rückgriffs auf literarische Texte zeigt die Grenze seines Zugangs auf.

Sammelbände über ‚Theologie und Literatur'

Neben die genannten Studien treten Bücher, in denen einzelne Autoren ihre als Aufsätze konzipierten Einzelbeiträge unter einem Gesamttitel zusammenstellen, fast immer ohne eine tatsächliche Rahmung, Auswertung oder einen erkenntnisleitenden roten Faden. Hier begegnet man reizvollen Einzelperspektiven, kaum aber grundlegenden wissenschaftlichen Überlegungen im Blick auf das Forschungsfeld auf der Metaebene. So legte Karl-Josef Kuschel – Begründer des als Dialog verstandenen Forschungsfeldes von ‚Theologie und Literatur' – 2007 „Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg" vor, gestellt unter das von Pascal entlehnte Zitat „Gott liebt es, sich zu verstecken"[16]. Die Porträts spannen sich aus zwischen „Nahhorizonte[n]" (Studien zu Anna Seghers, Elisabeth Langgässer, Reinhold Schneider, Paul Celan, Nelly Sachs und Hartmut Lange aus dem jüdisch-christlichen Bereich, 10–127) und „Fernhorizonte[n]" (Studien zu Lessing, Heine, Rilke und Adolf Muschg im Blick auf ihre Rezeption von Islam und Buddhismus, 130–225).

Aus dem Jahr 2008 stammt die Aufsatzsammlung „Nichts Endgültiges" von Josef P. Mautner über „Literatur und Religion in der späten Moderne"[17], in der themenbezogene Gespräche mit Dorothee Sölle Aufsätze über Kafka, Brecht, Thomas Bernhard, Christa Wolf und George Tabori umrahmen. 2010 erschienen gleich zwei ähnlich konzipierte Bände: In „Schönheit gilt es zu schauen"[18] präsentiert Gerhard Begrich Essays zu biblischen oder allgemein ästhetischen Themen, aber auch Beiträge über Dietrich Bonhoeffer als Dichter, Erich Maria Remarque und Christa Wolf. Jan-Heiner Tück widmet sich explizit „Grenzgängen zwischen Literatur und Theologie"[19] und untersucht „anthropologische Erfahrungen [...], die auf eine theologische Tiefengrammatik hin entziffert werden können" (12). Theologisch gedeutet werden v.a. neuere, bislang theologisch-literarisch noch kaum beachtete Werke, so Pascal Merciers Erfolgsroman „Nachtzug nach Lissabon", Ulla Berkéwicz' Buch „Überlebnis", Judith Hermanns „Alice" sowie Arnold Stadlers „Salvatore". Hans-Jürgen Benedict schließlich geht in seinem Buch „Was Gott den Dichtern verdankt"[20] davon aus, „dass die Theologie mehr von den Schriftstellern gelernt hat in den letzten 30 Jahren als umgekehrt" (11). So gesehen „verdankt" die Theologie – als wissenschaftliches Reden von Gott – „den Dichtern" tatsächlich viel. B. verdeutlicht dies in zahlreichen Essays etwa über Paul Gerhardt, Goethe, Schiller, Heine, Dostojewski, Thomas Mann und Patrick Roth. Originell sind v.a. Beiträge über den „skeptischen Christ[en]" (219–247) Wilhelm Busch, über Dorothee Sölle als „Theopoetin" (248–255) sowie über die Preisträgerin des Evangelischen Buchpreises von 2010, Marlene Röder (262–269). 2013 schließlich erscheint ein Band des Luzerner Theologen und Literaturwissenschaftlers Christoph Gellner unter dem Titel „... nach oben offen"[21], in dem er anhand zeitgenössischer Profile die Beziehung von Gegenwartsliteratur und Spiritualität ausleuchtet. In Werk-

[15] Schwens-Harrant, Brigitte / Seip, Jörg: *Der geplünderte Tempel.* Ein Dialog, Wien 2012.

[16] Kuschel, Karl-Josef: *Gott liebt es, sich zu verstecken.* Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg, Ostfildern 2007.

[17] Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges.* Literatur und Religion in der späten Moderne, Würzburg 2008.

[18] Begrich, Gerhard: *Schönheit gilt es zu schauen.* Theologie und Poesie, Stuttgart 2010.

[19] Tück, Jan-Heiner: *Hintergrundgeräusche.* Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur, Ostfildern 2010, 10.

[20] Benedict, Hans-Jürgen: *Was Gott den Dichtern verdankt.* Literarische Streifzüge und Begegnungen, Hamburg 2011.

[21] Gellner, Christoph: *„... nach oben offen".* Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profil, Ostfildern 2013.

porträts von Erika Burkart, Ulrike Draesner, Daniel Kehlmann u.a. werden Spielarten herausfordernder zeitgenössischer Spiritualität präsentiert, die sich weitgehend außerhalb kirchlicher Zusammenhänge entfalten.

In der knappen Charakterisierung der genannten Studien wird bereits deutlich, wie umfassend die theologisch-literarischen Untersuchungen der Gegenwart das literarische Feld ausleuchten, wie breit die thematischen Zugänge sind, wie verschiedenartig die erfassten und analysierten Autorinnen und Autoren und ihre Werke. Als noch weiter ausgreifend erweist sich das Feld, wenn man die – zumeist auf Symposien, Fachkongresse oder Vorlesungsreihen zurückgehenden – Sammelbände mit einbezieht, die sich zu zahlreichen Spezialfragen von ‚Theologie und Literatur' finden. Hier zunächst nur zu den Publikationen, die das gesamte Themenfeld betreffen. 2004 fand in Würzburg ein Kongress statt, der unter breiter Beteiligung der prägenden Protagonisten eine Zwischenbilanz über den Forschungsstand zu erarbeiten versuchte: Die Orientierung an den drei Schlagworten „ökumenisch", „interdisziplinär" und „international"[22] verweist auf die intendierte Zukunftsorientierung.

Schon 2002 hatte in Warschau ein deutsch-polnisches Kolloquium stattgefunden, dessen Beiträge 2005 veröffentlicht wurden. Unter dem Titel „Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung" finden sich breit ausgespannte Beiträge aus explizit literaturwissenschaftlicher Sicht, in denen „Schreiben als ein Prozess" verstanden wird, „in den die religiöse Tradition im Zuge ihrer Versetzung in das literarische Medium verwickelt wird"[23]. Die Beiträge reichen bis zu Autoren wie Hermann Broch, Günter Eich oder Gert Hofmann.

Einer eher historischen Perspektive – in einem breiten Bogen von Lessing und Herder bis Hamann und Wackenroder – widmet sich ein Sammelband über „Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert"[24]. Der Blick auf diese Achsenzeit in Hinsicht auf die grundlegende „Relevanz des Protestantismus für die Entwicklung der deutschen Literatur" dokumentiert Beiträge einer 2004 gemeinsam von den interdisziplinären Zentren für die Erforschung der Europäischen Aufklärung und für die Pietismusforschung der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg sowie dem Institut für Deutsche Philologie der Ludwig-Maximilians-Univ. München veranstalteten Konferenz.

Im Jahr 2005 rief die Theol. Fak. Basel zusammen mit dem dortigen Institut für Jüdische Studien ein Symposion zusammen, das den Blick explizit auf die christliche wie jüdische Literaturgeschichte fokussierte. 2009 erschien der Band „Literatur im Religionswandel der Moderne"[25]. Hier stehen etwa Beiträge über „theologische Literaturkritik im deutschen Judentum" (Daniel Weidner) neben Textdeutungen zum Werk von Samuel Agnon (Alfred Bodenheimer) oder Linn Ullmann (Regine Munz). Deutlich wird, dass die „Literatur der Moderne" als ein „Seismograph für die Veränderungen, denen die Darstellung von Religion unter neuzeitlichen Bedingungen unterliegt" (7), betrachtet werden kann.

Gleichfalls in Basel widmete sich 2007 eine weitere Tagung den „Spielarten" von „Religion und Gegenwartsliteratur", deren Beiträge 2009 veröffentlicht wurden[26]. Einerseits liegt der Schwerpunkt dabei auf der Literatur der „vergangenen zehn Jahre" (3), andererseits geht es um „textnahe Arbeit an einigen Erscheinungen" (9) dieser Literatur, die nicht von vornherein unter eine Wahrnehmungskategorie gefasst werden soll. Das Buch besteht zum einen aus Werkporträts unter literarisch-religiöser Perspektive: Ralf Rothmann, Josef Winkler, Ernst Jandl und Erika Burkart werden derartig profiliert. Eine zweite Gruppe von Beiträgen bleibt enger bei jeweils einem herausragenden Werk der letzten Jahre, das intensiv beleuchtet und gedeutet wird: Charles Lewinskys Roman „Melnitz", Sibylle Lewitscharoffs Roman „Consummatus" sowie Lukas Bärfuss' Stück „Der Bus". Eine dritte Gruppe von Beiträgen wählt schließlich programmatische Zugänge. Den Abschluss des Buches bilden Selbstauskünfte der in Basel anwesenden Autor/inn/en Ulrike Draesner, Sibylle Lewitscharoff, Robert Menasse und Ferdinand Schmatz zum Themenfeld von Religion und Literatur.

2009 fand eine Tagung an der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Univ. in Moskau statt, die sich den „Religiösen Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit" widmete[27]. In mehreren Zugängen wird beleuchtet, warum und wie in dieser Zeit „gerade die Literatur als geeignet erschien, Thematiken mit einer sehr weitreichenden religiösen [...] Dimension aufzunehmen" (8). Im Jahr 2012 schließlich veranstalteten das Zentrum für Jüdische Studien der Univ. Basel und das Institut für Systematische Theologie der Univ. Wien unter dem Titel „Klagen, Bitten, Loben" ein Symposion über „Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur", dessen Referate und Ergebnisse im Herbst 2013 in einem Sammelband erscheinen werden.[28]

Gleich zwei aktuelle universitäre Ringvorlesungen widmeten sich dem Themenfeld von ‚Theologie und Literatur' – im Wintersemester 2009/2010 an der Univ. Kiel, im Wintersemester 2011/2012 an der Univ. Hildesheim. Die Hildesheimer Vorlesungsreihe setzte sich das Ziel, „den Austausch von Literatur und Religion, die wechselseitigen Anregungen und Transformationsprozesse von einem kulturellen Teilsystem zum anderen"[29] zu thematisieren. Angesichts der angezielten breitestmöglichen Interdisziplinarität der beteiligten ortsansässigen Professor/inn/en erweisen sich die Einzelbeiträge als heterogen und kaum angebunden an den bisherigen Diskurs.

Das gilt auch für den Kieler Band[30], der auf eine Vorlesungsreihe der Assistentenschaft der dortigen Ev.-Theol. Fak. zurückgeht und sich folglich auf theologische Zugänge konzentriert. Herausragend ist v.a. die kundige und deutlich positionierte Einführung von Maike Schult. Klarsichtig analysiert sie: An dem vorgeblichen ‚Dialog' haben sich v.a. Theolog/inn/en beteiligt. „Die literarischen Kundschafter bleiben aus [...] Die Philologen halten sich fern." (5) S. bleibt jedoch nicht bei diesem inzwischen weithin akzeptierten Befund stehen, sondern fragt nach Gründen, warum das Grenzland „nicht von beiden Seiten mit derselben Begeisterung aufgesucht" (13) wird. Erster vermuteter Grund ist eine terminologische und damit wissenschaftliche Unschärfe. Wenn Theolog/inn/en sich mit Literatur befassen, dann „vorwiegend in metaphorischer Sprache und unter dem Aspekt der Beziehung" (ebd.). Der Vorwurf ist so klar wie hart: Statt eindeutiger Begrifflichkeit blumige Metaphern, statt stringenter Analyse und Metareflexion Unklarheit und Beliebigkeit im hermeneutischen Zugang. Kein Wunder, dass dann die Literaturwissenschaft als klar strukturierte Wissenschaft sich einem Dialog entziehe, der so kaum zu führen wäre. Der Literaturbegriff in theologischen Studien sei so schwammig, dass er „mit philologischen Literaturkonzepten gegenwärtig schwer vereinbar ist" (14).

Ein zweiter vermuteter Grund ist: „Theologie sucht, wenn sie sucht, eher das Gespräch *mit* der Literatur, nicht das Gespräch *über* Literatur mit der Literaturwissenschaft." (13) Hier legt sich der Verdacht nahe, die Literaturwissenschaft werde bestenfalls zur „Hilfswissenschaft" (14) degradiert – auch nicht gerade motivationsfördernd für Dialogunternehmungen. Grundsätzlich fehle „theoretische und methodische Grundlagenarbeit" für das Dialogfeld, jede(r) ziehe „alleine los" (27). Insgesamt bleibe es „schwierig, einen gemeinsamen Fokus" zwischen beiden Wissenschaften „zu finden" (28). Die diagnostizierte Verantwortung dafür liege – so die Vf.in durchaus im Ton des mahnenden Vorwurfs – bei der Theologie: „Dass sich Theologie immer noch einem anderen Begründungszusammenhang verpflichtet sieht und darum den Sprung aus der Fiktion in die Realität erstrebt, bleibt auch künftig eine Hürde für den Dialog." (29)

[22] *Schreiben ist Totenerweckung.* Theologie und Literatur, hg. v. Erich Garhammer / Georg Langenhorst, Würzburg 2005, 7.

[23] *Literatur und Theologie.* Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung, hg. v. Ulrich Wergin / Karol Sauerland, Würzburg 2005, 7.

[24] *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert.* Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen, hg. v. Hans-Edwin Friedrich / Wilhelm Haefs / Christian Soboth. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 352 S. (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 41), geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–025128–9.

[25] *Literatur im Religionswandel der Moderne.* Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte, hg. v. Alfred Bodenheimer / Georg Pfleiderer / Bettina von Jagow, Zürich 2009.

[26] *Religion und Gegenwartsliteratur.* Spielarten einer Liaison, hg. v. Albrecht Grözinger / Andreas Mauz / Adrian Portmann, Würzburg 2009.

[27] *Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit* (1945–1955), hg. v. Natalia Bakshi / Dirk Kemper / Iris Bäcker, München 2013.

[28] *Klagen, Bitten, Loben.* Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück, Ostfildern 2013.

[29] *Literatur und Religion,* hg. v. Toni Tholen / Burkhard Moenninghoff / Wiebke von Bernstorff, Hildesheim 2012, 6. Vgl. auch den Beitrag der englischsprachigen Germanistik: *Religion and Identity in Germany Today.* Doubters, Believers, Seekers in Literature and Film, hg. v. Julian Preece / Frank Finlay / Sinéad Crowe, Bern 2010.

[30] *Wortwelten.* Theologische Erkundungen der Literatur, hg. v. Maike Schult / Philipp David, Berlin 2011, 5.

Vielen Aspekten dieser Grundanalysen von Maike Schult kann man zustimmen. Nur: Dass sich die Theologie einem eigenen Begründungszusammenhang verpflichtet sieht, geschieht keineswegs unreflektiert und naiv. Es handelt sich in der Tat um einen substantiell *anderen* Umgang mit Texten, *das* ist der Reiz des Dialogfeldes von ‚Theologie und Literatur'. Und das *kann* sehr reflektiert geschehen, in sehr sorgsamen, klar analysierenden, stringent überprüfbaren Verfahren des Umgangs mit Texten. Inwieweit sich die beiden Wissenschaften über ihren Umgang mit Texten verständigen könnten, bliebe zu klären. Das wäre spannend, gewiss, ist aber nicht das Hauptanliegen von ‚Theologie und Literatur'. Zudem belegt auch dieser Band, dass ein ‚anderer theologischer Zugang' zu Literatur zwar leicht zu postulieren, aber schwer umzusetzen ist. Vehement wurde in der Hinführung moniert, Theologie bediene sich im Umgang mit Literatur v. a. „metaphorischer Sprache", die in einen „Schwebezustand" (13) führe. Wie beendet Maike Schult das Buch? Mit einer von Nabokov entlehnten schwebenden Metapher: Der Sammelband solle dazu dienen, dass „der liebliche Duft der Literatur sich in der Theologie verbreite" (354).

Als bis dato letzter Sammelband in dieser Kategorie erschien 2012 eine Dokumentation der Salzburger ‚Bachl-Lectures', jährliche Vorlesungen zu Ehren des literarisch sensiblen Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl, die sich explizit einer „Verortung der Theologie in den kulturellen Herausforderungen ihrer Gegenwart" im Blick auf „Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie"[31] widmet.

All diese akademischen Tagungen, Kongresse und Vorlesungsreihen allein zur grundsätzlichen Beziehung von Theologie/Religion und Literatur/Literaturwissenschaft belegen nachdrücklich die hohe wissenschaftliche Produktivität des interdisziplinären Forschungsfeldes.

Neben derartige Monographien und Sammelbände treten v. a. drei weitere Grundtypen von Forschungsbeiträgen: Zunächst finden sich zahlreiche *thematisch zentrierte Untersuchungen*, v. a. im Blick auf literarische Annäherungen an Gott[32] oder auf das literarische Ringen um Theodizee[33], aber auch hinsichtlich entfernterer Themen wie der literarischen Darstellung von Weihnachten[34], der Repräsentationen des Heiligen in der Moderne[35], der Präsenz von Religion auf der zeitgenössischen Theaterbühne[36] oder hinsichtlich religiöser Motive, Stoffe oder Strukturanalogien im Kriminalroman[37].

Ergiebiger sind zum einen *autorenbezogene Untersuchungen*, in denen die religiösen Spuren im Werk einzelner Schriftstellerinnen und Schriftsteller nachgezeichnet, analysiert und gedeutet werden; zum anderen Beiträge zum besonders produktiven Teilbereich von *‚Bibel und Literatur'*, seien sie motivgeschichtlich konzipiert oder erneut autorenorientiert im Blick auf die Bibelrezeption einzelner Schriftstellerinnen oder Schriftsteller.

Studien über Religion im Werk einzelner Autorinnen und Autoren

Als nach wie vor überaus ergiebig erweist sich die schon seit den 1970er Jahren intensiv betriebene Untersuchung der Nachzeichnung von religiösen Spuren, Motiven, Prägungen und Stilformen im Werk einzelner Schriftstellerinnen und Schriftsteller[38]. Dabei überwiegt der immer speziellere Blick – sei er primär theologisch geprägt, sei er mehr literaturwissenschaftlich bestimmt – auf die großen, bekannten Schriftsteller. Derart beleuchtet wird zunächst das Werk von prägenden Autoren der Literatur *vor* dem 20. Jh.: Goethe[39], Hölderlin[40], Mörike[41], Heinrich Heine[42], Heinrich von Kleist[43], Theodor Fontane[44], Dostojewski[45] oder Theodor Storm[46]. Eine Reihe von Studien widmet sich Autorinnen und Autoren der explizit ‚christlichen Literatur': Werner Bergengruen[47], Ruth Schaumann[48], Manfred Hausmann[49], Dietrich Bonhoeffer[50], Albrecht Goes[51] oder Huub Oosterhuis[52]. Wieder andere beleuchten Werke und Personen der klassischen Moderne: Franz Kafka[53], Rainer Maria Rilke[54], Wilhelm Busch[55], Ernst Barlach[56], Hermann Hesse[57] und immer wieder unter anderen Gesichtspunkten Thomas Mann[58]. Zahlreiche Untersuchungen widmen sich den deutschsprachigen Protagonist/inn/en der Literatur in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s: Heinrich Böll[59], Friedrich Dürrenmatt[60], Inge-

[31] *Poesie der Theologie.* Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie: Bachl-Lectures 2007–2011, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler, Innsbruck/Wien 2012, 7.

[32] Vgl. *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Rudolf Langthaler / Wolfgang Treitler, Wien/Köln/Weimar 2007; *Der untote Gott.* Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Olaf Berwald / Gregor Thuswaldner, Weimar/Wien 2007; Langenhorst, Georg: *„Ich gönne mir das Wort Gott"* [Anm. 6]; Ostermann, Martin: *Gotteserzählungen.* Gottessuche in Literatur und Film, Marburg 2010.

[33] *But Vindicate the Ways of God to Man.* Literature and Theodicy, hg. v. Rudolf Freiburg / Susanne Gruss, Tübingen 2004.

[34] Kuschel, Karl-Josef: *Das Weihnachten der Dichter.* Große Texte von Thomas Mann bis Reiner Kunze, Düsseldorf 2004; Schmitt, Dominik: *„Der alte Kindergott ist tot!"* Weihnachtsmann-Darsteller und das Scheitern bürgerlich-patriarchalischer Autorität in der Weihnachtssatire des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2013.

[35] *Das Heilige (in) der Moderne.* Denkfiguren des Sakralen in Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Héctor Canal u. a., Bielefeld 2013.

[36] *Ekstase und Trost.* Glaube und Ritual im zeitgenössischen Theater, hg. v. Theater im Marienbad, Freiburg/Basel/Wien 2009.

[37] *Unerlöste Fälle.* Religion und zeitgenössische Kriminalliteratur, hg. v. Andreas Mauz / Adrian Portmann, Würzburg 2012.

[38] Vgl. dazu Lätzel, Martin: *Was Dichter glauben.* Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011.

[39] *Goethe und die Bibel*, hg. v. Johannes Anderegg / Edith A. Kunz, Stuttgart 2005; Niggl, Günter: *„In allen Elementen Gottes Gegenwart".* Religion in Goethes Dichtung, Darmstadt 2010.

[40] Strunk, Reiner: *Echo des Himmels.* Hölderlins Weg zur poetischen Religion. Eine Einführung, Stuttgart 2007.

[41] Strunk, Reiner: *Eduard Mörike.* Pfarrer und Poet, Stuttgart 2004.

[42] Bartscherer, Christoph: *Heinrich Heines religiöse Revolte*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

[43] Wimmer, Gernot: *Christliche Theodizee und Erlösungstheologie in Heinrich von Kleists Erzählungen*, Wien 2011.

[44] *Religion als Relikt?* Christliche Traditionen im Werk Fontanes, hg. v. Hanna Delf von Wolzogen / Hubertus Fischer, Würzburg 2006; Faber, Richard: *... der hebe den ersten Stein auf sie*: Humanität, Politik und Religion bei Theodor Fontane, Würzburg 2012.

[45] Schult, Maike: *Im Banne des Poeten.* Die theologische Dostojevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen 2012.

[46] Laage, Karl Ernst: *„Wenn ich doch glauben könnte!"* Theodor Storm und die Religion, Heide 2010; Demandt, Christian: *Religion und Religionskritik bei Theodor Storm.* – Berlin: Erich Schmidt Verlag 2010. 274 S. (Husumer Beiträge zur Storm-Forschung, 8), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–503–12235–6.

[47] Hoppe, Ulrich T. G.: *Zwischen Atum und Mohrenland.* Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen, Münster 2007.

[48] Stolarczyk-Gembiak, Anna: *Zwischen Christentum und Moderne.* Ruth Schaumann und ihr Prosawerk im Dritten Reich, Poznan 2008.

[49] Jung-Schmidt, Regina: *Sind denn die Sehnsüchtigen so verflucht?* Die verzweifelte Suche nach Gott im Frühwerk des Dichters Manfred Hausmann, Neukirchen-Vluyn 2006.

[50] Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit.* Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biografie, Poesie, Theologie, Gütersloh 2005.

[51] Zwanger, Helmut: *Albrecht Goes.* Freund Martin Bubers und des Judentums. Eine Hommage, Tübingen 2008.

[52] Stock, Alex: *Andacht.* Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, St. Ottilien 2011.

[53] *Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum*, hg. v. Gernot Wimmer, Würzburg 2012.

[54] Kuschel, Karl-Josef: *Rilke und der Buddha.* Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs, Gütersloh 2010; Stapper, Norbert: *Rainer Maria Rilkes Christus-Visionen.* Poetische Bedeutungen und christopoetische Perspektiven, Ostfildern 2010; Betz, Otto: *Weiter als die letzte Ferne.* Mit Rainer Maria Rilke die Welt meditieren, Ostfildern 2011.

[55] Dannowski, Hans Werner: *Wie schad, dass ich kein Pfaffe bin.* Wilhelm Busch und die Religion, Hannover 2008.

[56] *Ernst Barlachs Dramen.* Theologische und kulturwissenschaftliche Kommentare, hg. v. Eckart Reinmuth, Berlin 2010.

[57] Gellner, Christoph: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005; Hilbert, Matthias: *Hermann Hesse und sein Elternhaus – Zwischen Rebellion und Liebe.* Eine biographische Spurensuche, Stuttgart 2005.

[58] Kuschel, Karl-Josef: *Weihnachten bei Thomas Mann*, Düsseldorf 2006; Golka, Friedemann W.: *Mose.* Biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Novelle „Das Gesetz" und die biblische Überlieferung, Stuttgart 2007; Schwöbel, Christoph: *Die Religion des Zauberers.* Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns, Tübingen 2008; Weimar, Peter: *Die doppelte Thamar.* Thomas Manns Novelle als Kommentar der Thamarerzählung des Genesisbuches, Neukirchen-Vluyn 2008; Buchner, Wiebke: *Die Gottesgabe des Wortes und des Gedankens.* Kunst und Religion in den frühen Essays Thomas Manns, Würzburg 2011; Detering, Heinrich: *Thomas Manns amerikanische Religion.* Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil, Frankfurt 2012.

[59] Stolz, Wolfgang: *Der Begriff der Schuld im Werk von Heinrich Böll*, Frankfurt u. a. 2009; Litz, Julia: *Das Evangelium Jesu Christi als Maxime.* Religiöse und kirchliche Motive im Frühstwerk Heinrich Bölls, Berlin 2011.

[60] Kolvenbach, Helga: *Hoffnung gegen alle Hoffnung.* Der Zweifler Friedrich Dürrenmatt – eine theologische Annäherung, St. Ottilien 2009; Meier, Thomas Markus: *Dürrenmatt und der Zufall*, Ostfildern 2012.

borg Bachmann[61], Hilde Domin[62] oder Walter Kempowski[63]. Und schließlich richtet sich der theologisch-literarische Blick auf Schriftstellerinnen und Schriftsteller der Gegenwart: Martin Walser[64], Peter Bichsel[65], Adolf Muschg[66], Elazar Benyoëtz[67], Ulla Hahn[68] und erstaunlich intensiv auf das Werk von Patrick Roth[69].

Andere Untersuchungen widmen sich mit vergleichendem Blick dem Oeuvre mehrerer Autoren, seien es deutsch-jüdische Schriftstellerinnen[70] und Schriftsteller[71], sei es hinsichtlich gnostischer und mystischer Strömungen in der Gegenwartsliteratur[72]. Und noch einmal eigens ausgerichtete Studien befassen sich mit der Literaturrezeption einzelner Theologen, und zwar Kornelis Heiko Miskottes[73] und v. a. Hans Urs von Balthasars[74].

Diese Studien sind ganz unterschiedlich angelegt: als Diss. oder Habil.schrift, als Essays, als freie wissenschaftliche Untersuchung, als Gelegenheitsschrift oder Ergebnis langjähriger Auseinandersetzung. Fast immer erfolgt eine explizite hermeneutische Anbindung an den theologisch-literarischen Forschungsdiskurs. Die Arbeiten verstehen sich so zumeist explizit als quantitative Ausdifferenzierung des Forschungsfeldes von ‚Theologie und Literatur'. Neue qualitative hermeneutische Erkenntnisse, die über die Anlage der jeweiligen Untersuchung hinausreichen und künftige Arbeiten in diesem Dialogfeld strukturell oder methodologisch neu prägen würden, lassen sich dabei bis dato nicht erkennen.

Bibel und Literatur

Als weiterhin äußerst produktiv erweist sich zudem das Feld von ‚Bibel und Literatur'. Auch nach dem von Heinrich Schmidinger hg. doppelbändigen Grundlagenwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts"[75] aus dem Jahr 1999 finden sich weiterhin zum Teil erstaunlich unbedarfte Versuche der Gesamtdarstellung des Themenfeldes, in denen die dortige Differenziertheit nicht ansatzweise erreicht wird. Mal handelt es sich dabei um den Abdruck von Vorlesungsreihen[76], mal geht es um grundlegende Einführungen[77], ein weiteres Mal um die Sammlung persönlicher Zugänge[78]. Nur selten wird dabei eine quantitative oder qualitative Erweiterung des Forschungsbefunds erreicht. Derartige substantielle Erweiterungen betreffen zum einen die spezifisch historische Sichtung der Beziehung von Bibel und Literatur[79], zum anderen den Blick auf einzelne, zuvor kaum oder nur oberflächlich beachtete biblische Motive wie Judith[80], Esau[81], Thamar[82], Jefta[83], die Opferung Isaaks[84] oder Josephs silbernen Becher[85].

Erhellend ist zudem der neu vorgelegte detaillierte Blick auf die Bibelrezeption einzelner Autorinnen und Autoren. Drei Bände differenzieren die bisherigen Erkenntnisse. Christoph Gellners Monographie „Schriftsteller lesen die Bibel"[86] stellt die „lebens- und werkgeschichtliche Bedeutung der Bibel im Denken und Schreiben namhafter deutscher Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts" (15) ins Zentrum. In 13 Porträts zeichnet der Vf. nach, wie die Bibel gelesen, verstanden und ihrerseits zu einer Literatur produzierenden Kraft wurde. Deutsch-jüdische Lyrikerinnen wie Else Lasker-Schüler, Rose Ausländer oder Hilde Domin stehen dabei neben Erzählern wie Günter Grass, Heinrich Böll, Stefan Heym oder Anna Seghers. Bekannte und viel untersuchte Autorinnen wie Ingeborg Bachmann stehen neben bislang eher nur am Rande beachteten Schriftstellerinnen oder Schriftstellern wie Erich Fried, Günter Kunert, Grete Weil oder Christine Lavant.

Als Fortführung der Schmidinger-Bände versteht sich der 2009 hg. umfassende Sammelband „Der Heiligen Schrift auf der Spur"[87]. Basierend auf einer international und interdisziplinär ausgerichteten Tagung an der Univ. von Krakau wurde hier „der Zeit- und Sprachraum" explizit „erweitert", geht es doch um „Literatur aus allen Epochen, also von den Anfängen des Schrifttums bis ins 21. Jahrhundert hinein, besonders in deutscher, polnischer und jiddischer Sprache" (9). Der Bogen der 33 Beiträge spannt sich so von grundsätzlichen Beiträgen bis hin zu Aufsätzen über Felix Mitterer oder Helmut Krausser.

Schon in diesem Band wird deutlich, dass mehr und mehr auch die Literaturwissenschaften das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' als Forschungsgegenstand neu oder wieder entdecken. Wenn in den letzten Jahren das „öffentliche Interesse an der Religion wächst", rückt aus Sicht der Literaturwissenschaft v. a. ein Gegenstand „ins Zentrum des Interesses, der nun gar nicht fremd, neu oder anders ist, sondern eher als paradigmatischer Gegenstand literaturwissenschaft-

[61] Peters, Bergit: *LiebesArten.* Im theologischen Gespräch mit Ingeborg Bachmann, Ostfildern 2009.

[62] Loretan-Saladin, Franziska: *Dass die Sprache stimmt.* Eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin, Freiburg/CH 2008; Winkler, Vera-Sabine: *Leise Bekenntnisse.* Die Bedeutung der Poesie für die Sprache der Liturgie am Beispiel von Hilde Domin, Ostfildern 2009.

[63] Leber, Gita: *„Die Spiegelung Gottes".* Walter Kempowski theologisch gelesen, Berlin 2011.

[64] *Mein Jenseits.* Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits", hg. v. Michael Felder, Berlin 2012; *Was fehlt, wenn Gott fehlt?* Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg 2013.

[65] Bichsel, Peter: *Über Gott und die Welt.* Texte zur Religion, hg. v. Andreas Mauz, Frankfurt 2009.

[66] Gellner, Christoph: *Westöstlicher Brückenschlag.* Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010.

[67] Dausner, René: *Schreiben wie ein Toter.* Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz, Paderborn /München/Wien/Zürich 2007.

[68] Nottbohm, Waltraud: *Religiöse Bildwelten.* Eine interpretationsphilosophische Untersuchung zur Lyrik Ulla Hahns, Berlin 2010.

[69] *Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood,* hg. v. Georg Langenhorst, Münster 2005; Kaiser, Gerhard: *Resurrection.* Die Christus-Trilogie von Patrick Roth. Der Mörder wird der Erlöser sein, Tübingen/Basel 2008; Blaser, Felix: *Zum Verständnis von Auferstehung.* Eine theologische Auseinandersetzung mit Patrick Roths Poetologie und seiner Christusnovelle „Riverside", Würzburg 2010; *Der lebendige Mythos.* Das Schreiben von Patrick Roth, hg. v. Michaela Kopp-Marx, Würzburg 2010; Kopp-Marx, Michaela: *Seelen-Dialoge.* Ein Commentary Track zu Patrick Roths Christus-Trilogie, Würzburg 2013.

[70] Bongartz, Christiane: *Die Zeichen deuten.* Betende Menschen, schweigende Engel und ein „überströmender" Gott in den Schriften deutsch-jüdischer Dichterinnen des 20. Jahrhunderts, Münster 2004; Schweizer, Erika: *Geistliche Geschwisterschaft.* Nelly Sachs und Simone Weil – ein theologischer Diskurs, Mainz 2005.

[71] Klaghofer-Treitler, Wolfgang: *Die Fragen der Toten.* Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel, Mainz 2004; Treitler, Wolfgang: *Zwischen Hiob und Jeremia.* Stefan Zweig und Joseph Roth am Ende der Welt, Frankfurt u. a. 2007.

[72] Richter, Anja M.: *Das Studium der Stille.* Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik. Heinrich Böll, Botho Strauß, Peter Handke, Ralf Rothmann, Frankfurt 2010.

[73] Heinemann, Ursula: *Grenzgebiet.* Theologie und Literatur im Werk Kornelis Heiko Miskottes, Hamburg 2004.

[74] *Letzte Haltungen.* Hans Urs von Balthasars ‚Apokalypse der deutschen Seele' – neu gelesen, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen, Freiburg/CH 2006; Lochbrunner, Manfred: *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde.* Neun Korrespondenzen, Würzburg 2007; Krenski, Thomas: *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie,* Hamburg 2007.

[75] Vgl. Anm. 3.

[76] *Das Buch der Bücher.* Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur, hg. v. Tom Kleffmann, Göttingen 2004; *Das Buch und die Bücher.* Literaturvorträge am Canstein Bibelzentrum Halle, hg. v. Walter Martin Rehahn, Halle 2010.

[77] Schöpflin, Karin: *Die Bibel in der Weltliteratur,* Tübingen 2011. Vgl. auch Glatz, Edith: *Wer suchet, der findet die Bibel in der Literatur,* Würzburg 2013.

[78] Nüchtern, Michael: *Schöne Verweltlichungen.* Biblische Gestalten in der Literatur, Stuttgart 2010.

[79] Diese Perspektiven herrschen vor in: *Bibeldichtung,* hg. v. Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2006; *Das Buch der Bücher – gelesen.* Lesarten der Bibel in Wissenschaft und Künsten, hg. v. Steffen Martus / Andrea Polaschegg, Bern u. a. 2006; Weidner, Daniel: *Bibel und Literatur um 1800,* München 2011.

[80] Kobelt-Groch, Marion: *Judith macht Geschichte.* Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert, München 2005.

[81] Freinschlag, Andreas / Schneebichler, Amandine: „Esau in der deutschsprachigen Literatur", in: *Esau.* Bruder und Feind, hg. v. Gerhard Langer, Göttingen 2009, 273–291.

[82] Weimar, Peter: *Die doppelte Thamar* [vgl. Anm. 58].

[83] Houtman, Cornelis / Spronk, Klaas: *Jefta und seine Tochter.* Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40, Münster u. a. 2007, 77–146.

[84] Keuchen, Marion: *Die „Opferung Isaaks" im 20. Jahrhundert auf der Theaterbühne,* Münster 2004.

[85] Leuschner, Brigitte: *Josephs silberner Becher.* Vergeltung und Versöhnung. Ein biblisches Motiv in der Literatur, Marburg 2009.

[86] Gellner, Christoph: *Schriftsteller lesen die Bibel.* Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.

[87] *Der Heiligen Schrift auf der Spur.* Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur, hg. v. Maria Kłańska / Jadwiga Kita-Huber / Paweł Zarychta, Dresden/Wrocław 2009.

licher Forschung erscheint: die Bibel"[88]. Dennoch bleibt der Befund überraschend: „[D]ie Diskursgeschichte biblischen Wissens" befindet sich „noch immer weitgehend im toten Winkel der literaturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit" (17). Aus diesem Grund riefen Andrea Polaschegg und Daniel Weidner 2010 v. a. Vertreterinnen und Vertreter der „jungen Forschergeneration" (11) zu einem Symposion in Berlin zusammen, um in interdisziplinärer Vielfalt das Forschungsfeld auszuleuchten. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge dieses Symposions, ergänzt um ein umfangreiches Vorwort zur „Topographie eines Spannungsfeldes" namens „Bibel und Literatur" (9–35). Insgesamt geht es dabei darum, dem Forschungsfeld Konturen zu geben und Schneisen zu schlagen, die künftigen Forschungen als Markierungswege dienen können.

Ein in Deutschland weitgehend neuer Zugang zur Bibel wird mit dem Schlagwort „Bibel *als* Literatur" markiert. Ausgehend von der – seit 2007 auch auf Deutsch vorliegenden[89] – Grundstudie „The Great Code" (1982) des Kanadiers Northrop Frye hat sich diese Perspektive im englischsprachigen Diskurs längst als hermeneutisches Verfahren etabliert. Dabei geht es darum, die Bibel primär als eines von vielen Grundwerken der Weltliteratur zu betrachten und sie als solches mit Methoden der Literaturwissenschaft zu beleuchten. Im Bereich der narratologischen Exegese führt diese Tradition ein inzwischen breit entfaltetes wissenschaftliches Eigenleben, das freilich kaum an originär literarischen Entwürfen interessiert ist. Hans-Peter Schmid und Daniel Weidner legen in dem 2008 erschienenen kommentierten Lesebuch „Bibel als Literatur"[90] einen Überblick über die wichtigsten englischsprachigen Studien vor, charakterisieren sie jeweils und drucken zentrale, meistens erstmals ins Deutsche übersetzte Textpassagen ab. Dieser anregende Zugang verdeutlicht nachdrücklich, dass auch das Forschungsfeld von ‚Bibel und Literatur' weiterhin produktive Potentiale in sich trägt.

Christliche Literatur/Katholizismusforschung

Im Blick auf die Fragestellung nach Religion im Werk einzelner Autorinnen und Autoren wurde bereits das bleibende Forschungsinteresse an spezifisch christlicher Literatur deutlich. Dieses Interesse erlebt sogar eine unerwartete Blüte, hielt man doch die Fragen für weitestgehend erschöpfend beantwortet. In einer Zeit, in der die Kulturwissenschaften von einem *religious turn* sprechen, stellt sich jedoch auch die Frage nach dem potentiellen Sinn einer solchen Bezeichnung von ‚christlicher Literatur' neu. Ist es sinnvoll, den Begriff auf Texte anzuwenden, die eine dreifache Bedingung erfüllen: Sie müssen „aus einem zumindest christlich mitgeprägten Kontext stammen", „erkennbar anknüpfende Inhalts-, Motiv- und Sprachimpulse aus dem christlichen Kontext schöpfen" und „vom christlichen Kontext her verstanden und interpretiert werden"[91] – so ein neuerer Vorschlag des Rez.? Oder reicht es aus, herauszuarbeiten, „auf welche Weise [...] christliches Leben in der Literatur verarbeitet wird"[92], so ein anderer Zugang? In jedem Fall wird deutlich, dass man den „heutzutage unscharfen und mit verschiedenen Konnotationen überlasteten Begriff"[93] der ‚christlichen Literatur' zu nach wie vor fruchtbaren Disputen nutzen kann, zuletzt 2011 bezeugt in dem gerade zitierten Sammelband über „Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg".

Wissenschaftlich klarer profiliert hat sich in den letzten Jahren eine differenzierte Katholizismusforschung, die den spezifisch katholischen Beitrag zur kulturellen Entwicklung des deutschsprachigen Raumes[94] auszuleuchten versucht. Maria Cristina Giacomin blickt in diesem Zusammenhang zurück auf die einflussreiche katholische Kulturzeitschrift „Hochland", die 1903 von Karl Muth begründet wurde und nach dem Verbot durch die Nationalsozialisten bis in das Jahr 1971 hinein erschien. Sie zielte darauf ab, einer „hochgerichteten, innerlich vornehmen, von idealem Sinn und Geist getragenen Kultur, Kunst und Literatur zum Durchbruch zu verhelfen" und bestimmte ihre geistige Heimat in einer „positiv-christlichen, katholische[n] Überzeugung"[95]. Die Zeitschrift trug letztlich zwar entscheidend „dazu bei, den Katholizismus aus seiner kulturellen Isolation herauszuführen" (390), setzte sich aber nicht der von der Moderne eingeforderten Überprüfung aus, „sich in seiner Weltdeutung und in seinen Werthaltungen selbst in Frage stellen zu lassen" (391). So war sie eine Zeitschrift, die „sowohl einen formalästhetischen als auch einen thematischen Konservatismus an den Tag legte, der nur im Vergleich mit der Tendenzliteratur des katholischen Milieus als fortschrittlicher und ‚werthaltiger' angesehen werden kann" (ebd.). Es fiel den Verantwortlichen schwer, „Pluralität und Kontingenz" (396) zu akzeptieren. Verpflichtet auf einen „christlichen Totalitätsgedanken" (ebd.) wäre – so ein Ausblick am Ende der Studie – beides denkbar gewesen: eine Hinwendung zum Nationalsozialismus und seinen Idealen, aber auch der Weg in den Widerstand. Das „Hochland" sollte sich für den zuletzt genannten Weg entscheiden.

Unter der Federführung des Eichstätter Germanisten Thomas Pittrof hat sich ein interdisziplinäres Forscherteam seit zehn Jahren daran gemacht, das Phänomen des ‚Literarischen Katholizismus' im deutschsprachigen Bereich grundlegend neu zu erforschen. Dazu wurde im Freiburger Rombach-Verlag die „Reihe Catholica" gegründet, gewidmet den „Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus". Die Forschungen richten sich explizit gegen die Tendenzen einer „fortdauernden literaturgeschichtlichen Marginalisierung gerade der katholischen Literaturbewegung des 20. Jahrhunderts"[96]. Unter ‚Literarischem Katholizismus' versteht man den „Inbegriff eines literarischen Subsystems", dessen „Vertreter in ehemals oder aktuell katholisch" definierten „Frage- und Diskurszusammenhängen denken, schreiben, argumentieren, symbolisieren und sich in" durchaus „verschiedener Färbung und Intensität dazu im Rahmen ihrer persönlichen Wertorientierung reflektiert bekennen – wenn auch oft je verschieden in verschiedenen Lebensphasen bis hin zur totalen Negation" (10).

Der erste Band, 2008 erschienen, untersuchte unter dem Titel „Moderne und Antimoderne" den „*Renouveau catholique* und die deutsche Literatur". Es geht dabei um die „Nachzeichnung direkter personeller, literarisch-rezeptiver oder ideeller Kontakte und Allianzen" (10) zwischen Vertretern der deutschsprachigen und französischen Literatur. Nicht „konfessionalische Rettungen" (12) werden angestrebt, sondern der Aufweis, in welchen Differenzierungen Vormoderne, Moderne und Antimoderne als Versuch „integraler Sinnstiftung" (11) in den jeweiligen literarischen Werken Niederschlag und Gestaltung finden. 2010 erschien der zweite Band der Reihe, konzentriert auf die Fragestellungen: Wie verlief der „Weg zur Geschichte" für den deutschen Katholizismus? Welche „Geschichtskulturen"[97] wurden hier im 19. und 20. Jh. entworfen? Ein dritter, noch in Vorbereitung befindlicher Band wird sich mit Geschichte und Profil der katholischen Publizistik im 20. Jh. befassen.[98]

Interreligiöse Blickwinkel

Vereinzelte weitere Beiträge zum Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' lassen sich den einzelnen theologischen Teildisziplinen zu-

[88] *Das Buch in den Büchern.* Wechselwirkungen von Bibel und Literatur, hg. v. Andrea Polaschegg / Daniel Weidner, München 2012, 9. Vgl. auch die Website www.bibelundliteratur.de.

[89] Frye, Northrop: *Der große Code.* Die Bibel und Literatur, aus dem Engl. von Peter Seyffert, hg. v. Peter Tschuggnall, Anif / Salzburg 2007.

[90] *Bibel als Literatur*, hg. v. Hans-Peter Schmidt / Daniel Weidner, München 2008.

[91] *Christliche Literatur für unsere Zeit.* 50 Leseempfehlungen, hg. v. Georg Langenhorst, München 2007, 33–35.

[92] Kranz, Gisbert: *Christliches in der Weltliteratur.* Ein neuer Zugang zu großen Romanen und Erzählungen, Augsburg 2007, 9.

[93] *„Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe."* Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg, hg. v. Aleksandra Chylewska-Tölle, Nordhausen 2011, 8.

[94] Vgl. *Eigensinn und Bindung.* Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert, hg. v. Hans-Rüdiger Schwab, Kevelaer 2009. Hier werden auch Literaten, z. B. Gertrud von le Fort, Heinrich Böll, Reinhold Schneider u. a. porträtiert.

[95] Zit. in: Giacomin, Maria Cristina: *Zwischen katholischem Milieu und Nation.* Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918), Paderborn u. a. 2009, 130.

[96] *Moderne und Antimoderne.* Der *Renouveau catholique* und die deutsche Literatur. Beiträge des Heidelberger Colloquiums vom 12. bis 16. September 2006, hg. v. Wilhelm Kühlmann / Roman Luckscheiter, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 9. Vgl. auch Neumann, Veit: *Sprich nur ein Wort...* Katholizismus und Literatur, Würzburg 2010; ders.: *Die Theologie des Renouveau catholique.* Glaubensreflexion französischer Schriftsteller in der Moderne am Beispiel von Georges Bernanos und Francois Mauriac, Frankfurt u. a. 2007.

[97] *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen.* Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Beiträge des Dresdener Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai 2007, hg. v. Thomas Pittrof / Walter Schmitz, Freiburg/Berlin/Wien 2010, 9.

[98] *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert.* Positionen, Probleme, Profile, hg. v. Walter Hömberg / Thomas Pittrof, Freiburg/Berlin/Wien 2013.

ordnen, sei es der Theologischen Ethik[99], der Homiletik[100], der Liturgiewissenschaft[101] oder der Religionsdidaktik[102]. Diese Beiträge bleiben – in sich durchaus spannende und bereichernde – Randphänomene in ihren jeweiligen Wissenschaftsdiskursen. Als wissenschaftlich ergiebiger erweist sich der Blick auf interreligiöse Fragestellungen.

Nur zögerlich hat sich das deutschsprachige Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' auf interkulturelle[103] und spezifischer: auf interreligiöse Öffnungen eingelassen. Vereinzelte Hinweise auf derartige Seitenblicke fanden sich bereits in einigen der bislang charakterisierten Studien und Sammelbänden. Gewiss, das Werk der jüdischen Autorinnen und Autoren der klassischen Moderne von Kafka bis Celan, von Nelly Sachs bis Hilde Domin ist breit untersucht. Aber schon die Spurensuche nach literarischen Spiegelungen des Gegenwartsjudentums blieb lange Zeit ergebnislos. Und diese Beobachtung galt umso mehr hinsichtlich der literarischen Präsenz anderer Weltreligionen. Dieser Befund stimmt seit einigen Jahren so nicht mehr. Mehr und mehr schlägt sich die Präsenz von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugung und Praxis in unserer Kultur genauso literarisch nieder wie die sich daraus ergebende Notwendigkeit von beschriebener und gelebter Toleranz[104] und wird so auch Gegenstand wissenschaftlicher Wahrnehmung und Deutung.

In einer neuen Studie[105] lässt sich nachweisen: Inzwischen verschafft sich die sog. ‚dritte Generation' deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah mehr und mehr literarisches Gehör, repräsentiert von Autorinnen und Autoren wie Maxim Biller, Doron Rabinovici, Vladimir Vertlib, Benjamin Stein oder Lena Gorelik. Für theologisch-literarische Fragestellungen wird dabei besonders die Tatsache relevant, dass es im Werk dieser Autoren um das heute hier bei uns gelebte Judentum geht, das in großer Selbstverständlichkeit einen Platz in unserer Kultur einnimmt und sich eben auch religiös bestimmt.

Vergleichbares gilt in noch größerem Maße für den Islam[106]. So zeigen sich deutliche Hinweise auf die völlig neuartige Ausbildung einer eigenständigen deutsch-muslimischen Literatur, die bei aller inneren Vielfalt durch einige prägnante inhaltliche wie stilistische Gemeinsamkeiten markiert wird. Auch wenn es übertrieben scheint, von einem „markanten ‚muslim Turn'"[107] in der deutschsprachigen Literatur zu sprechen, so erweist sich doch sowohl die kulturelle als auch die religiöse Differenz als literarisch außerordentlich produktiv, sei es im Blick auf die Islam-Rezeption im Werk von aus dem Christentum stammenden Autoren wie Christoph Peters oder Barbara Frischmuth[108], sei es im Werk von muslimischen Autoren wie Emine Sevgi Özdamar, Zafer Senocak, Feridun Zaimoğlu, Navid Kermani oder SAID. Das Aufarbeiten dieser Beziehungen ist auch literaturwissenschaftlich gerade erst im Entstehen und wird dort v. a. interkulturell als Erforschung „deutsch-türkischer"[109] Literatur verstanden. Die religiöse Dimension bleibt dabei eher ein Randthema[110]. Anders in den ersten theologisch-literarischen Arbeiten in diesem Bereich – vorangetrieben v. a. von dem Luzerner Theologen Christoph Gellner. Sie begleiten den Prozess der Herausbildung einer muslimisch-deutschen Literatur von Anfang an, sei dies in ersten Einführungen[111], in auf Symposien zurückgehenden Sammelbänden[112] oder in Dissertationen über herausragende Autorinnen[113].

Dass es darüber hinaus auch in sich äußerst herausfordernde literarische Spiegelungen des Buddhismus gibt – sei es im Rückblick bei klassischen Autoren wie Rilke[114] oder Hesse[115], sei es bei Gegenwartsautoren wie Adolf Muschg[116] –, bleibt hinter der Neuentwicklung einer muslimisch-deutschen Literatur eine eher wenig bemerkte Seitenentwicklung. Die interreligiöse Öffnung von ‚Theologie und Literatur' steht so erst am Anfang, verspricht aber eine herausfordernde Zukunft.

Religion in der Kinder- und Jugendliteratur

Ein weiterer Teilbereich von ‚Theologie und Literatur' erlebt derzeit einen überraschenden Aufschwung: die Erforschung der Frage, wie sich Religion und Gottesfrage in der Kinder- und Jugendliteratur unserer Zeit spiegeln. Anfang der 1980er Jahre waren mehrere Studien und Sammelbände zu dieser Thematik erschienen[117]. Seitdem aber lag das Themenfeld weitgehend brach, schon deshalb, weil in der Kinder- und Jugendliteratur selbst kaum noch von Gott und Religion die Rede war. Seit etwa 15 Jahren stimmt dieser Befund nicht mehr. In den Kulturwissenschaften spricht man insgesamt von einem *religious turn*. Dieser zeichnet sich auch überdeutlich in der Kinder- und Jugendliteratur ab. Dass die – interdisziplinäre – Forschung diese Wende wahrnimmt und zum Anlass für neue Untersuchungen nutzt, ist von daher kaum überraschend.

Das Spektrum der Untersuchungen ist erneut breit aufgestellt: Neben grundsätzlichen Einführungen über Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart[118] stehen Studien über den Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis[119], über einzelne Autorinnen[120] oder Untersuchungen zu Themen wie „Jüdische Identität nach der Shoa"[121] oder die Darstellung von Sekten[122] im Kinder- und Jugendbuch. Immer intensiver erforscht wird v. a. das Themenfeld von ‚Religion und Fantasy'[123] in einem Bogen von C. S.

[99] *Literatur ohne Moral*. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch, hg. v. Christof Mandry, Münster 2003. Vgl. aus literaturhistorischer Sicht: *Literatur und Moral*, hg. v. Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2011; Kirchmeier, Claudia: *Moral und Literatur*. Eine historische Typologie, München 2013.

[100] Apel, Kim: *Predigten in der Literatur*. Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 566 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 7), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150035–0.

[101] *Gottesdienst und Dramaturgie*. Liturgiewissenschaft und Theaterwissenschaft im Gespräch, hg. v. Irene Mildenberger / Klaus Raschzok / Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2010.

[102] Schulz, Petra / Malter, Rebekka: *Schräge Perspektiven*. Unterrichtscollagen im Spannungsfeld von Theologie, Literatur und Alltagswelt, Neukirchen-Vluyn 2006; Langenhorst, Georg: *Literarische Texte im Religionsunterricht*. Ein Handbuch für die Praxis, Freiburg/Basel/Wien 2011.

[103] Vgl. Durzak, Manfred: *Literatur im interkulturellen Kontext*, Würzburg 2013.

[104] Vgl. *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur*. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, hg. v. Bernd F. W. Springer /Alexander Fidora, Zürich/Berlin 2009.

[105] Vgl. Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: *Blickwinkel öffnen*. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013, 21–173.

[106] Vgl. ebd., 174–345.

[107] Yesilada, Karin E.: „Gotteskrieger-Konfigurationen des radikalen Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsprosa", in: *Türkisch-deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer*. Kontroversen und Lernprozesse, hg. v. Seyda Ozil / Michael Hofmann / Yasemin Dayioglu-Yücel, Göttingen 2011, 197–207, hier: 197.

[108] Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth*. Werkanalyse und interreligiöses Lernen, Ostfildern 2013.

[109] Vgl. etwa: *Deutsch-türkische und türkische Literatur*. Literaturwissenschaftliche und fachdidaktische Aspekte, hg. v. Michael Hofmann / Inga Pohlmeier, Würzburg 2013.

[110] Anders in: Uysal-Ünalan, Saniye: *Literarische Begegnungen mit dem Islam*. Neue Identitätskonstruktionen in der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur, Würzburg 2013.

[111] Gellner, Christoph: *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur*. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie, Karlsruhe 2005.

[112] *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, hg. v. Michael Hofmann / Klaus von Stosch, Paderborn u. a. 2012.

[113] Nieser, Claudia: *Hagars Töchter*. Der Islam im Werk Assia Djebars, Ostfildern 2011.

[114] Kuschel, Karl-Josef: *Rilke und der Buddha* [s. Anm. 54].

[115] Gellner, Christoph: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens* [s. Anm. 57].

[116] Gellner, Christoph: *Westöstlicher Brückenschlag* [s. Anm. 66].

[117] Vgl. Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur [s. Anm. 1], 198–202.

[118] Vgl. *Über Gott und die Welt*. Religion, Sinn und Werte im Kinder- und Jugendbuch, hg. v. Jürgen Heumann, Frankfurt 2005; *Auf der Suche nach Religion*. Die Wiederkehr der Religion im Kinder- und Jugendbuch, hg. v. Jürgen Heumann, Oldenburg 2007; *Gestatten: Gott!* Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, hg. v. Georg Langenhorst, München 2011. Vgl. auch das Forschungsportal www.religion-im-kinderbuch.de.

[119] Dressing, Gabriele: *Zwischen Bibel und Bilderbuch*. Religiöse Kinder- und Jugendliteratur im Spiegel des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises, St. Ingbert 2004.

[120] *Zumutungen*. Lene Mayer-Skumanz und die religiöse Kinderliteratur, hg. v. Inge Cevela, Wien 2006.

[121] Kokemüller, Birgitt: *Jüdische Identität nach der Shoah als Thema in ausgewählten Kinder- und Jugendbüchern*, Frankfurt u. a. 2003.

[122] Bohn, Nicolette: *Im Bann der Seelenfänger*. Jugendbücher über Sekten (1981–2000), Frankfurt u. a. 2004.

[123] Rüster, Johannes: *All-Macht und Raum-Zeit*. Gottesbilder in der englischsprachigen Fantasy und Science Fiction, Berlin 2007; *Vom Logos zum Mythos*. „Herr der Ringe" und „Harry Potter" als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts. Praktisch-theologische und religionsdidaktische Analysen, hg. v. Astrid Dinter / Kerstin Söderblom, Berlin 2010; Frings, Stephan: *Alte Götter, neue Welten*. Religion und Magie in der deutschsprachigen Fantasy-Literatur, Wetzlar 2010.

Lewis[124] über die Harry-Potter-Bände[125] bis hin zu ganz aktuellen Fantasy-Reihen wie ‚Eragon' oder ‚Biss'[126]. Mehrere Bücher widmen sich schließlich einer spezifisch religionspädagogischen und religionsdidaktischen Erschließung[127] gegenwärtiger Kinder- und Jugendliteratur. Auch dieses Feld verspricht weitere produktive Erforschungen.

Ausblick

Der Überblick über die Tendenzen in den Publikationen aus den letzten zehn Jahren im Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' belegt nachdrücklich die Produktivität dieses interdisziplinären Feldes. Neben grundlegende Fortführungen bewährter hermeneutischer Ansätze und weiter ausdifferenzierende Einzelforschungen im Rahmen bereits zuvor etablierter Fragestellungen und Zugänge treten neue Aspekte: V. a. die Ausweitungen auf interreligiöse Fragestellungen und den Bereich der Kinder- und Jugendliteratur fallen dabei ins Auge. Fast immer erfolgt eine Anknüpfung an die hermeneutischen Linien der Studien der 1970er und 1980er Jahre (Sölle, Kuschel, Mieth). Diese Ansätze werden zwar in regelmäßiger Wiederholung auch kritisch beleuchtet, eigenständige Gegenentwürfe oder anschlussfähige Neukonzepte werden jedoch entweder gar nicht erst entwickelt oder bleiben folgenlos. Hier bieten sich Möglichkeiten künftiger kreativer Konzeptionen. Nach wie vor unbefriedigend bleibt die Forschungsvernetzung mit dem englischsprachigen[128] und dem in den letzten Jahren eigenständig etablierten lateinamerikanischen[129] Diskurs. Auch hier öffnen sich künftige – internationale – Diskursfelder. Erfreulich bleibt die interdisziplinäre Öffnung des Forschungsdiskurses. Zwar ist in vielen Fällen nach wie vor die Theologie die wissenschaftliche Disziplin, welche die Dialogbemühungen vorantreibt. Immer mehr Literaturwissenschaftlerinnen und Literaturwissenschaftler bringen jedoch ihre eigenen Perspektiven, Forschungsfragen und Diskursverfahren mit ein – sei es bewusst in einen interdisziplinären Dialog, sei es in eigenständige Forschungsansätze, in welche die Theologie nicht einbezogen wird.

Kaum zufällig: Die Ergebnisse zweier großer Forschungsprojekte sind angekündigt, die einerseits von der Germanistik aus organisiert werden und andererseits theologische Gesprächspartner mit einbeziehen. Unter der Ägide des Eichstätter Germanisten Thomas Pittrof soll ab 2014 ein auf mehrere Bände angelegtes „Handbuch des literarischen Katholizismus" erscheinen, in dem erstmals die Wirkungen des Katholizismus auf die Literatur sowie die Prägungen des Katholizismus in der Literatur des 20. (und 21.) Jh.s umfassend und systematisch dargestellt werden. Der Berliner Literaturwissenschaftler Daniel Weidner schließlich zeichnet für das Projekt eines ebenfalls breit und möglichst umfassend angelegten „Handbuch Literatur und Religion" verantwortlich, das 2015 im Metzler-Verlag prominent publiziert werden soll. Das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' bleibt spannend und produktiv.

[124] Mühling, Markus: *Gott und die Welt in Narnia.* Eine theologische Orientierung zu C. S. Lewis' „Der König von Narnia", Göttingen 2005; Bender, Melanie: *Auf den Spuren von Narnia.* Eine religiöse Weltgeschichte, Paderborn 2011.

[125] Cornelius, Corinna: *Harry Potter – geretteter Retter im Kampf gegen dunkle Mächte?* Religionspädagogischer Blick auf religiöse Implikationen, archaisch-mythologische Motive und supranaturale Elemente, Münster 2003; *Leben, Tod und Zauberstab.* Auf theologischer Spurensuche in „Harry Potter", hg. v. Christoph Drexler / Nikolaus Wandinger, Münster 2004; Ciaccio, Peter: *Harry Potter trifft Gott.* Das Evangelium von Hogwarts, Neukirchen-Vluyn 2012.

[126] *Götterwelten.* Phantastik und Religion, hg. v. Bettina Twrsnick / Thomas Le Blanc, Wetzlar 2007.

[127] *Religionsunterricht mit Jugendliteratur.* Materialien für die Sekundarstufe I, hg. v. Mirjam Zimmermann, Göttingen 2006; Pfeiffer, Sandra: Religiös-ethische Dimension in aktueller Kinder- und Jugendliteratur, Berlin 2011; Holl, Matthias: *Erzählende Kinderliteratur im Religionsunterricht.* Theorie und Praxis zum Einsatz in der Grundschule, Marburg 2011; Zimmermann, Mirjam: *Literatur für den Religionsunterricht.* Kinder- und Jugendbücher für die Primar- und Sekundarstufe, Göttingen 2012.

[128] Vgl. die Website der *International Society for Religion, Literature and Culture*: www.isrlc.org.

[129] Vgl. die Website der *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología*: www.alalite.org.

Exegese / Altes Testament

Schmitz, Barbara: **Geschichte Israels.** – Paderborn: Schöningh 2011. 184 S. (UTB 3547), brosch. € 15,90 ISBN: 978–3–8252–3547–5

Mit ihrer „Geschichte Israels" legte Barbara Schmitz 2011 einen weiteren Band der von Klaus von Stosch hg. neueren Reihe „Grundwissen Theologie" vor, „um eine erste Orientierung den Studierenden, die ganz am Anfang ihres Studiums stehen, zu ermöglichen" (13). Damit tritt das Buch zunächst in direkte Konkurrenz zu den mittlerweile bereits etablierten Geschichtsabrissen von Angelika Berlejung in der von Jan Christian Gertz u. a. hg. „Grundinformation Altes Testament"[1] und Christian Frevel in der von ihm selbst in der Nachfolge von Erich Zenger hg. „Einleitung in das Alte Testament"[2].

Gemäß den Erfordernissen neuerer Konzeptionen unterschiedlicher theologischer Studiengänge, in denen Einführungen „in die historischen Kontexte der Geschichte Israels" und „Einleitungen in die Schriften der hebräischen Bibel" (12) kombiniert werden, versucht S. in ihrem Buch, Ereignisgeschichte und Literaturgeschichte zu verbinden. Dazu folgt sie dem hermeneutischen Grundsatz: „Biblische Geschichte ist […] erinnerte Geschichte." (7) Bei biblischen Geschichten handle es sich um Literatur, die in ihrem historischen Kontext steht.

„Zum einen ist nach der Zeit, in der die biblischen Texte sich selbst verorten zu fragen (Textwelt, Zeit der Handlung, Buchzeit), zum anderen nach der Zeit, in der die einzelnen Texte (vermutlich) entstanden sind (Entstehungszeit, Zeit der Verfasser, Autorenzeit)." (8) Vor diesem Hintergrund stellt S. ihrer „Geschichte Israels" vier Vorüberlegungen voran: (1) Gegen die übliche Herangehensweise einer linearen Rekonstruktion von Geschichte von Früherem zu Späterem betrachtet die Vf.in Geschichte als „eine deutende Rückschau, die vom Standpunkt des ‚Späteren' zurückblickt" (9). (2) Die Zeit der Entstehung von Schriften liegt teilweise Jahrhunderte nach der erzählten Zeit. (3) In atl. Schriften wird nicht *eine* Geschichte vorgelegt, sondern findet sich „eine Vielfalt von Geschichtsentwürfen, […] unterschiedlich und in sich vielfältig geschildert" (9f). (4) Wer Geschichte erzählt, blickt stets von einem eigenen geschichtlichen Standpunkt aus, was für uns heute wie auch für diejenigen gilt, die in atl. Schriften selbst Geschichte erzählen.

Aufgrund dieser hermeneutischen Vorüberlegungen (Kap. 1, 7–14) kommt S. zu einer Darstellung, die nicht am chronologischen Anfang atl. Zeitgeschichte ansetzt, sondern vom Späteren hin zum Früheren ausgeht: In Kap. 2 (16–62) setzt sie beim Babylonischen Exil und der Perserzeit im 6.–4. Jh. an und betrachtet danach die Königszeit in Israel und Juda vom 10.–6. Jh. (Kap. 4, 70–119) und wiederum danach die Erzählungen über Israels Anfänge (Kap. 6, 124–156). Jeweils im Anschluss an den Blick auf eine Epoche fokussiert die Vf.in die Entstehung des Pentateuchs bzw. des Jerusalemer Geschichtswerkes bzw. der Erzählkränze auf Grundlage des Münsteraner Pentateuchmodells nach Erich Zenger[3] (Kap. 3, 63–69; Kap. 5, 120–123; Kap. 7, 157–158). Auf die „hellenistisch-römische Zeit" geht die Vf.in in Form eines kurzen Ausblicks ein (Kap. 8, 159–161).

Für Studierende, die am Beginn ihres Studiums stehen, „soll die gewählte Form der Darstellung zugleich das geschichts- und literaturwissenschaftliche Denken schulen, indem es von seiner Hermeneutik nicht (allein) der Logik der Linearität folgt" (12). Eine so gestaltete Heranführung an atl. Zeitgeschichte ist so unorthodox wie konstruktiv, da a priori Geschichte nicht allein als Grundlage oder Hintergrund atl. Literatur, sondern als wesentlicher Teil atl. Denkens wahrgenommen wird. In dieser Hermeneutik liegt die Stärke des vorliegenden Bandes, der sich insofern von den o. g. abzuheben vermag.

Leider wird dieser Anspruch nicht voll durchgehalten:

(1) S.' Anliegen, vom Späteren zum Früheren vorzugehen, erfolgt in der Abfolge der drei Hauptkap. 2, 4 und 6, nicht jedoch innerhalb selbiger. Deren Einteilungen in „Babylonisches Exil und Perserzeit", „Königszeit" und „Anfänge" erscheint vor dem Hintergrund der Verbindung von Ereignis- und Literaturgeschichte auf der einen Seite schwierig, da Epochen sehr unterschiedlichen Charakters und divergierender gesellschaftlicher Verhältnisse hier zusammen betrachtet werden; auf der anderen Seite gehen sie mit gewissen Randunschärfen

[1] Berlejung, Angelika: „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel", in: *Grundinformation Altes Testament*, hg. v. Jan Christian Gertz, Göttingen [4]2010, 59–191.

[2] Frevel, Christian: „Grundriss der Geschichte Israels", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Christian Frevel, Stuttgart [8]2012, 701–870.

[3] Zenger, Erich: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart [7]2008, 74–124, hier: 100–106.

einher: Sicher fand mit dem Babylonischen Exil ein grundlegender Eingriff in die atl. Zeitgeschichte statt; gleichsam erfolgte dieser Eingriff eingebunden in eine Kontinuität der historischen wie sozio-ökonomischen Entwicklung und innerhalb Judas in lokal divergierenden Ausmaßen. Analog verhält es sich mit dem Beginn der staatlichen Zeit wie dem Übergang zum Hellenismus (s. u.). Hier zeigt sich, dass auch eine Betrachtung vom Späteren zum Früheren nicht an der Aufbereitung eines gesamtgeschichtlichen Prozesses vorbeikommt, in der Entwicklungslinien historischer Zusammenhänge aufgezeigt und begründet werden können, die dem Verständnis biblischer Texte helfen mögen.

(2) Die Vf.in, die „die derzeit sehr kontrovers diskutierten Hypothesen der Entstehung biblischer Schriften" (12) in ihrer Darstellung mit einfangen möchte, begrenzt in ihren den einzelnen Epochenbetrachtungen angehängten Kap.n 3, 5 und 7 die Betrachtung gleichsam auf Pentateuch bzw. Jerusalemer Geschichtswerk bzw. Erzählkränze, wobei sie Kontroversen der Datierungen und Entstehungsgeschichte umgeht, indem sie – mit Rücksicht auf die Zielgruppe des Buches – unkritisch das „Münsteraner Pentateuchmodell" zugrunde legt. Bücher außerhalb des Pentateuchs und der vorderen Propheten Jos – 2Kön werden hier nicht bedacht. Vielmehr finden sich innerhalb der in Kap. 2, 4 und 6 besprochenen Epochen Exkurse u. a. zu einzelnen Büchern der Prophetie, die nur den Charakter von Bucheinführungen tragen, da auf literar- und redaktionsgeschichtliche Fragen weitgehend nicht eingegangen wird. Das ist zu bedauern, da gerade hier der von der Vf.in erhobene Anspruch einer Kombination der Einführung in die Historie und in die biblischen Schriften greifbar gemacht werden könnte. Weisheitliche Schriften finden bei S. gar keine Beachtung.

(3) S.' „Geschichte Israels" reicht bis in die nachexilisch-persische Zeit; die hellenistisch-römische Zeit wird (auch im Hinblick auf die Seitenbegrenzung der Reihe?) nur in einem gut zweiseitigen Ausblick behandelt, was die Vf.in ereignisgeschichtlich und im Hinblick auf eine „weitgehend abgeschlossene [...]" (160) Textsammlung begründet. Dies ist zum einen eigentümlich, da dadurch ereignisgeschichtlich eine bedeutende Epoche atl. Zeitgeschichte nicht beachtet und literaturgeschichtlich wesentliche redaktionsgeschichtliche Entwicklungen atl. Schriften wie ganze Bücher des AT ausgeklammert werden – u. a. das von S. selbst in ihrer Diss. behandelte und von ihr im „2. oder 1. Jh. v. Chr."[4] verortete Buch Judith. Zum anderen ist dies bedauerlich, da eine Epochenwende postuliert wird, der Übergang zum Hellenismus nicht nur in Juda jedoch keinen nach der achämenidischen Zeit mit Alexander d. Gr. einsetzenden Bruch ausmacht, sondern bereits Jahrzehnte zuvor Veränderungen des jüdischen Lebens stattfanden, was auch für die perserzeitliche Provinz Yehud anhand von Keramik, Stempelsiegeln und Münzen erkennbar ist.

S. bindet ihre „Geschichte Israels" geschickt an die verkaufsstarke o. g. „Einleitung in das Alte Testament" als Anschlussliteratur an. Ihr hermeneutischer Ansatz der Verbindung von Ereignis- und Literaturgeschichte vermag einen begrüßenswerten Beitrag zu einem erfolgreichen Verständnis atl. Geschichte und Geschichten zu leisten und Studienanfängern den Zugang zu atl. Schriften und atl. Theologie zu erleichtern, wird aber nur mit Einschränkungen durchgehalten, da der Inhalt bezogen auf die „Geschichte" den kritisch-detaillierten Geschichtsabrissen von Angelika Berlejung und Christian Frevel nachsteht und bezogen auf die „Geschichten" Auslassungen aufweist.

Bonn Johannes Bremer

Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, hg. v. Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. 302 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 17), geb. € 74,00 ISBN: 978–3–447–06553–5

Der Aufsatzband umfasst die Vorträge, die auf der Innsbrucker Tagung im Andenken an Volkmar Premstaller SJ (26.–28.9.2010) gehalten wurden.

Das Deuteronomium steht in mehrerlei Hinsicht in der gegenwärtigen Forschung im Mittelpunkt des Interesses: Als literarisches Werk mit seiner eigenen Entstehung und Theologie, als Abschluss der Tora und als Teil des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Insbes. die letzten beiden Forschungsschwerpunkte lassen sich durch neuere Veröffentlichungen und Tagungen (z. B. den Aufsatzband der Tagung der deutschsprachigen Alttestamentler/innen in Salzburg 2009: *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, hg. v. Hermann-Josef Stipp [ÖBS 39], Frankfurt a. M. 2011) belegen.

Der Schwerpunkt der Beiträge des hier besprochenen Tagungsbandes liegt auf der Bedeutung des Dtn als Abschluss der Tora auf der Endtextebene. Dazu bietet sich die Einengung auf die Rahmenteile des Dtn an, die die Verbindungen zur Tora und zu den Geschichtswerken schaffen.

Einen kurzen Überblick über die literarische Eigenart und die Verbindungslinien zu den Büchern Genesis bis Numeri und den nachfolgenden Geschichtsbüchern liefert der Beitrag von *Georg Fischer SJ* („Eigenart und Bedeutung des Deuteronomiums in der Tora", 15–36). Betont wird besonders der Doppelcharakter des Dtn in seiner literarischen Gestalt, seiner Theologie und seiner Stellung als Ende der Tora, das aber kein Ende im eigentlichen Sinne ist, da die Landeroberung und der Weg des Volkes Israel im gelobten Land erst danach beginnen.

Jean-Pierre Sonnet SJ („Redefining the Plot of Deuteronomy – From End to Beginning", 37–49) setzt seinen Ausgangspunkt bei Dtn 34,9 und seinem Wortinventar. Josua werde schon durch Mose in den Rahmenteilen zu Beginn des Dtn als Nachfolger und „agent of its effective reception" (45) installiert, u. a. über die immer wiederkehrenden Anweisungen zum Tun nach dem Befehl JHWHs (Dtn 1,3; 4,5.14; 5,31; 34,9).

Dtn 5, die Beauftragung Moses zur Vermittlung, die Ankündigung eines Propheten wie Mose in Dtn 18 und der Moseepitaph Dtn 34 würden bei einer Analyse der Makrostruktur des Dtn den rechtshermeneutischen Deutungshorizont in seinem Spannungsfeld zwischen der Einzigartigkeit des Propheten Mose und gleichzeitig angelegter Notwendigkeit der weiteren Auslegung der Tora durch nachfolgende Propheten aufzeigen, wie *Dominik Markl SJ* („Moses Prophetenrolle in Dtn 5; 18; 34. Strukturale Wendepunkte von rechtshermeneutischem Gewicht", 51–68) darstellt.

Eleonore Reuter („Konzepte von Autorität. Gestalten und Funktionen der Mosefiktion", 69–81) wählt als Ausgangspunkt die literarische Gestaltung des Dtn als direkte Rede Moses und untersucht die inhaltlichen und diachronen Folgerungen für eine Verbindung der Rede mit der Person des Mose. Ergebnis ist ein Entstehungsmodell des Dtn in drei Stufen anhand der Verbindung der einzelnen Teile mit der erzählerischen Ausarbeitung der Mosefiktion (78f).

Nach der Entstehung von Dtn 1–3 als einem der Texte, die bei der Frage nach der Pentateuchentstehung als eine der Schnittstellen gesehen werden (siehe: Eckart Otto, *Das Deuteronomium 1–11*. HThK.AT, Freiburg 2011), fragt *Nathan MacDonald* („Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3", 83–103). Er geht davon aus, dass der Ausfaltung des Rahmens Dtn 1–3 die Traditionen aus Num 20–21 zugrunde liegen, die dann ihrerseits später literarisch auf Num 20–21 gewirkt haben.

Ebenfalls diachrone und synchrone Analyse verbindet *Eckart Otto* bei seinem Beitrag zu Dtn 4,1–40 („Tora für eine neue Generation in Dtn 4. Die hermeneutische Theologie des Numeruswechsels in Deuteronomium 4,1–40", 105–122). Den Numeruswechsel zwischen pluralischer und singularischer Anrede in der Rede des Mose sieht er in der literarischen Absicht gegründet, der nachexilischen Hörerschaft eine Identifikationsmöglichkeit mit der erzählerisch zweiten Generation der Horeb-Generation, die am Gottesberg nicht selbst dabei gewesen ist, zu bieten (118f).

Karin Finsterbusch („Die Dekalog-Ausrichtung des deuteronomischen Gesetzes. Ein neuer Ansatz", 123–146) stellt eine neue Anbindung des Aufbaus des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12–26 an die Dekalogstruktur vor, die sich an Schlüsselwörtern und deren Ausdeutung orientiert, aber nicht fest an eine Zehner-Struktur des Dekalogs gebunden ist (129, 142f).

Simone Paganini („Die Veränderung der Beziehung zwischen Gott und Mose als Kompositionssignal der deuteronomischen Erzählung", 147–160) setzt seine synchrone Analyse bei den Gesprächen zwischen Mose und JHWH in Dtn 3,23–28 und Dtn 9 an. Er nimmt eine bewusste literarische Umdrehung der zeitlichen Abfolge der Gesprächsinhalte in Dtn 3 und 9 an, durch die die Entwicklung des Mose zu einem selbstlosen Fürsprecher für sein Volk im Dtn erzählerisch dargestellt werden könne.

Hans Ulrich Steymans OP („DtrB und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Bundestheologie und Bundesformular im Blick auf Deuteronomium 11", 161–192) stellt die Verbindungen von Dtn 11 zu den altorientalischen Vertragstexten (*adê*) und einem *adê*–Text aus Tell Ta'yinat vor. Er propagiert, wie auch Timo Veijola, eine nachexilische, bundestheologische deuteronomische Redaktion (DtrB).

Markus Zehnder („Fluch und Segen im Buch Deuteronomium. Beobachtungen und Fragen", 193–211) stellt durch die inhaltliche und sprachliche Analyse von Dtn 7 und 28 heraus, dass als bestimmendes Element der Segen das Buch Dtn prägt und sich das Thema Fluch auf die Fluchandrohungen in Dtn 28 beschränkt, sieht man von einer indirekten Wiederaufnahme in den Warnungen des Gesetzesteiles 12–26 ab. Er lehnt aufgrund der inhaltlichen Unterschiede und der Konzentration auf den Segen eine zu starke Abhängigkeit der Flüche in Dtn 28 von assyrischen Vertragstexten ab (206, 210).

Durch die Verbindung von Rechtstexten mit Erzählteilen wird im Dtn nach *Ernst Ehrenreich* der Bogen von der erzählten Zeit der Moab-Ereignisse bis zur Zeit der Adressaten – der Exilszeit – gezogen („Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechtshermeneutik im Licht von Dtn 30", 213–226). Ziel sei es, die Ursachen für das babylonische Exil zu erklären, die unterschiedlichen Gesetzestexte im Pentateuch miteinander zu verbinden und eine neue, an der Gnade orientierte Auslegung für das Recht zu installieren (223).

Raik Heckl („Die Präsentation tradierter Texte in Dtn 31 zur Revision der dtr Geschichtstheologie", 227–246) geht von Dtn 31 und dessen literarischen Vor-

[4] Schmitz, Barbara: *Gedeutete Geschichte*. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judith (HBS 40), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 1.

lagen aus. Ziel dieser literarischen Aufnahmen sei es, dem Leser der nachexilischen Zeit über die fiktive Moseverfasserschaft des Pentateuchs, die in Dtn 31 grundgelegt sei, zu verdeutlichen, dass zu einer gelungenen Gottesbeziehung das Hören des ganzen Pentateuchs und das Befolgen des Dtn notwendig sei.

Dass das Dtn, insbes. die Rahmenteile, wohl für den Endtext von Jeremia vorlag, stellt *Georg Fischer SJ* in seinem Beitrag ausführlich vor („Der Einfluss des Deuteronomiums auf das Jeremiabuch", 247–269).

Dominik Markl SJ schließt den Tagungsband mit der Herausstellung der pädagogischen Funktion der Rahmenteile zur Bildung der Identität Israels ab („Deuteronomy's Framework in the Service of Law [Deut 1–11; 26–34]", 271–283).

Der Tagungsband bietet interessante Einblicke zu den erzählenden Teilen des Dtn. Der selbst gewählte Schwerpunkt der Auslegung der Texte auf der Endtextebene wird durch zahlreiche Ausblicke auf die diachrone Deutung gut ergänzt.

Würzburg Stephanie Ernst

Berges, Ulrich: **Jesaja**. Der Prophet und das Buch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 249 S. (Biblische Gestalten, 22), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–374–02752–1

Der bereits durch seine Habil.schrift zum Buch Jesaja als Experte für dieses wohl wichtigste prophetische Buch des AT ausgewiesene Autor legt mit dem 22. Band in der Reihe „Biblische Gestalten" einen allgemeinverständlichen, für ein breiteres Publikum gedachten Überblick zu Entstehung, Theologie, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Jesajabuches vor. Dieser steht unter der im Eingang des Buches formulierten, inzwischen zum weitgehenden Konsens atl. Prophetenforschung gehörenden Einsicht, dass „wer zum Propheten will, [...] am Buch nicht vorbei[kommt]" (9). D. h. heutige Prophetenforschung ist von der grundsätzlichen Erkenntnis geleitet, dass die wenigsten Worte auf den Propheten, unter dessen Namen das Buch steht, selbst zurückgehen, sondern sich vielmehr einem sich oft über Jahrhunderte erstreckenden Tradierungsprozess verdanken. Bei diesem wurden ursprüngliche Worte des Propheten in vielfältigen literarischen Prozessen ergänzt und fortgeschrieben, um auf neue geschichtliche und theologische Herausforderungen Antworten zu geben. B. verwendet für diesen Prozess ein sehr passendes Bild, indem er das Jesajabuch mit großen mittelalterlichen Kathedralen vergleicht, „an denen die besten Baumeister ihrer Zeit über Jahrhunderte bauten und weiterbauten", bis sozusagen das Gesamtkunstwerk entstand. Wie in einer Kathedrale lassen sich auch hier noch die „Zeichen der einzelnen Steinmetze und ihrer Gilden" erkennen (9), d.h. Hinweise auf jene theologischen Kreise, die für die schrittweise Formierung des Buches verantwortlich sind.

Ausgehend von diesem Ansatz sucht B. nun in einem ersten Kap. (11–49) vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 7.–3. Jh.s v. Chr. das literarische Wachstum des Jesajabuches nachzuzeichnen. Dabei geht er von der historischen Rückfrage nach der Gestalt des Propheten aus, dessen Namen das Buch nach Jes 1,1 trägt und dessen Wirken von der jedoch erst perserzeitlichen Überschrift (12f) in die Zeit der judäischen Könige Usija, Jotam, Ahas und Hiskija (ca. 773–700 v. Chr.) datiert wird. B. übernimmt dabei die gängige These, wonach Jesaja wohl der Oberschicht Jerusalems entstammte und in Beziehung zum Königshaus stand. Für seine prophetische Wirksamkeit unterscheidet B. vier Phasen: Frühphase, syrisch-ephraimitischer Krieg, Auftreten zur Zeit der philistäischen Aufstände und während der Belagerung durch Sanherib. Im Unterschied zu erheblich kritischeren Positionen in der neueren Forschung (z.B. Kaiser, Becker) weist er dabei einen doch recht erheblichen Teil des Materials in Jes 1–11 dem Propheten des 8. Jh.s selbst zu, der damit das Profil eines sowohl sozialkritischen wie politischen Propheten gewinnt. In der Folgezeit (König Manasse) konnte die Jesajaüberlieferung zunächst nur unterschwellig fortgeführt werden und erhielt erst durch den Untergang des assyrischen Reiches (612 v. Chr.) einen „großen Wachstumsschub" aufgrund der sich nun erfüllenden Gerichtsansagen gegen Assur (vgl. Jes 10,5ff). Dadurch wuchs das Buch auf die Kap. 1–31 (33). Nach der kurzen Renaissance Judas unter König Joschija wurde das Buch in der folgenden Bedrohung Jerusalems seitens der Neubabylonier um die Kap. 36–39 ergänzt, welche die bereits entwickelte Theologie von der Uneinnehmbarkeit des Zion auf die neue Situation bezogen. Die dann doch hereingebrochene Zerstörung von Stadt und Tempel 586 v. Chr. wurde aus ideologischen, d.h. zionstheologischen Gründen nicht berücksichtigt, sodass sich der zweite Teil des Jesajabuches, Jes 40–55 („Deuterojesaja") mit der grundlegenden Botschaft der Rückkehr aus dem Exil direkt an jene Kap. anschließt.

In einem kurzen Exkurs setzt B. sich mit der Deuterojesajahypothese Duhms auseinander (37–46) und kommt zu dem Schluss, dass es sich hier nicht um die Prophetie eines einzelnen, anonymen Propheten, sondern – z.B. aufgrund der starken Einbeziehung von Psalmensprache – um das literarische Produkt von ehemaligen Tempelsängern handelt, die ein „literarisches Oratorium der Hoffnung" kreierten (39). Diese richteten ihre Botschaft nicht an die Gola, sondern – entsprechend Jes 40,1 – an die Bevölkerung Jerusalems und Zions. Insgesamt fällt auf, dass B. Jes 40–55 offensichtlich als geschlossene literarische Einheit versteht und dabei neuere Forschungen zur Redaktionsgeschichte in Jes 40–55 (z.B. Kratz, Steck, van Oorschot) weitgehend außer Acht lässt. Insbes. die in der Forschung intensiv diskutierte Frage der sog. Gottesknechtslieder (Jes 42,1–4; 49,1–6, 50,4–9 und 52,13–53,12) – z.B. deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu Jes 40–55 und die Identität des Knechtes – berührt B. nur am Rande (z.B. 38).

Den letzten Abschnitt des Jesajabuches – oft in Analogie zu „Deuterojesaja" als „Tritojesaja" bezeichnet – betrachtet B. im Einklang mit weiten Teilen der neueren (deutschsprachigen) Forschung als „schriftgelehrte Prophetie", „die auf der Grundlage bereits vorliegender Verschriftung (Jes 1–55*) das Gotteswort auf die neue Situation im perserzeitlichen Jerusalem und der Provinz Jehud auslegt" (46). Grundbestand sei Jes 60–62 aus der Zeit zwischen Neueinweihung des Tempels (515 v. Chr.) und dem Mauerbau unter Nehemia (445 v. Chr.). Hier gibt B. im Unterschied zu Jes 40–55 eine Reihe von Hinweisen auf die Redaktionsgeschichte der Kap., die er gleichzeitig mit konkreten historischen Hintergründen verknüpft. Die letzten zwei Kap. des Jesajabuches bezeugen eine zunehmende soziale Zerklüftung in Israel, die schließlich zu einer theologischen Aufspaltung in Frevler und Fromme – die „Knechtsgemeinde" – führt. Letztere wird dabei auch für Fromme aus den Völkern geöffnet. Um das Jahr 250 v. Chr. lag das Jesajabuch in seinem heutigen Umfang vor.

In einem zweiten Teil (50–158) gibt B. einen Überblick zur literarischen Komposition des Jesajabuches, das sich in sieben „Akte", d.h. literarische Kompositionseinheiten, gliedert. Dabei lehnt er die bisweilen in der Forschung vertretene Annahme einer tatsächlichen dramaturgischen Aufführung (z.B. im Hinblick auf Jes 40–55, so z.B. Baltzer) ab. Insgesamt bietet dieser Teil einen inhaltlichen Überblick, der weitgehend synchron orientiert ist. Redaktionsgeschichtliche Aspekte kommen hingegen nur gelegentlich zur Sprache. Dem Überblick gibt B. oft recht knappe und daher bisweilen recht thetische Erklärungen bei. So wird z.B. der Aufruf im ersten Teil des Proömiums in Jes 40,1–11 „Tröstet, tröstet mein Volk" als Aufruf Jesajas, des Propheten des Buches gedeutet, der sich an Verkünder der Diaspora wende, die Zion/Jerusalem trösten sollen (vgl. auch 40). Mit dieser durchaus originellen Deutung lehnt er die in der Forschung meistens vertretene Interpretation im Sinne eines Aufrufs an himmlische Wesen und als Berufungsgeschehen „Deuterojesajas" ab. Dabei berücksichtigt B. trotz aller sonstigen Betonung übergreifender Kompositionen im Jesajabuch die in der Forschung verschiedentlich beobachteten engen Bezugnahmen von Jes 40,1–11 auf die Berufung Jesajas in Jes 6 in keiner Weise.

Der dritte Teil des Buches bietet einen Überblick zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Propheten und seines Buches nicht nur in biblischer Literatur, in Qumran und bei Josephus Flavius, sondern auch in rabbinischer und patristischer Literatur bis in die zeitgenössische bildende Kunst und Musik. Gerade dieser Teil eröffnet eine Reihe interessanter und wenig bekannter Details.

Insgesamt handelt es sich trotz der verschiedentlich vermissten Offenheit für redaktionsgeschichtliche Fragestellungen – v.a. im Bereich von Jes 40–55 – um eine gelungene Hinführung zum Propheten und Buch Jesaja, die exemplarisch wichtige Aspekte der neueren Prophetenforschung vor Augen führt und wohl auch als einleitungswissenschaftliches Werk für das Buch Jesaja im universitären Bereich dienen kann.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Guillaume, Philippe: **Land, Credit and Crisis**. Agrarian Finance in the Hebrew Bible. – Sheffield/Oakville: Equinox 2012. 293 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–184553927–6

Bei vorliegender Monographie handelt es sich um die 2012 publizierte, am Institut für Bibelwissenschaft an der Univ. Bern eingereichte Habil.schrift des Vf.s. Sie stellt eine provokante These zur sozio-ökonomischen Situation des achämenidischen Yehud auf der Grundlage einer Untersuchung der landwirtschaftlichen Verhältnisse dar.[1] Hierzu geht G. von zwei Grundvoraussetzungen aus: Land und Kredite sind wesentliche Bestandteile der Ökonomien biblischer Zeit; nach dem Exil stand eine Fülle zu bewirtschaftenden Landes zur Verfügung, gleichzeitig nur eine geringe Bevölkerungszahl und keinerlei Maschinen zur Unterstützung landwirtschaftlicher Arbeit. Insofern ging es nach G. darum, Bauern zu mobilisieren, das Land zu be- und einen Überschuss landwirtschaftlichen Ertrages zu erwirtschaften. Dazu sei das Bereitstellen von Krediten ein essentielles Mittel, um die Produktion zu erhöhen und den Konsum auf gleichbleibendem Niveau zu halten. In der Bibel werde das Kreditieren hingegen meist in prophetischen Anklagen negativ dargestellt, mit „disastrous consequences for the understanding of many biblical texts" (2). Statt durch diese negativen Aussagen auf Krisen rückzuschließen, plädiert G. dafür, Kredite als sinnvolle ökonomische Institutionen und insofern geschilderte negative Auswirkungen als literarische Mittel einzelner Interessengruppen zu verstehen. „This volume challenges the use of the concept of crisis in biblical exegesis." (3)

[1] Es handelt sich dabei um die Weiterführung von Gedanken, die der Vf. in einer weiteren, 2009 publizierten Monographie zu „Land and Calendar" grundgelegt hat, vgl. Guillaume, Philippe: *Land and Calendar.* The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18. – New York/London 2009.

Der Vf. gliedert dazu die vorliegende Studie in drei Hauptabschnitte: zu „Land" (Part I, 7–108), „Credit" (Part II, 109–224) und der Schlussfolgerung „No Crisis in Yehud" (Part III, 225–246). „Part I discusses the distortions deriving from the application of modern concepts of land ownership." (3) Der Vf. geht von einem kommunalen Eigentum bebaubaren Landes analog arabischer *musha'* aus, in der einzelne Bauern gegen Risiken besser abgesichert sind. „Helpless peasants" bestimmt er so als Mythos, wodurch die biblische Dichotomie zwischen Reichen und Armen historisch nicht haltbar sei. Sich daraus ergebende neue Perspektiven auf die Exegese biblischer Texte führt er an ausgewählten biblischen Beispielen vor. „Part II challenges the notion of usury and reveals the importance of credit and patronage." (ebd.) So stellt G. die positiven Effekte des Kreditwesens in Patron-Schuldner-Verhältnissen dar und plädiert auch hier für einen Perspektivwechsel, den es für die Exegese biblischer Schriften fruchtbar zu machen gelte: „The positive effects of patronage and debt must be recovered [...] to reconstruct a more realistic picture of the conditions prevailing in Persian Yehud. A more realistic approach to the ancient economy yields some fresh exegetical insights, in particular in the books of Ruth [...], Nehemia [...], Job [...] and Leviticus [...] ." (248) „Part III sets the main biblical regulations relative to credit [...] in the context of the history of Persian Yehud." (3) Hier wendet sich G. vor dem Hintergrund seiner bisherigen Ausführungen den biblischen Sozialmaßnahmen des Schuldenerlasses nach sieben Jahren, der Brache im Sabbatjahr, dem Zinsverbot und dem Jobeljahr zu, die er im 5. Jh. angesiedelt sieht. Er fasst sein Ergebnis wie folgt zusammen: „In light of ancient economics, they appear quite realistic, although only the *šemiṭṭah* [שְׁמִטָּה, Schuldenerlass – J. B.] had a direct impact on the finances of ordinary farmers [...]. The ban on interest-bearing loans sought to enlarge the clientele of the newly built temple at Jerusalem [...]. The sabbatical year was a burden rather than a holiday, but it would have dramatically increased the population-bearing capacity of the province of Yehud [...]. The jubilee did not concern farmers and the way it is presented by well meaning biblical exegetes appears particularly misguided in light of economic developments in today's world [...]." (248–249)

G. kommt zu dem Ergebnis, keinen Anlass zu einer strukturellen, ökonomischen oder sozialen Krise im achämenidischen Yehud, wie sie etwa sein Sparrings-Partner R. Albertz annimmt,[2] zu sehen. Vielmehr sei lediglich von verschiedenen Widrigkeiten auszugehen, die die Bevölkerung jedoch gut meistern konnte. „General conditions made life possible if not enviable; [...]." (247) Dargestellte Rivalitäten zwischen persischer Oberherrschaft, lokalen Eliten und bäuerlicher Bevölkerung in prophetischen Texten könnten nicht als Indikatoren für soziale Schwierigkeiten gesehen werden, vielmehr seien sie die konstitutionelle Basis zur Herstellung eines sozialen Gleichgewichts. Wenn die bäuerliche Bevölkerung als arm und bedürftig dargestellt wird, dann damit eine Einzelperson oder Gruppe ihre Stimme zur Erlangung eines vorherrschaftlichen Status erheben könne. „It reveals that anyone wanting to assume a position of leadership (patron or king) had to present himself as a champion of the farmer's cause. To that aim, farmers had to be depicted as poor and helpless rather than sanguinely coping with life's hazards." (247–248) Wo Gott die Stimme für die Armen erhebt, sprächen kleinere Bauern, die sich moralisch im Recht sehen. Das Anprangern von Reichen bezeuge nichts anderes als Spannungen zwischen elitären Gruppen.

Fordert dieser Band das Ausgehen von einer Krise im achämenidischen Yehud heraus, wie es der Vf. postuliert? – Ich beschränke mich auf drei Kritikansätze: (1) G. lässt in seiner Habil.schrift eine Forschungsgeschichte vermissen. Hier wäre herauszustellen, dass etwa die Historizität der Dichotomie zwischen arm und reich bereits in verschiedenen Ansätzen angezweifelt wurde. Den Grund hierfür erstens in einer Absicherung der Bauern durch kommunales Land und zweitens in Krediten als ökonomisch sinnvollen Maßnahmen zur sozialen Sicherung zu sehen, ist allerdings neuartig: Erstes ist dabei wenig überzeugend. Der Vf. überträgt hier osmanische Verhältnisse auf Juda zu biblischer Zeit; seine versuchten biblischen Anbindungen von Dtn 32; Jer 37; Mi 2,5; den Psalmen; Ruth u.a. erscheinen konstruiert. Zweites erscheint mir weniger zynisch als naiv: Sicher ist dem Vf. zuzustimmen, dass in einzelnen exegetischen Untersuchungen die Gründe und positiven Auswirkungen von Krediten in Gläubiger- bzw. Patron-Schuldner-Verhältnissen nicht angemessen gewürdigt werden; Kreditnehmer als „regular players in the economy" (222) zu betiteln, ist vor dem Hintergrund von Texten wie Neh 5,6–13 u.a., auf die G. selbst verweist,[3] jedoch zu einfach. – (2) Latent konfrontiert G. in seiner Monographie Exegeten im Allgemeinen mit dem bisweilen impertinent formulierten Vorwurf, sich an modernen sozio-ökonomischen Vorverständnissen zu orientieren und daraus fatale Schlüsse zu ziehen, während er selbst etwa bezogen auf das Land osmanische und prä-islamische Vorstellungen zugrunde legt. Doch ist es nicht geboten, zunächst die biblischen Texte zu exegisieren? Diese verweisen mit Termini wie עָנָו und עָנִי, אֶבְיוֹן, der Doppelung עָנִי וְאֶבְיוֹן, דַּל, רָשׁ, den Bezeichnungen sog. *personae miserae* u.a., in Beschreibungen individueller und struktureller Not und in differenziertem Handeln Gottes an Menschen in Not auf die Stellung mindestens eines Teiles der Bevölkerung als hilfsbedürftig. Bevor diese Passagen als literarische Mittel zur Durchsetzung von Interessen einzelner Gruppen definiert werden, muss es darum gehen, die biblischen Bezeugungen wahr- und ernst zu nehmen. – (3) Die Anfrage an eine Rechtfertigung dieses Vorwurfs führt zu einem weiteren Kritikpunkt, denn letztlich handelt es sich hierbei um eine Frage der Hermeneutik: Zum rechten Verständnis biblischer Texte wie den biblischen Sozialgesetzen oder der eine Armentheologie bezeugenden Passagen ist es notwendig, vom Text selbst auszugehen und daraufhin über die biblischen Texte hinaus den möglichen zeithistorischen Kontext zu bedenken. Hierzu ist es nicht nur aus historisch-kritischer Sicht geboten, sich an den zur Verfügung stehenden Quellen zu orientieren, wie sowohl biblischen als auch nicht-biblischen Texten, archäologischen, epigraphischen und numismatischen Zeugnissen; das Einbeziehen osmanischer Gegebenheiten stelle ich dabei in Frage. Diese Beurteilung wird durch die vorfindliche Übertragung bestätigt. In der Interpretation biblischer Texte ist jedoch stets von der Exegese des Textes selbst auszugehen. Dieses Vorgehen vermisse ich beim Vf. nicht nur in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit biblischer Sozialgesetzgebung in seinem dritten Abschnitt, sondern auch in seiner apriorischen Deutung beschriebener sozialer Schwierigkeiten als Konflikte zwischen Eliten o. ä. und der daraus erwachsenden Beschreibung perserzeitlicher Lebensverhältnisse.

Ist nun von einer sozialen Krise (Part III) im perserzeitlichen Yehud auszugehen? Hier wäre es hilfreich, vor einer Auseinandersetzung mit Albertz u.a. zu definieren, wie der Ausdruck „Krise" bestimmt werden kann. G. lässt eine solche für eine Arbeit mit dem Titel „Land, Credit and Crisis" grundlegende Definition vermissen. Vielmehr bietet er bezogen auf das Land (Part I) schwierige und bezogen auf Kredite (Part II) naiv anmutende Erklärungen zur Bestimmung gesellschaftlicher Verhältnisse im achämenidischen Yehud. Die Frage nach den „Armen" in biblischen Texten ist äußerst komplex und stellt bezogen auf alt- wie neutestamentliche Theologie und Theologiegeschichte ein Thema von hoher Sensibilität dar. Dabei gestalten sich die biblischen Texte wie deren mögliche Hintergründe – darunter nur u.a. die vom Vf. zuletzt behandelten biblischen Sozialgesetze – als zu vielschichtig, um durch die vom Vf. vertretenen wirtschafts- und agrarwissenschaftlichen Vorstellungen erklärt zu werden.

Bonn Johannes Bremer

[2] Vgl. im dt. Original u.a. Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit.* Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, Göttingen [2]1997.

[3] Hier kann über die besprochene Arbeit hinaus verwiesen werden auf Guillaume, Philippe: „Nehemia 5. No Economic Crises", in: JHS 10/8 (2010), 2–21.

Exegese / Neues Testament

Rademacher, Anne: **Achtet auf das, was ihr hört! (Mk 4,24)**. Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden. – Würzburg: Echter 2011. (XXXIV) 350 S. (Erfurter Theologische Studien, 98), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03318–7

Mitten hinein in das komplexe Feld binnentheologisch-fächerübergreifender Arbeit führt die von Anne Rademacher vorgelegte Diss. (Erfurt; März/Kranemann), die sich im Schnittpunkt exegetischer, pastoraltheologischer wie auch liturgietheologischer Überlegungen zum MkEv verorten lässt. Hauptanliegen der Arbeit R.s ist es, „Möglichkeiten der Rezeption der Bibel in christlichen Gemeinden in den Blick" (1) zu nehmen, wobei ihr das MkEv als Beispiel dient. Näherhin möchte sie zeigen, „wie Lektüre die Intentionen biblischer Texte sinnvoll aufzunehmen vermag. Dazu müssen die Entstehung des Textes und die Art der Darstellung durch den Evangelisten analysiert werden. Ziel ist eine Lektüre, die das Mk exegetisch *und* pastoral in angemessener Weise aufnimmt. So erschließt sich, dass und wie die Bibel im praktischen Leben von Gemeinden eine größere Rolle spielen kann." (5) Es geht mithin um die heutige, an den Textintentionen orientierte Lektüre eines antiken Textes innerhalb christlicher Gemeinden und damit um die Wahrnehmung und angemessene Überbrückung einer zeitlichen und kulturellen Differenz zwischen Textentstehungssituation und den heutigen Lesenden. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile (Einleitung; Exegese zentraler mk Perikopen; das MkEv „im liturgischen Gebrauch christlicher Gemeinden") und wird von einem pointierten Fazit abgeschlossen; das Literaturverzeichnis ist der Arbeit vorangestellt, auf Register wurde verzichtet, was angesichts des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses zu verschmerzen ist.

Die ausführliche Einleitung (1–43) steckt ein weites Feld ab. R. beginnt mit einer Situationsanalyse im Blick auf das Verhältnis christlicher Gemeinden zur Bibel, das von einer gewissen Ambivalenz geprägt ist: Stehen auf der einen Seite die Durchdringung unserer Lebenswelt durch biblische Motive sowie der normative Charakter der Bibel als heiliger Schrift, die im Gottesdienst Tag für Tag zu Gehör gebracht wird, so erscheint die Bibel auf der anderen Seite sprichwörtlich als „Buch mit sieben Siegeln", das sich aufgrund der Fremdheit und kulturellen Differenz der Texte einem lesenden Zugriff oft verschließt. Diese Spannung schlägt sich auch in binnentheologischen Gräben nieder: Exegetisches Spezialistentum scheinbar ohne Praxisbezug steht neben pastoraltheologischen Überlegungen, die von einer Skepsis gegenüber langen Texten geprägt seien, so R. (3f). Und genau an diesem Graben will die Vf.in mit ihrer Studie arbeiten. An diese Situationsanalyse schließen sich dann eher fachexegetische Überlegungen an: Die Durchmusterung der Forschungsgeschichte zum MkEv wird von hermeneutischen Überlegungen zur Lektüre biblischer Texte (v.a. in Aufnahme der Ideen von W. Iser) sowie den klassischen Einleitungsfragen zum MkEv komplettiert. Hilfreich erscheinen schließlich die Überlegungen zur Lektüre des MkEv in der antiken mk Gemeinde, die den Text sicher mehr gehört als gelesen hat – ein Umstand, den man auch exegetisch stärker beachten müsste.

Der zweite Hauptteil (45–228) widmet sich der Analyse mk Perikopen. Die Details hier vorzustellen, würde den Rahmen des Erlaubten sprengen. Ich beschränke mich daher auf die methodisch-hermeneutischen Grundentscheidungen, die zur Textauswahl sowie zum präsentierten exegetischen Vorgehen führen. R. interessieren zum einen die Intentionen des Autors (41), die sich vermittelt durch den Text versuchsweise erheben lassen (30), zum anderen die Textrezeptionen durch die *aktuell* Lesenden, zu denen der Text aufgrund seiner leserlenkenden Funktion anregt. „Es geht um die Beeinflussung des Lesers durch den Text. Wir wollen den Text als Ereignis betrachten, das mit der Lektüre beginnt. Die Textsignale, die den Leser lenken, sind daher auf ihre aktuelle Wirksamkeit hin zu befragen. Wenn sie auch heute Verstehenshorizonte eröffnen, liegt mit der Lektüre des Mk eine Form der Stärkung und Unterweisung christlicher Gemeinde im Glauben vor." (42) Methodisch bedeutet diese Orientierung am aktuell Lesenden für R. zum einen eine Beschränkung auf die Analyse der „Oberflächenstruktur" des Textes und die dort zu findenden leserlenkenden Mechanismen, weil nur diese überhaupt eine Chance haben, von den aktuell Lesenden in den Gemeinden bewusst oder unbewusst wahrgenommen zu werden. Damit werden Methoden und Fragestellungen zur Tiefenstruktur des Textes (etwa zur literarischen Vorgeschichte oder auch gattungs- und motivkritische Fragestellungen) in der Tendenz eher ausgeblendet. Zum anderen verzichtet die Vf.in auf die Darstellung exegetischer Kontroversen zugunsten der Orientierung am bibelwissenschaftlichen Konsens, weil „die Textauslegung, die von großem Konsens unter den Autoren getragen ist, am ehesten im Lesen aufgenommen wird" (42). Kurz gesagt: Was die meisten Bibliker überzeugt, dürfte auch die meisten sonstigen Leser überzeugen und ist am ehesten in den textlichen Strukturen selbst angelegt. Als Texte in den Blick kommen zentrale Abschnitte des MkEv: Anfang (Mk 1,1) und Ende (Mk 16,1–8), die beiden großen Reden Jesu in Mk 3,7–4,34 und Mk 13 sowie der Mittelteil des Evangeliums, Mk 8,27–9,13 (daneben aber auch eine ganze Reihe sonstiger mk Perikopen, die in thematischer Fokussierung gestreift werden). Diese Textauswahl verdankt sich der Einsicht, dass für die Leserführung Anfang und Ende sowie das Zentrum eines Textes von besonderer Bedeutung sind, zumal an besagten Stellen auch zentrale mk Themen verhandelt werden (45).

Eines der zentralen Ergebnisse der exegetischen Analysen besteht in der Einsicht, dass das MkEv eine „offene Erzählung" (231) ist, die auf beständige Neulektüre angelegt ist. Diesem Ziel dient insbes. das ausgesprochen offene Ende der Erzählung in Mk 16,1–8 mit dem literarischen Rückverweis nach „Galiläa" und damit zurück zum Anfang des Evangeliums (74–76). Mit diesen Formen des je neuen Lesens des mk Textes beschäftigt sich der dritte Hauptteil der Arbeit (229–297). Er steht im Zeichen liturgietheologischer Überlegungen zur Lektüre mk Texte im Gottesdienst sowie anderer Formen der Rezeption des mk Textes (etwa im Rahmen der szenischen Lesung des ganzen MkEv oder der musikalischen Rezeption des mk Textes in der Markuspassion J. S. Bachs). Das Phänomen der gottesdienstlichen Schriftlesung untersucht die Vf.in dabei sehr grundsätzlich (über die Geschichte der Schriftlesung im Gottesdienst, die Perikopenordnung, Wohl und Wehe der Einheitsübersetzung, die Rolle der Lektoren bis hin zur Predigt mit und über den biblischen Text) und versteht das Lesejahr B als Einladung zur Markuslektüre. Eine solche Lektüre wird dabei auf einige der Grundanliegen des MkEv bleibend zurückverwiesen sein (233–246). Insgesamt gilt es, so die Vf.in, in den Gemeinden eine Kultur zu etablieren, „in der die Texte nicht nur gelesen, sondern gut gelesen werden" (233; Beispiele für eine gute Praxis auf 246–249).

Eine Bewertung dieser anspruchsvollen interdisziplinären Arbeit müsste eigentlich von Theologinnen und Theologen aus allen beteiligten Fachrichtungen erfolgen. Hier liest und schreibt aber ein Bibliker. Als ein solcher Exeget ist mir zunächst einmal eines der Grundanliegen der Arbeit, die exegetischen Diskurse stärker an die konkreten Gemeindewirklichkeiten rückzubinden und damit etwas zu „erden", sympathisch. Überzeugend fällt auch die Wertung des MkEv als eines ekklesiologischen Textes aus (5): Der Text richtet sich intentional an eine konkrete Gemeinde und verfolgt im Blick auf diese Gemeinde konkrete Anliegen (die man im Rahmen der Exegese mk Texte durchaus noch konkreter fassen könnte). Bedenkenswert erscheint mir schließlich das Plädoyer R.s für eine stärkere Berücksichtigung des mündlichen Vortragscharakters eines antiken Textes. Nicht ganz überzeugend sind hingegen m. E. die Auswahl der mk Textstellen sowie die Orientierung am vermeintlichen exegetischen Konsens begründet. Letzteres macht die Arbeit z.T. etwas vage und allgemein in ihren Formulierungen und bleibt – gewollt – oft an der Textoberfläche des MkEv haften. Diese Entscheidung hat die Vf.in bewusst getroffen; die damit verbundene Problematik deutet sie selbst an (42). Als Leser hätte man sich hier insgesamt etwas mehr Mut zur Formulierung auch eigener exegetischer Thesen gewünscht. Freilich ist das zu einem Gutteil eben auch Geschmackssache. Überrascht und im Letzten nicht überzeugt hat mich schließlich die Auswahl der mk Texte. Wenn die Vf.in Anfang, Ende und Zentrum des MkEv untersuchen will, dann ist das für ihr Anliegen vollauf sinnvoll und scheint mir das Ende mit Mk 16,1–8 treffend bestimmt; letztlich nur Mk 1,1 als „Anfang" des Evangeliums zu werten, fällt hingegen schon schwerer. Den Mittelteil des Evangeliums aber mit Mk 9,13 enden zu lassen, überzeugt nicht. Wenn ich die gegenwärtigen Modelle der Gliederung des MkEv einigermaßen überblicke, dann erstreckt sich der Mittelteil sowohl in fünfteiligen wie auch in dreiteiligen Gliederungsmodellen immer bis Mk 10,52 (und zwar auch bei einer Ausklammerung von 8,22–26 aus dem Mittelteil). Hier verkürzt R. den zentralen Mittelteil des Evangeliums, ohne dass dies überzeugend begründet wäre. Das überrascht umso mehr, als die von R. herausgearbeiteten Themen des Mittelteils – Konzeptionen und Bedingungen der Jesusnachfolge, der Weg Jesu zwischen Herrlichkeit und Leiden – sich durchaus auch in 9,14–10,52 finden lassen. Gleichwohl bleibt festzuhalten: Das interdisziplinäre Anliegen der Arbeit kann nicht hoch genug gewürdigt werden. Man darf hoffen, dass sich „Nachahmungstäter" finden, die sich am besten im Team von Fachleuten den Aufgaben stellen, die R. skizziert hat.

Fribourg Markus Lau

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: **Jesus von Nazareth**. Prolog. Die Kindheitsgeschichten. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 172 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–451–34999–7

Wer die beiden vorangegangenen Jesus-Bände von Joseph Ratzinger gelesen hat, erlebt auch im vorliegenden Band über die Kindheitsgeschichten keine Überraschungen (vgl. meine Besprechungen in ThRv 103 [2007], 355–362 und 107 [2011], 287–289). Während der Johannesprolog nur angerissen wird, stehen zentrale Stationen der Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas im Fokus. Die Auslegung präsentiert sich überwiegend nacherzählend und mit spirituell-pastoralen Anwendungen durchzogen, ein starkes Interesse liegt auf einer gesamtbiblischen Theologie. Die Darstellung folgt den thematischen Abschnitten der beiden unterschiedlichen Geburtsgeschichten, ohne jedoch deren Eigenart als je eigenständige Erzählungen herauszuarbeiten. Es ist wichtig, dass R. den Charakter der Texte als „gedeutete und von der Deutung her geschriebene, konzentrierte Geschichte" festhält (29) und historische Probleme um die Datierung der Geburt Jesu (72) oder die Redaktion der Verfasser (89.129) anspricht. Über weite Strecken ist sein Entwurf jedoch harmonisierend, z.B. beim Zensus (72f) und der Betlehem/Nazaret-Diskussion (75), und die Historizität fast aller Einzelereignisse wird schlicht postuliert (z.B. 77.126). Eine differenzierte Beurteilung der Textgattungen, wie sie die Exegese seit Langem durchführt, übergeht R.

Die positive Sicht des atl. „Gerechten" und damit der Tora (31.49) zeigt R.s Offenheit, die jüdische Situierung der Geburtsgeschichten wahrzunehmen. Doch die Absolutheit der Deutung atl. Worte auf Christus – Worte, „die sozusagen noch herrenlos blieben" und erst in Christus ihre „volle Bedeutung" erhalten (29) – lässt keinen Raum für *jüdische* Rezeptionen dieser Worte. Dem Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs, wo längst erkannt ist, dass die Schriften Israels in *zwei* legitime Rezeptionswege, einen jüdischen und einen christlichen, mündeten, wird dies nicht gerecht.

Den durch die Figur des Augustus in Lk 2,1 aufgerufenen politischen Hintergrund macht R. für seine Deutung einer Weitung der Heilsgeschichte für die ganze Welt und alle Völker fruchtbar (69–74). Er sieht auch den Kontrast, den Jesus zur Machtgestalt Augustus darstellt und der sich als politische „Umkehrung der Werte" (76, vgl. 112) ausbuchstabieren lässt. Doch eine weitergehende politische Kritik am Staat lässt R. nicht zu. Bei der geistgewirkten Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria (60–65) lehnt er jede Bedeutung der zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen ab und betont stattdessen die Einzigartigkeit des historischen Geschehens, das er als unmittelbares Eingreifen Gottes in die materielle Welt und damit als Demonstration für Gottes Gottsein deutet.

Hier schlägt nun R.s hermeneutische Vorentscheidung deutlich durch, sein Jesus-Bild im Licht der altkirchlichen Konzilien von Nizäa und Chalzedon und damit im Licht des Glaubens der Kirche zu entwerfen (42.61.64.135). Ganz aus dieser Perspektive liest er die biblischen Texte. Daher hat er auch kein Problem, traditionelle weihnachtliche Elemente, die so im Text gar nicht vorkommen, in seine Auslegung zu integrieren: Ochs und Esel (78f), die Mater Dolorosa (94), die heiligen drei Könige (105). Dass R. die Interpretationen einer historischen Exegese dann nur als ungenügend empfinden kann, liegt auf der Hand (vgl. die teilweise polemischen Bemerkungen 19.28.45.59.63.73.113). Für ihn weisen die Sterndeuter aus Mt 2 den richtigen Weg, die „nicht im bloßen Wissen stehen" bleiben, sondern „das Zugehen der Religionen auf Christus wie auch die Selbstüberschreitung der Wissenschaft auf ihn hin darstellen" (104).

Es ist ein konstruierter Gegensatz, den R. damit aufrichtet und der weder dem Dialog mit anderen Religionen noch dem mit der Bibelwissenschaft dient. Das Dilemma reicht zurück bis zur alten Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, die nicht in eins fallen, aber aufeinander bezogen sind und sich gerade nicht ausschließen. Die historische Jesus-Forschung, die Jesus im Lebenskontext seiner Zeit zu verstehen sucht, zeichnet von ihren Voraussetzungen und Fragen her natürlich ein anderes Jesus-Bild als die traditionelle kirchliche Christologie. Doch es handelt sich bei beiden Entwürfen um *Bilder* von Jesus, die *wir* uns – jeweils mit begründbaren Interessen und Zugängen – machen, und diese Bilder können miteinander ins Gespräch gebracht werden, weil sie auf derselben biblischen Grundlage stehen. Die Zukunft einer kirchlichen Christologie liegt nicht in der zunehmenden Trennung von der historischen Exegese, sondern im Dialog mit deren Ergebnissen und Voraussetzungen. R.s „Jesus" macht m. E. nur zu deutlich, dass der Dialog zwischen kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie dringend erforderlich ist, will die Kirche die intellektuellen Herausforderungen der Zeit bestehen und nicht in die Nische einer Sekte abgleiten.

Augsburg Stefan Schreiber

Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Martin Karrer / Michael Labahn. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 488 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 38), geh. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02879–5

Ein zentrales Thema des Sammelbandes ist die textliche Überlieferung der Offenbarung des Johannes, die innerhalb der ntl. Textkritik eher als Randthema beachtet wurde. Daneben werden Beiträge angeboten, die weitere (methodische) Aspekte der aktuellen Erforschung des letzten Buches der Bibel behandeln. Viele der vorgestellten Beiträge wurden während einer Fachtagung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 26./27.11.2010 präsentiert und diskutiert. Die Fortsetzung dieser Fachgespräche spiegelt sich durch die Tagung ergänzende Artikel im vorliegenden Band. Der größere Rahmen der Fragestellung ist ein DFG-Projekt über die Schriftanspielungen in der Offb (2008–2010), dessen Hauptergebnisse von den Autoren *Juan Hernández*, *Michael Labahn* und *Daniele Tripaldi* vorgestellt werden. Die vertretene These lautet: Johannes, der Verfasser der Offb, hat die LXX in ihren verschiedenen Fortschreibungen – in mündlicher und schriftlicher Form – bis zum 1. Jh. benutzt. Zudem war er mit der semitischen Sprache vertraut, was sich in den Anspielungen auf das AT niederschlägt. Diese Kenntnis beider Sprachen und mögliche Benutzung der LXX bzw. des MT durch Johannes wurde in der Forschung bislang stets kontrovers diskutiert und durch das Forschungsprojekt nun auf der Basis der Textkritik einer solideren Lösung zugeführt.

Der Sammelband bündelt die vielfältigen Forschungsinteressen zur Offb in vier größere thematische Bereiche. In einem ersten Themenblock werden der Text und die Textgeschichte der Offb beleuchtet. Spezielle textkritische Probleme werden untersucht, die in den gängigen Kommentaren nur gestreift werden. Der Beitrag von *Markus Lembke* widmet sich dem Handschriftenbestand zur Offb; er führt in den gesamten Bestand der griechischen Handschriften im Überblick ein und stellt die Probleme der Textrekonstruktion vor. Ergebnisse dieser Forschung werden in eine verbesserte kritische Edition der Offb („editio critica maior") einfließen. *Martin Heide* stellt den aktuellen Forschungsstand zur syrischen Offb vor. *J. Hernández*, *M. Labahn* und *D. Tripaldi* bieten Ergebnisse des Wuppertaler Forschungsprojekts.

Ein zweiter Themenblock bündelt Aufsätze, in denen kontroverse theologische Aspekte der Auslegung vorgestellt werden. In ihnen lässt sich die Tendenz erkennen, die Offb nicht als negative Endzeitbotschaft zu verstehen, in der das Gericht dominiert, sondern als Trostbotschaft, in der die Erlösung durch Christus und die Selbstdurchsetzung Gottes im Zentrum stehen. *Stefan Alkier* behandelt die Offb in ihrer synchronen Gestalt unter Einbeziehung der generativen Poetik. Dazu versteht er Offb 1,1–8 als Leserinstruktionen, Offb 1,9–3,22 als Ausgangssituation, die einen Mangel beschreibt, Offb 4–20 als Transformation des Mangels, 21,1–22,5 als Darstellung einer neuen Situation ohne Mangel und 22,6–20 als erneute Leserinstruktion. Er schlussfolgert, dass die Offb keine antiimperialistische Kampfschrift ist, sondern mit einer eigenen Ausprägung der Kreuzestheologie eine theologische Gesamtdeutung des Kosmos vornimmt. *Heinz Giesen* stellt den zentralen christologischen Titel des Lammes ins Zentrum seiner Überlegungen und fragt nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund, den er in der Paschathematik erkennt; folgerichtig betont er die apotropäische Wirkung des Lammes. *Michael Bachmann* nimmt erneut die Frage nach der Identität des weißen apokalyptischen Reiters auf und stellt diesen in den Zusammenhang zu Offb 17,5; er identifiziert den weißen Reiter daher positiv mit Christus. Mit einem Verweis auf die Wirkungsgeschichte des Textes, insbes. in der Kunst, unterstreicht er sein Ergebnis. Auch *Martin Karrer* widmet sich den apk Reitern, indem er einen Vergleich zu Apoll anstellt und fragt, ob der erste bzw. vierte Reiter eine Stilisierung Apolls sein kann. Zudem bedenkt er Aspekte der Textkritik; er verweist auf den Codex A, in dem der Reiter nicht mit dem Tod, sondern mit dem Unsterblichen identifiziert wird. Er versteht die Offb als prophetische Schrift, die sich im Gespräch mit Vorstellungen heidnischer Völker befindet. *Rita Müller-Fieberg* untersucht die Erntemetaphorik in Offb 14,14–20 und greift damit den zentralen Gedanken des Gerichts in der Offb heraus; auch sie betont die jüdisch-prophetische Dimension der Offb. *Thomas Witulski* untersucht die argumentative Struktur von Offb 11,3–13 und erkennt in den beiden Zeugen prophetische Widerstandskämpfer. *Marco Frenschkowski* fragt nach dem geographischen Horizont und dem Zusammenhang von chinesischer Seide in der Offb.

Im dritten Themenblock werden Beiträge zur Wirkungsgeschichte und Hermeneutik der Offb vorgestellt. *Martin Meiser* untersucht die Gewaltphantasien der Offb in altkirchlicher Auslegung und kommt dabei zu dem überraschenden Ergebnis, dass bereits in der frühen Zeit der Kirche ein Problembewusstsein für die Fragestellung zu erkennen ist. *Tobias Nicklas* greift die Frage nach einer allfälligen antisemitischen Deutung im Umfeld des Nationalsozialismus auf. *Heribert Wahl* bietet einen psychoanalytisch-hermeneutischen Zugang zur Offb unter den in der Pastoralpsychologie geläufigen Begriffen der Empathie und der Selbstpsychologie.

Der vierte Themenblock greift abschließend erneut einen Aspekt der Textkritik auf: die Offb innerhalb der großen Bibelcodices. *Martin Karrer* führt zunächst in Übersetzungen des Textes nach den Codices *Sinaiticus*, *Alexandrinus* und *Ephraemi Rescriptus* ein. Der Codex X (*Jürgen Kabiersch*), Codex A (*Marina von Ameln*) und Codex C (*Fabio Berdozzo*) werden anschließend in synoptischer Form und deutscher Übersetzung nebst einer kritischen Einführung präsentiert, die als Studienübersetzung insbes. Studierenden mit geringeren Griechischkenntnissen ein gutes Hilfsmittel ist.

Ein Stellen- und Sachregister beschließt das Sammelwerk.

Die Beiträge des Sammelbandes geben insbes. Einblick in ein schwieriges Feld der ntl. Wissenschaften, die Textkritik. Dies geschieht jedoch im Kontext übergeordneter Fragestellungen, die die Hermeneutik und Theologie der Offb betreffen. Die verschiedenen Beiträge geben auch Einblick in ein aktuelles Forschungsprojekt, das für die Exegese der Offb von großer Relevanz ist. Sowohl die Erforschung der Textüberlieferung und -geschichte der Offb als auch die religionsgeschichtliche Einordnung dieser Schrift stellen die zentralen Grundlagen für die Theologie und Hermeneutik der Offb dar.

Dortmund Beate Kowalski

Gathercole, Simon: **The Composition of the Gospel of Thomas**. Original Language and Influences. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. (XIII) 322 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 151), geb. € 60,00 ISBN: 978–1–107–00904–2

Der eher nüchterne Titel verbirgt fast schon, wie interessant das Werk von Simon Gathercole ist. Das vorliegende Werk betrifft direkt natürlich alle, die sich mit dem Thomasevangelium beschäftigen. Doch auch diejenigen, die sich grundsätzlich mit dem Problem antiker Übersetzungsliteratur und der Analyse ihrer potentiellen Herkunft auseinandersetzen, werden in diesem Werk zahlreiche Anregungen finden.

Das übersichtlich gegliederte Buch enthält die drei großen Kap.: Part I: The original language of *Thomas* (17–125), Part II: The Synoptic Gospels and *Thomas* (127–224) und Part III: *Thomas* and other early Christian literature (225–266). Eine abschließende Zusammenfassung bietet noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit (267–270). Es schließt sich die ausführliche Bibliografie an (271–302). Die Indices gliedern sich in den Stellenindex (303–312), den Sachindex (313–317) und den Index der modernen Autoren (318–322). Die einzelnen großen römisch gezählten Kap. sind in kleinere arabisch gezählte Abschnitte untergliedert, die im gesamten Buch fortlaufend gezählt werden.

Bereits anhand des Umfangs kann der Leser die Bedeutung der beiden ersten römisch gezählten Kap. und ihre Stellung im vorliegenden Werk beurteilen, ist doch jedes der beiden Kap. etwa dreimal so lang wie das dritte Kap. Einleitend darf kritisiert werden, dass viele der

Schlussfolgerungen, die der Vf. meist mit guten Gründen vorträgt, besser nachvollzogen werden könnten, wenn die Textpassagen, die diskutiert werden, durchgängig in Originalsprache und englischer Übersetzung geboten worden wären. Die englische Übersetzung alleine reicht dazu nicht immer. Ein gutes Vorbild hierfür wäre die Tabelle 10.5 (240).

Grundsätzlich gilt, dass es oftmals bereits extrem schwierig ist, bei einer bekannten Vorlage – es sei nur auf das NT und seine Übersetzung in das Sahidische verwiesen –, die relativ getreu vom Griechischen ins Sahidische übersetzt wurde, tatsächlich auf den exakten Wortlaut zu schließen, der dieser Übersetzung bzw. dem Wortlaut eines bestimmten sahidischen Manuskripts zugrunde liegt, und so die Übersetzung einer konkreten griechischen Textvariante zweifelsfrei zuzuordnen. Von einem koptischen Text, dessen griechische Vorlage nicht erhalten ist, auf eine in einer semitischen Sprache verfasste Vorlage zu schließen, die über eine griechische Übersetzung in das Koptische gelangte, darf deswegen allein aus methodischen Gründen als relativ spekulativ angesehen werden.

Der Vf. nähert sich dem Thema sehr vorsichtig und erläutert in Abschnitt 2 die methodischen Probleme, die bei der Annahme einer in einer semitischen Sprache verfassten Vorlage zu bewältigen sind (24–42). Er fasst die Ergebnisse seiner methodischen Vorbemerkungen sehr korrekt zusammen, wenn er bemerkt: „It is surely such factors as the above which led even such an enthusiast as Ménard to compare the terrain of the study of Semitisms to quicksand." (42)

Der Vf. diskutiert dann in einem eigenen Abschnitt (3: 43–104) die einzelnen Logien, die in diesem Zusammenhang als potentielle Belegstellen angeführt werden, und folgt dabei ihrer Reihenfolge im ThEv. Grundsätzlich ist dem Vf. bei einem Großteil seiner Beispiele zuzustimmen. Nachdem tatsächlich, um nur ein Beispiel zu geben, „den Tod schmecken" als Formulierung in allen vier kanonischen Evangelien begegnet, wird man die Frage aufwerfen dürfen, ob die Verwendung dieser Formulierung in Logion 1 tatsächlich einer semitischen Vorlage entnommen sein muss oder einem frühchristlichen Sprachgebrauch entspricht, ohne dass hier auf die konkrete sprachliche Gestalt der Vorlage geschlossen werden kann: „As such, appeal to a Semitic *Vorlage* in the case of *GTh* 1 (and the other instances of the idiom, in *GTh* 18, 19 and 85) is unnecessary." (44) So bemerkt er bspw. zu Logion 13.8, das aus sprachlichen Gründen interessant ist, dass bereits die griechische Vorlage die Ursache dafür sein könnte, dass das Genus des Substantivs und des Konjugationspräfixes des Verbs nicht übereinstimmen. Er schließt seine Überlegungen mit dem sicherlich richtigen Hinweis: „In a saying with nine Greek loan-words one perhaps needs a more robust case for a Semitic origin." (53) Trotz aller berechtigten Kritik an den Argumenten für eine derartige Vorlage ist der Vf. sehr vorsichtig bei seiner Zusammenfassung der Analyse: „These conclusions do not, of course, mean that it is impossible that various sayings in *Thomas* go back to Semitic originals: it remains, for example, a possibility that *GTh* 9.2 and *GTh* 27.1 have some Syriac link. The analysis in this chapter does emphasise, however, how difficult it is to conjure up evidence which can only be explained on the basis of a Western Aramaic or a Syriac *Vorlage*." (104)

In Abschnitt 4 untersucht der Vf. dann potentielle Argumente für eine griechische Vorlage des in Nag Hammadi Codex II vorliegenden koptischen Textes (105–125) und kommt zu dem nicht wirklich überraschenden Ergebnis: „In sum, these six factors mean first that a Greek *Vorlage* to the Coptic version of *Thomas* is a virtual certainty, with proposals for a translation into Coptic from another language being highly speculative." (125)

Das Kap. über das Verhältnis zwischen ThEv und Synoptikern beginnt mit einem Abschnitt, der sich mit möglichen Argumenten für eine Unabhängigkeit auseinandersetzt (Abschnitt 5: 129–144).

Überzeugend ist der Vorschlag des Vf.s, der im Abschnitt über die methodischen Voraussetzungen einer Verhältnisbestimmung zwischen ThEv und den Synoptikern gemacht wird (6: 145–167), dass es ein wichtiges Argument gäbe, um eine verlässliche Verhältnisbestimmung herbeizuführen: „The influence from the Synoptics can only reliably be seen in *Thomas's* reception of Matthean and Lukan redaction of Mark." (145) Die gute methodische Vorbereitung führt dann über zu einer spannenden Analyse des Verhältnisses von MtEv und ThEv (Abschnitt 7: 168–184) sowie des Verhältnisses von Lk und ThEv (Abschnitt 8: 185–208). Gerade in diesen Abschnitten wäre es, wie bereits eingangs bemerkt, gut gewesen, wenn der Leser tatsächlich bei den synoptischen Darstellungen die entsprechenden Passagen nicht nur in englischer Übersetzung geboten bekommen hätte, da dies das Nachvollziehen der Argumente, so überzeugend sie sein mögen, erleichtern würde. Im Abschnitt über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Synoptikern und ThEv (Abschnitt 9: 209–224) folgert der Vf. aus seiner Analyse, dass ein synoptischer Einfluss auf das ThEv feststellbar sei: „The influence is significant not because the redactional elements (Matthean or Lukan editorial work) which appear in *Thomas* are remarkably extensive in any particular places, but rather because these redactional traces appear in eleven out of twenty sayings in which they might be identified." (223)

In seiner Zusammenfassung bemerkt der Vf.: „The present book certainly does not claim to be the last word on this subject." (269) Das ist sicherlich richtig, wird doch das vorliegende Werk, das auf erfrischende Weise Fragen aufwirft und mögliche Alternativen in einer oftmals festgefahrenen Diskussion um Herkunft und genaue Einordnung des ThEv aufzeigt, die Diskussion neu anfachen und befruchten. Und so ist es eigentlich fast schon überflüssig, wenn der Rez. bemerkt, dass dieses Werk sicherlich Verbreitung finden wird und beachtet werden muss.

Wien Hans Förster

Kirchengeschichte

Schär, Max: **Gallus**. Der Heilige in seiner Zeit. – Basel: Schwabe 2011. 552 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–7965–2749–4

2012 gedachten Bistum, Stadt und Kanton St. Gallen in zahlreichen Events und Jubiläumsveranstaltungen des frühmittelalterlichen Heiligen Gallus († um 640), dessen Namen sie tragen. Der Begleiter des Iren Columban († 615) errichtete im Jahr 612/13 am Ort der ehemaligen Benediktiner- und heutigen Bischofskirche eine Eremitenzelle und leitete damit die Besiedelung des Ortes ein. Rechtzeitig zum 1400-Jahr-Jubiläum erschien die hier anzuzeigende wissenschaftliche Biographie, die auf der Basis souveräner Kenntnis der erhaltenen Quellen sowie der umfangreichen Forschungsliteratur in zwanzig Kap.n Einblicke in G.' Leben, Persönlichkeit und Zeit gibt.

Die Grundlage jeder Beschäftigung mit G. ist seine Lebensgeschichte, die in drei Fassungen – der *Vita vetustissima* und den beiden Viten der Reichenauer Mönche Wetti († 824) und Walahfrid Strabo († 849) – vorliegt. Der erste Teil des Bandes („Die Zeit und Gallus"), der G. im Kontext seiner Zeit verortet, beginnt deshalb mit einer Beschreibung dieser Primärquellen, denen S., wie vor ihm schon Walter Berschin, „grundsätzlich einen hohen Grad an historischer Glaubwürdigkeit" (39) zuspricht. Hinzu kommen die Vita Columbans, die zusätzliche Informationen über G. enthält, sowie archäologische Zeugnisse. Von G. selber sind keine schriftlichen Zeugnisse überliefert (Kap. 1, 19–50). Die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage nach G.' Herkunft – Ire wie Columban oder Franke/Alemanne – kann auch S. nicht beantworten, doch bietet er einen überraschenden neuen Lösungsvorschlag an: In Kombination beider Varianten plädiert er für eine irische Abstammung in der zweiten oder dritten Migrantengeneration und lässt G. aufgrund seiner bezeugten Sprachkenntnisse in einem zweisprachigen Gebiet, wahrscheinlich im Raum Vogesen-Elsass, geboren und aufgewachsen sein (Kap. 2, 51–76). Fest stehen hingegen die wichtigsten Stationen seines Lebens (Kap. 3, 77–90), nämlich G.' Aufenthalt im Kloster Luxeuil, wo er, wie S. zeigen kann, von der starken Persönlichkeit Columbans geprägt und wo er zum Priester geweiht wurde. Nach der Vertreibung aus dem merowingischen Teilreich Neustrien zählte G. zur Gruppe jener Mönche, die Columban auf seiner Reise nach Italien begleiteten und dabei in Tuggen am Zürichsee, Arbon am Bodensee (mit christlicher Gemeinde samt Priester) und Bregenz für kurze Zeit verweilten. Während Columban im Frühjahr 612 von Bregenz weiterzog und in Bobbio südlich von Piacenza im langobardischen Italien ein letztes Kloster gründete, blieb G. gegen dessen Willen zurück und zog in den Steinachwald (nach S. entgegen der bisherigen Annahme „frühestens im Frühjahr 613", 87), um am Ort der heutigen Stadt St. Gallen sein weiteres Leben als Einsiedler zu verbringen. Wahlen zum Bischof von Konstanz und Abt von Luxeuil schlug er aus. Verschiedentlich plädiert der Vf. für eine Neudatierung des G.-Lebens und nimmt an, dass dieser zwischen 560/70 geboren und um 640 (bisher mehrheitlich um 650) gestorben sei (Kap. 4, 91–101). Minutiös recherchiert und beschrieben werden die Reisewege, die G. an der Seite Columbans oder alleine zurückgelegt hat (Kap. 5, 103–131); gleiches gilt für die Schauplätze seines Wirkens, für die der Vf. unter Heranziehung der neuesten Forschungsliteratur und eigener Recherchen prägnante siedlungs- und kulturgeschichtliche Überblicke vorlegt, um zu klären, wie es zur Zeit des G. an den entsprechenden Orten ausgesehen haben konnte (Kap. 6/7, 133–194). Es folgen Beschreibungen der religiösen Verhältnisse an den Wirkungsorten des Eremiten (Kap. 8, 195–220), eine Darstellung der zeitgenössischen politischen Zusammenhänge im Bodenseeraum, der Besitzverhältnisse bei der Galluszelle sowie der kirchlichen Hintergründe der Konstanzer Bischofswahl von 615 (Kap. 9/10, 221–283). Auch wenn der Autor seine Rekonstruktion der Machtverhältnisse vor Ort nicht beweisen kann, erscheint sie dennoch plausibel. Bemerkenswert ist v. a. die Rolle, die der in den Quellen bezeugte Herzog Gunzo spielte. Dieser erscheint in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Forschung als einflussreicher fränkisch-merowingischer Amtsträger, nicht als alemannischer Stammesherzog (224). Gunzo war es gewesen, der Columban im Auftrag des Merowingerkönigs Theuderich II. (587–613) aus Bregenz auswies, danach aber zur Heilung seiner Tochter G.' Hilfe beanspruchte, der dadurch wiederum im Herzog einen mächtigen Schutzherrn gewann. Lokalgeschichtlich interessant ist die Gleichsetzung des Arboner Präfekten der Gallusviten mit dem nur von Ratpert genannten Grafen Talto (252), der, wie S. außerdem vermutet, identisch mit dem „Unbekannten" in dem Sarkophag gewesen ist, der bei Grabungen auf dem St. Galler Klosterplatz 2009 gefunden wurde (256).

Der zweite Teil des Bandes („Gallus und die Zeit") rückt G. als Person ins Blickfeld, seine Charakterzüge (Kap. 11, 303–320), seine Lehrer im weiteren Sinn, seinen Entwicklungsgang (Kap. 12/13, 321–376), sein Lebensprogramm und seinen Lebensinhalt: nämlich die Peregrinatio um Christi willen, also die asketische Heimatlosigkeit, das freiwillig gewählte lebenslange Exil als letzte Steigerung der Christusnachfolge, nicht die Mission (324), die G. nach seinem Rückzug auch nicht ausübte. Mit zu den überzeugendsten Passagen des Werkes gehört die Schilderung des Gottsuchers und Asketen G., der „kein einfältiger

Waldbruder" war, sondern ein Mann, der, wie der Vf. aufgrund des Wissensstands über Columbans Bibelkenntnisse als gesichert annimmt, wenigstens die Bibel und die Bußbücher seines Lehrers, außerdem wohl auch weitere Schriften bei sich hatte, und für den Heiligenverehrung, wie für jeden Christen des Frühmittelalters, ein wesentlicher Bestandteil seiner Frömmigkeit war. Man muss nicht allen Annahmen und Vermutungen S.s in diesem Buch folgen, um mit ihm schlussfolgern zu können, dass wir uns G. „als gebildeten Mönch und Priester vorstellen" (347) dürfen. Die Frage, warum der von härtester columbanischer Askese geprägte G. seinem Lehrer und Vorbild in Bregenz die weitere Gefolgschaft versagte, beantwortet der Vf. mit G.' nach und nach gefestigtem Willen, seinen eigenen Weg zu gehen; die Frage hingegen, weshalb ihm Columban deshalb verbot, solange er lebe, die Messe zu lesen, vermag auch S. nicht zu beantworten. Die folgenden Kap. widmen sich dem Alltag, Freunden und Zeitgenossen des Eremiten sowie seinem Verhältnis zur Natur (Kap. 14–17, 377–451). Separat behandelt wird die Frage nach der in den Gallusviten Walahfrids und Wettis nur knapp überlieferten Geschichte des Bären, der Attribut des Heiligen und Wappentier sowohl der Stadt St. Gallen als auch der Kantone Appenzell, Inner- und Außerrhoden ist. Sie enthält, so das Fazit, zweifellos Legendenmotive, schließt aber einen realhistorischen Hintergrund nicht aus (Kap. 18, 453–462). Die beiden letzten Kap. beschreiben Tod und Begräbnis des im Rufe der Heiligkeit Verstorbenen, die von ihm und auf seine Fürbitte hin erfolgten Wunder, seine Elevation, die Errichtung der Abtei St. Gallen am Ort der Galluszelle sowie die Reliquien des Heiligen und sprechen knapp die Frage nach der heutigen Gedächtniskultur an (Kap. 19/20, 463–494). Die Arbeit schließt mit persönlich gehaltenen Überlegungen des Vf.s zu G.' Heiligkeit und seinem Lebensmodell (495–500).

Der evangelische Historiker und Theologe S. attestiert G. Heiligkeit „im engeren Sinne" und charakterisiert diese mit „voller Hingabe an Gott" (498), Übereinstimmung von kontemplativem Leben und Solidarität mit den Schwachen, Glaubwürdigkeit, freiwilliger Askese bei gleichzeitiger Lebensbejahung, charismatischer Ausstrahlung – Eigenschaften, die mit einem katholischen Verständnis von Heiligkeit ohne Weiteres vereinbar sind. Ein Bildteil mit 21 farbigen Abbildungen, eine Zeittafel, ein Stammbaum der für die Gallusvita bedeutsamen Merowinger sowie eine detaillierte Bibliographie und ein Personen- und Ortsregister dokumentieren und erschließen diesen historisch wie literarisch hochwertigen Band. Dem Vf. ist eine Monografie gelungen, die für die künftige Gallusforschung Maßstäbe setzt.

München Franz Xaver Bischof

Herbers, Klaus: **Geschichte des Papsttums im Mittelalter**. – Darmstadt: Primus 2012. 368 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89678–698–2

Das Interesse am Papsttum als der ältesten und ununterbrochen existierenden Leitungsinstitution des Abendlandes ist ungebrochen. Nach der Überwindung konfessioneller und nationaler Engführungen in der Papsthistoriographie wird in jüngerer Zeit v. a. der supranationale und universale Charakter der römischen Kirchenleitung betont, der gleichermaßen Vorbild und Vorreiter für europäische Institutionen und ein kaum zu überschätzender Identifikationsfaktor des sich formenden Europas war. Das Papsttum prägte Europa und wurde von ihm geprägt. Diese Wechselwirkung, in welcher der Vf. ein wesentliches Schema für seine Darstellung fand, mag den Erfolg des Papsttums als europäischer Institution erklären. Der hier zu besprechende Band setzt daher einen Akzent auf die Institution, ohne dabei die Personen zu vergessen. Dazu wurde die bewährte chronologische Darstellung gewählt, die Ereignisgeschichte und Institutionsgeschichte verbindet. In der Einführung (11–21) nennt der Vf. einige „Leitlinien", anhand derer er sich von anderen Papstgeschichten abzuheben versucht und die der aktuellen Forschungssituation geschuldet sind. Neben der bereits erwähnten europäischen Perspektive, die auch Anregungen aus der „Raumforschung" aufgreift, spielen eben die Institutionen des Papsttums eine wichtige Rolle: Kardinäle, Kurie, Kommunikationsformen und Verfahrensweisen. Auch die Netzwerktheorie, die v. a. das persönliche Umfeld der Päpste in den Blick nimmt, wird vom Vf. bemüht. Freilich eignen sich diese methodischen Ansätze nicht für jeden Abschnitt der Papstgeschichte in gleicher Weise, vielmehr gilt es, sich je an der Quellenlage zu orientieren, die zum Teil spärlich, zum Teil überbordend ist. Zudem versteht sich das Buch weder als Methodologie noch als Lehrbuch, sondern als informative Zusammenschau für ein breiteres Publikum, was sich u. a. am sparsamen wissenschaftlichen Apparat zeigt.

Während die knappen Anmerkungen als Endnoten auf elf Seiten komprimiert wurden, nimmt das durchaus aktuelle Literaturverzeichnis mehr als doppelt so viel Raum ein. Eine Papstliste samt Zeittafel sowie drei Karten zur Entwicklung des Kirchenstaats und ein reiches, 20-seitiges Register runden den Anhang ab. Das Buch ist in zwölf Kap. unterteilt, die sich unterschiedlich langen zeitlichen Abschnitten widmen. Zu Beginn eines jeden Kap.s werden kurz die wichtigsten Päpste der Epoche sowie thesenartig die strukturellen Änderungen vorgestellt, ehe sich die Darstellung den Ereignissen und Besonderheiten der Epoche im größeren Kontext zuwendet. Die chronologische Einteilung bietet keine Überraschungen: Nach einem einleitenden Kap., das die Anfänge des römischen Bischofsamtes bis zu Leo d. Gr. rekapituliert (22–38), beginnt die eigentliche Epoche des mittelalterlichen Papsttums mit dem *Decretum Gelasiani* und der Silvesterlegende als den „Gründungsdokumenten" (39–63). Die weiteren Kap. fassen das 8. und 9. Jh. als Zeit der „Anlehnung an die Franken" (64–96) und das „dunkle Jahrhundert" (97–114) zusammen. Die fundamentalen Veränderungen des 11. Jh.s, genauer gesagt der Periode von 1046 bis 1130, werden lapidar unter „Kirchenreform und Institutionalisierung" zusammengefasst (115–146), das 12. Jh. (147–171) wird mit „Schismen, Orientierung und Konsolidierung" überschrieben, ehe im 13. Jh. das Papsttum als „Ordnungsmacht in Italien mit universalen Ansprüchen" (172–210) eingeführt wird. Die 30 Jahre am Ende des 13. Jh.s, von 1276 bis 1303, erhalten einen eigenen Abschnitt unter der Überschrift „Höhepunkt oder Übersteigerung" (211–224). Die letzte Epoche des mittelalterlichen Papsttums wird wieder in der gewohnten Einteilung „Papsttum in Avignon" (225–248), „Großes Abendländisches Schisma und Reformkonzilien" (249–273) und „Restauration, Humanismus und Renaissance" (274–292) geboten. Mit Leo X., dem Papst, der Luther exkommunizierte, endet diese Papstgeschichte. Ein abschließendes Kap. hebt noch einmal einige strukturelle Entwicklungen hervor (293–300): die Einbindung in die politische Geschichte, die trotz zahlreicher Brüche und Rückschritte dennoch auf eine Universalität hin ausgerichtet war; das Verhältnis von Papst und Bischöfen, das auch als Spannungsfeld von Universalität und Kollegialität begriffen werden kann; die theoretische Absicherung des päpstlichen Machtanspruchs mittels Legitimationsstrategien, die sich in programmatischen Texten äußerten; der „Innovationsvorsprung" des Papsttums mit seinen Behörden und dem kirchlichen Recht; Zeremoniell und Verfahren; die Sorge um das Territorium, den Kirchenstaat; Rom als Papstsitz (angesichts eines mittelalterlichen „Reisepapsttums"); Papstgeschichte unter dem Zugriff von Familien, Dynastien und Parteiungen; und schließlich das Papsttum als Träger und Nutznießer von Rechtstraditionen und Verrechtlichung.

All diese Aspekte haben dazu beigetragen, dass Papstgeschichte in ihren vielen Dimensionen zur europäischen Kulturgeschichte wird. Diese zuletzt in Erinnerung gerufenen strukturellen Themenfelder bestimmen ebenso wie die „Leitlinien", die der Vf. eingangs nannte, durchaus den Duktus der Darstellung. Doch kann man das Buch auch als verlässliche Ereignisgeschichte lesen, die oftmals weit über die Papstgeschichte im engeren Sinn hinausgreift. V. a. ab dem hohen Mittelalter richtet der Vf. den Blick immer wieder auch auf allgemeinere Themen der mittelalterlichen Kirchengeschichte, auch wenn diese nur mittelbar mit dem Papsttum zu tun haben (z. B. Ordensreformen, Kreuzzüge, Häresien, Bettelorden, Universität etc.). Hier zeigen sich auch die Grenzen einer universalen Sicht der Papstgeschichte, die dem Faktum gerecht zu werden versucht, dass sich Papstgeschichte im Mittelalter koextensiv zur Kulturgeschichte erstreckt. In den kirchengeschichtlichen Exkursen erhält ein breiterer Leserkreis zwar ein kohärenteres Bild vom Mittelalter, dafür verbleibt die Darstellung in diesen Exkursen häufig an der Oberfläche. Angesichts der Expertise des Autors überrascht es nicht, wenn der erste Teil des Buches, also die Geschichte bis zum 12. Jh., fundierter, aktueller, und auch anregender erscheint, wohingegen für das Spätmittelalter die Unschärfen zunehmen. Gerade die Auslegungen der frühmittelalterlichen Quellen, angefangen vom *Liber Pontificalis* bis zum *Hludowicianum* liest man mit großem Gewinn. Die zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung in Kurie und Diplomatie mit den entsprechenden Rechts- und Verwaltungsmechanismen werden ebenfalls kenntnisreich und nach dem neuesten Forschungsstand referiert. Worüber man kaum etwas erfährt, ist die Papstideologie und die Stellung des Papsttums innerhalb einer Kirchentheorie, wie sie sich nicht nur in Kanonistik und Theologie, sondern gerade auch in den Konflikten um die Kirchengewalt im späten Mittelalter oder in den Auseinandersetzungen mit Franziskanerspiritualen, Hussiten oder Konziliaristen rasant entwickelt hat. Vor diesem Hintergrund gilt es, die Rolle des Papsttums neben allen politisch-administrativen und kulturellen Aspekten auch und v. a. als religiöse, ja theologische Institution in Erinnerung zu rufen. Nichtsdestotrotz hat der Vf. eine zuverlässig informierende und flüssig zu lesende Papstgeschichte des Mittelalters vorgelegt, die auch für den kirchengeschichtlichen Unterricht empfohlen werden kann.

Wien Thomas Prügl

Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses. Pars prima, pars secunda, adiuvante Candida Elvert O.S.B., recensuit Pius Engelbert O.S.B. – Siegburg: Franciscum Schmitt Success 2010. (CLIII) 506 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, 15), geb. € 284,00 ISBN: 978–3–87710–401–9

Nach wechselvollen Vorarbeiten konnten im Jahre 2010 die *Constitutiones* des Hirsauer Abtes Wilhelm, ein wichtiges Zeugnis mittelalter-

licher benediktinischer Klostergeschichte, in der bewährten Reihe „Corpus Consuetudinum Monasticarum" erscheinen. Der Bearbeiter ist Pius Engelbert, langjähriger Prof. der Kirchengeschichte an der Hochschule Sant'Anselmo in Rom und von 1999 bis 2006 Abt des Klosters Gerleve. Tatkräftig wurde er unterstützt von der Benediktinerin Candida Elvert aus Fulda.

Der erste Band bietet zunächst eine umfangreiche Einleitung. Im ersten Teil (Kap. 1) werden Fragen der Überlieferung und literarhistorische Probleme behandelt. 19 erhaltene Handschriften sind bekannt. Dazu wissen wir von 6 verlorenen Handschriften. Fünf gedruckte Editionen sind überliefert. Die Mehrzahl der Textzeugen nennt keinen Verfasser des Brauchtextes. Doch kann der Editor nachweisen, dass nur Abt Wilhelm von Hirsau als Urheber des Brauchtextes in Frage kommt.

Im 2. Kap. erörtert der Editor die Rolle des Abtes Wilhelm von Hirsau bei der Abfassung der *Constitutiones Hirsaugienses*. Graf Adelbert II. von Calw, der Wiederbegründer und Eigenklosterherr von Hirsau, holte sich 1065 aus dem Kloster Einsiedeln, das von der lothringischen Klosterreform geprägt war, Abt Friedrich. Dieser wurde jedoch bereits nach drei Jahren wegen Unfähigkeit abgesetzt. Ihm folgte der Mönch Wilhelm von St. Emmeram in Regensburg, ein gebürtiger Bayer. Dieser hatte sich in Regensburg v.a. mit Astronomie und Musik im Bereich des Quadriviums beschäftigt. Die Stelle eines Abtes in Hirsau nahm er nur unter gewissen Bedingungen an. Er forderte die völlige Freigabe des Klosters aus der Jurisdiktion des Calwer Grafen und war erst nach dem Tod seines Vorgängers bereit, die Abtsweihe zu empfangen, da er dessen Absetzung als unrechtmäßig ansah. Die Freigabe des Klosters wurde in einer Urkunde, der sog. Königsurkunde, festgelegt. Der Graf von Calw verzichtete auf die Eigentumsrechte über den Ort Hirsau und die Gerechtsame und Besitzungen des Klosters.

Die Wahl und die Einsetzung des Abtes sollte ausschließlich Sache des Konventes sein. Der Dekan hatte bei der Einsetzung den Abtsstab vom Altar zu nehmen und ihn dem erwählten Abt zu überreichen. Die Vogtei lag nicht mehr länger in der Hand des Grafen von Calw, vielmehr hatte der Konvent den Vogt auszuwählen. Zusätzlich wurde das Kloster unter den Schutz und die Hoheit der Römischen Kirche gestellt, allerdings ging es nicht in das Eigentum des Hl. Petrus über, von einer „römischen Freiheit" ist keine Rede.

Ein hervorstechendes Merkmal der neuen Freiheit des Hirsauer Klosters war die Selbstinvestitur des Abtes. Vor der Abtsweihe investierte sich der Abt selbst durch die Übernahme des Abtsstabes, oder der ranghöchste Mönch überreichte ihm denselben. Ein derartiger Brauch war in Cluny nachzuweisen. Rom aber sah in dem Brauch eine Beeinträchtigung des Ortsordinarius. W. orientierte sich schon früh an den Bräuchen Clunys, ohne jedoch die völlige Freiheit, die Cluny besaß, zu erlangen. Der große Zulauf von Mönchen in Hirsau machte einen Neubau von Kloster und Kirche notwendig. W. führte auch die sog. „fratres barbati" ein, Laien-Gehilfen, die ein mönchsähnliches Leben führten. Auch andere Klöster übernahmen die Klosterreform von Hirsau.

Das zweite Kap. der Einleitung behandelt sodann die Entstehung der *Constitutiones Hirsaugienses*. Hirsau hatte vor dem Kommen W.s, wie St. Emmeram in Regensburg, die Gewohnheiten der lothringisch-gorzischen Reform befolgt. W. wandte sich nun den Bräuchen von Cluny zu. Der päpstliche Legat Bernhard, Abt von St. Viktor in Marseille, empfahl W., die cluniazensischen Bräuche einzuführen. Der Mönch Udalrich von Cluny, der nach Deutschland gesandt wurde und sich einige Zeit in Hirsau aufhielt, machte seinerseits die Bräuche von Cluny im Schwarzwaldkloster bekannt. Auf Bitten W.s legte Udalrich seine Berichte schriftlich nieder. Zusätzlich schickte W. dreimal zwei Mönche nach Cluny, um die dortigen Bräuche vollständig zu erfassen. Diese wurden dann den deutschen Verhältnissen angepasst.

Als Quellen der Hirsauer Bräuche kann der Editor die *Consuetudines* Ulrichs und Bernhards von Cluny nachweisen. Die schriftlichen Ausführungen Udalrichs wurden ergänzt durch die Benutzung des *Ordo Cluniacensis*, einer Aufzeichnung der Bräuche Clunys aus der Zeit des Cluniazenser Abtes Hugo. W. hat seine Quellen gründlich bearbeitet. Er „arbeitet in der Weise eines Mosaikkünstlers, der aus seinem Material die Steine so zusammensetzt, wie er sie braucht" (LXIII). Begonnen hat W. seine Arbeit nach Erhalt der *Consuetudines* Udalrichs, also um 1084. Die Entstehung der Hirsauer Konstitutionen war wohl ein langgestreckter Prozess, der erst mit dem Tode W.s 1091 endete (LXIX).

Der zweite Teil der Einleitung bietet eine textkritische Untersuchung der einzelnen überlieferten Texte (LXXII–CIII). Der Prolog findet sich nicht in allen Textzeugen. Die Selbstinvestitur des Abtes oder die Einsetzung durch den Konvent konnte W. nicht durchsetzen, da Gregor VII. die Rechte der Bischöfe nicht einschränken wollte. So musste die Übergabe des Stabes durch den Bischof innerhalb der liturgischen Weihe in die Konstitutionen aufgenommen werden.

Ein anderes Beispiel sei genannt: W. wollte nicht, dass Minderjährige als Mönchsanwärter in das Kloster aufgenommen werden. Daher ließ er entsprechende Texte in den frühen Textzeugen aus. Da die Adeligen, auf die er für seine Reformen angewiesen war, nicht auf diese Übung verzichten wollten, musste er entsprechende Anweisungen aufnehmen. So finden sich in den überlieferten Texten solche mit und solche ohne das Pueri-Kapitel.

Welches ist nun die Endredaktion? Es geht dem Editor nicht darum, aus der gesamten Textüberlieferung den ältesten Text zu rekonstruieren. Die früheste Textstufe der *Hirsaugienses* ist noch nicht die endgültige Version. Es lassen sich zwei Phasen der Endredaktion unterscheiden, ein erster Text ohne Prolog und ohne Pueri-Kapitel und ein zweiter Text mit Prolog und Pueri-Kapitel. Diese endgültigen Texte bezeichnet der Editor als „kanonischen Text", der in den Klöstern der Hirsauer Reform verbreitet war. Dieser „kanonische Text" liegt der vorliegenden Edition zugrunde.

In einem weiteren Kap. gibt der Editor sodann Rechenschaft über die Edition und ihre Normen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie eine Konkordanz der Editionen schließen die Einleitung ab. Als erster Text (Bd. 1, 1–145) wird der *Textus praevius Constitutionum Hirsaugiensium* aus der Züricher Zentralbibliothek ediert. Er wurde von Candida Elvert identifiziert. Es handelt sich dabei um eine Zwischenstufe zwischen den *Consuetudines* Udalrichs und den Hirsauer Bräuchen. Die Handschrift, die ursprünglich keinen Titel hatte, erhielt im 18. Jh. durch den rheinischen Bibliothekar Basilius Germann den Titel *Sancti Udalrici Cluniacensis de antiquis consuetudinibus Coenobii Cluniacensis liber tertius tractans de obedientiis*. Anschließend folgt die Edition *Willehelmi Abbatis Constitutionum Hirsaugiensium liber primus* (147–506).

Im zweiten Band der Edition folgt der *Liber secundus Constitutionum* (1–350). In den anschließenden Appendices wird zunächst das nicht in den Haupttext aufgenommene Kapitel „De pueris, qui in loco nostro nutruntur" publiziert. Ein weiterer Text der Appendices sind die *Consuetudines Admontenses*: „Haec sunt, quae in antiqua consuetudine prudentium uirorum consilio interueniente vel mutata vel dempta vel addita sunt" (373–380). Es handelt sich hierbei um einen Text mit zahlreichen Eigenvarianten. Dieser Text gibt nicht den ursprünglichen Text der *Hirsaugienses* wieder; es handelt sich vielmehr um eine spätere Phase (vgl. Bd. 1, LXXXIII–LXXXVI). Es folgt noch eine Reihe von Additiones einzelner Codices der Überlieferung, also Textvarianten lokaler Überlieferungen (380–401). Die Indices I. Biblische, liturgische und monastische Zitate sowie II. Namen-, Sach- und Wortregister beschließen den zweiten Band der Edition.

Die Editoren Pius Engelbert und Candida Elvert legen eine gewissenhaft bearbeitete, kenntnisreiche und überzeugende Edition der Hirsauer Brauchtexte vor. Die stattliche Edition der Hirsauer *Consuetudines* ist ein wichtiger Zeuge monastischer Reformen innerhalb der Reihe „Corpus Consuetudinum Monasticarum". Die *Constitutiones Hirsaugienses* sind deshalb so wichtig, da das Reformkloster Hirsau eine große Ausstrahlung auf zahlreiche andere Klöster ausübte. Zu einer Verbandsbildung nach dem Muster Clunys ist es allerdings nicht gekommen.

München Klaus Ganzer

Becker, Alfons: **Papst Urban II. (1088–1099)**. Teil 3: Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen regimen universale. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012. (LXXXVIII) 750 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 19, 3), geb. € 95,00 ISBN: 978–3–7752–2200–6

Ecclesia sit catholica, casta, libera: So drückte Urban II. in der Nachfolge von Gregor VII. das Reformprogramm in einem Kanon des Konzils von Clermont (1095) aus. U., der traditionell nicht zu den wichtigsten Päpsten gezählt wird, konnte in einer krisenhaften Periode die Prinzipien und die Linien der Reform seines berühmteren Vorgängers weiterentwickeln und den Gegensätzen, Konflikten und Erschütterungen der damaligen Umbruchszeit anpassen. Dieser Band – der dritte, den Alfons Becker diesem Papst gewidmet hat –, zeigt meisterhaft genau diese Kontinuität mit Gregor und gleichzeitig das Abweichen von ihm in der Regierung der Kirche. Zugleich krönt dieses Buch eine Untersuchung eines ganzen Lebens, die schon von Anfang an nicht als Biographie gedacht war, sondern als ausführliche Beschreibung einer historischen Figur, ihrer Ideen und ihrer Tätigkeiten in verschiedenen Bereichen. Der erste, 1964 erschienene Band (*Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit*) war als „Grundlegung" gedacht, die die Karriere U.s bis 1088 darstellt und dann sein Pontifikat anhand der Obedienz gegenüber dem Papst in Rom und in anderen europäischen Regionen beschreibt. Der zweite, 1988 veröffentlichte Band (*Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*) konzentriert sich auf zwei bedeutende Aspekte seines Pontifikats: das Verhältnis zu Byzanz und der griechischen Kirche sowie auf seine ekklesiologischen Vorstellungen und sein ‚politisches' Handeln in Bezug auf die Reconquista und den Kreuzzug. Der letzte Band, der auch dank seines Schülers Ernst-Dieter Hehl erst nach dem Tod B.s publiziert worden ist, ergänzt und schließt die gesamte Untersuchung ab.

Die Beschreibung der Gedankenwelt und der Handlungsweise U.s wird in einige große thematische Bereiche gegliedert: die Konzeptionen und Prinzipien des päpstlichen Amtes; die Aspekte der Organisation der päpstlichen Kurie und der zentralen Regierung; das komplexe Verhältnis zum Episkopat; die Beziehung zu den Mönchen, die Förderung der Regularkanoniker sowie die Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen und Lebensformen; und endlich sein soziales und politisches Denken – und die damit einhergehenden einschlägigen Handlungen – bzgl. der Laienwelt. Zwei Anhänge – der erste über das Papstzeremoniell und der zweite über die Papsturkunden und das Papstregister, mit einer Edition von dreiundzwanzig neuen kurzen Texten – und ein Namenregister der drei Bände beschließen das Buch.

B. hält sich nicht mit theoretischen und historiographischen Überlegungen auf und konzentriert sich stattdessen auf die systematische

Analyse der Quellen. Leider gibt es keine programmatischen Schriften dieses Papstes und keine ausführlichen historiographischen Zeugnisse. Also sind die in der Regierungspraxis erstellten Texte (Privilegien, Judikate, Mandate, Rundschreiben, Konzilsbeschlüsse) die wichtigsten Quellen. Die Analyse B.s entwickelt sich als eine semantische Untersuchung einiger Begriffe und Themenbereiche, wobei er sehr sorgfältig den nuancierten Bedeutungswert einiger Schüsselwörter herausarbeitet. Insbes. ordnet er das komplexe Spektrum der Bedeutungen in eine Konstellation ekklesiologischer Leitideen, kanonistischer Prinzipien und pastoraler Konzeptionen ein, die die Handlungen U.s tief geprägt haben.

Im Zentrum dieser Konstellation steht die Amtsidee, d.h. die Auffassung der Aufgaben des Papstes in der Regierung und in der Reform der Kirche. Hier gilt als Leitstern die Konzeption des „Petruspapsttums": Es geht um eine betonte Petrusbezogenheit, die eine Gleichsetzung von Papst und heiligem Petrus in den Akten und Handlungen U.s deutlich macht. Diese Gleichsetzung war mit der Idee des Primats der *Ecclesia Romana* und *Sedes Apostolica* so eng verbunden, dass die Formeln der Urkunden die Austauschbarkeit dieser ekklesiologischen Ausdrücke zeigen. Dieses Begriffsgeflecht brachte die Überordnung des Petruspapstes mit sich, der im Gegenzug für die sorgfältige Führung und die Fürsorge von den Mitgliedern der Kirche Obedienz verlangte – eine Obedienz, die ganz offensichtlich der Maßstab der katholischen Orthodoxie war. Wenn die Kontinuität mit dem Denken Gregors VII. sich in dieser Konstellation ganz klar offenbart, ist es doch auch notwendig, die Abweichung zu bemerken: Statt der theologischen „Petrusmystik" Gregors ist das Petruspapsttum U.s rechtlich, institutionell und pastoral charakterisiert.

Der sich hieraus ergebende petrinische Universalprimat wurde zum verfassungsrechtlichen Prinzip, das U.s Kirchenreform bestimmte. Im Unterschied zu Gregor VII. versuchte sein zweiter Nachfolger, die Konflikte beizulegen und die Radikalität der Konfrontationen zu mildern. B.s Meinung nach könne man in dieser Einstellung auch eine Disposition zur institutionellen Rationalität erkennen: Der bedeutsamste Zug der ‚Politik' U.s sei es, pragmatische Lösungen zu finden und die Prinzipien der Reform unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen konkret durchzusetzen. So habe er versucht, die Episkopalstruktur zu stärken und besser hierarchisch unter dem Papst einzuordnen. Das könne man nicht anachronistisch als ‚Episkopalismus' definieren, sondern als Realisierung einer ekklesiologischen Konzeption der Kirche als episkopale Institution. Diese Tendenz ging auf der einen Seite mit der Zentralisierung einher, die eine bessere Organisation der römischen Kurie mit sich brachte: z.B. der Kanzlei oder der Finanzverwaltung; auf der anderen Seite wurde sie von einer im Sinne des ‚Sacerdotalismus' orientierten Klerusreform gefördert. Konkret bedeutete das nicht einen unrealistischen Kampf gegen die Laieninvestitur, deren Verbot auf jeden Fall wiederholt wurde, sondern z.B. die Förderung der Regularkanoniker, die das Ideal der Reform verkörperten. U. unterstützte auch die Mönche, obwohl es nicht möglich sei, ihn als ‚Mönchspapst' oder ‚Cluniazenserpapst' zu definieren: Die Exemtionspolitik sei von ihm in das allgemeinere Ziel der diözesanen Integration der Klöster eingebettet worden. Dieser hohen Bewertung der religiösen und priesterlichen Lebensformen entsprach eine Trennung von der Laienwelt, die den Geistlichen untergeordnet war. Beide Sphären wurden auf jeden Fall durch den pastoralen Zusammenhang verbunden.

Diese wenigen Züge erlauben es nicht, alle Nuancen der ‚Politik' U.s zu erfassen. Die umfangreiche Studie B.s zeigt das Spektrum der Möglichkeiten, vor denen dieser Papst stand. Trotz der Gegensätze, der Schwankungen und der Versäumnisse seiner Politik wählte U. nach dem ‚Schock' des Pontifikats von Gregor einen Weg, der die Weiterentwicklung der Reform an einer institutionellen und juridischen Rationalität orientierte. Die Komplexität dieses Jahrzehntes, das B. mit einer außerordentlichen historischen Sensibilität beschreibt, wieder anzuerkennen, erlaubt es uns, einige Wurzeln der Identität der katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend nach Christus und bis heute zu erfassen. Das ist z.B. bei der Position des Papstes in der abendländischen Kirche der Fall, bei der Rolle der Priester und ihrer Trennung von den Laien sowie dem besonderen kanonistischen Gerüst der kirchlichen Institutionen. Daher scheint es wichtig für jeden Versuch, eine neue Reform der katholischen Kirche zu unternehmen, auch die genaue Verortung und Verzeitlichung von U.s Entscheidungen zu verstehen. Nicht nur das: Es wäre auch wichtig, erneut über seinen besonderen Führungsstil nachzudenken. Seine nach einer praktischen Rationalität modulierte Kirchenregierung wurde von einer Entscheidungsmethode geleitet, die der Plastizität der rhetorischen Kunst sehr nahe scheint. Das Prinzip des ‚meistens, nicht immer' in U.s ‚Politik', die – wie B. in außergewöhnlicher intellektueller Ehrlichkeit zugibt – noch weiterer Untersuchungen bedarf, ist die Chiffre dieses Pontifikats, das nicht mehr ‚gregorianisch' war, und bietet ein historisches Beispiel für die konstitutive menschliche Formbarkeit der kirchlichen Institutionen, das gegen jede blinde dogmatische Starrheit plädiert.

Bonn Eugenio Riversi

Basse, Michael, **Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums** (1302–1414). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 181 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, II/1), geh. € 28,00 ISBN: 978–3–374–02493–3

Mit dem vorliegenden Band wird die zweite Abteilung der umfassenden (derzeit 39 Einzelbände), von der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig unternommenen Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen (KGE)" komplettiert. Diese zweite Abteilung gilt mit Spätmittelalter, Reformation und konfessionellem Zeitalter einer zweifellos nicht nur aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive höchst relevanten Spanne einschneidender Veränderungen und Umbrüche, die sich nach der neueren Forschung unter der ‚klassischen' Epochenscheide Mittelalter/Neuzeit längst nicht mehr subsumieren lassen.

Mit dem jüngsten Band der Abteilung schließt B., der bereits das unmittelbar anschließende Stück gefertigt und 2008 vorgelegt hatte[1], die noch offen gebliebene Lücke aus dem hohen Mittelalter heraus in diese bewegte Zeitspanne hinein. Und um es vorweg zu sagen: B. ist seiner Linie ganz treu geblieben. Auch in diesem Band lässt sich, was schon zu dem für das 15. Jh. kritisch angemerkt wurde[2], eine erhebliche Diskrepanz in Anspruch wie Qualität zwischen den eher kirchengeschichtlichen Kapiteln auf der einen und den primär theologiegeschichtlichen auf der anderen Seite feststellen.

In den historischen und näherhin den kirchengeschichtlichen Aspekten und Fragestellungen bleibt B. ganz auf der Ebene der Darstellung, fasst die einzelnen Sachverhalte und Entwicklungslinien zusammen, gründlich recherchiert und weitgehend auf dem aktuellen Stand der Forschung. Angesichts der Bandbreite an Bedingungsfaktoren, aber zum Teil auch nur Nebenaspekten, die B. in die Darstellung zu Kirche und Papsttum insbes. für das 14. Jh. einfließen lässt, verwundert es allerdings ein wenig, dass breite Überblicksdarstellungen mit dezidiert weitem Horizont, wie etwa die einschlägigen Bände des ‚Gebhardt' – zugegeben, die Neuauflagen der für die KGE II/1 maßgeblichen Bände stehen bzw. standen bei der Drucklegung noch aus –, des Handbuchs der europäischen Geschichte oder der Ökumenischen Kirchengeschichte (Neuauflage des einschlägigen zweiten Bands 2008), offenbar nicht konsultiert wurden, in dem ansonsten reich und vielfältig bestückten Literaturverzeichnis (16–32) jedenfalls fehlen. Eine, wie gesagt, durchweg fundierte Darstellung darf man bei dem doppelten Anspruch der Gesamtreihe, nämlich der Theologie, der Religionspädagogik und der Geschichtswissenschaft umfassende und übersichtliche Überblicke zu geben und zugleich den Studierenden eine vertiefte Prüfungsvorbereitung anzubieten, ohne Einschränkung so auch erwarten – kaum mehr, aber keinesfalls weniger.

Die theologiegeschichtlichen Teile dagegen bieten deutlich mehr, in ihnen liegt offensichtlich die Stärke des Buches. Erwähnenswert ist der wiederum weit gespannte Horizont B.s, der etwa auch das Verhältnis zwischen Christentum, Judentum und Islam mit einbezieht. V. a. aber versteht B. die Theologie in ihrer Geschichte, dem Ansatz von Berndt Hamm folgend, in einem umfänglichen, ganzheitlichen Sinn, d.h. konkret für das 14. und beginnende 15. Jh. nicht nur als eine von Traktaten – *De ecclesia* oder dann solche zur Überwindung des Schismas – geprägte Theologie, sondern auch und sogar vielmehr in religiöser Praxis, in Observanz, in Katechese, in Spiritualität und Mystik und natürlich, durch die verschiedenen Kap. des Buches hindurch geflochten, in der Frömmigkeit. Hier disponiert B. und positioniert sich, interpretiert und präsentiert Deutungsmodelle, geht also weit über eine Darstellung hinaus. Vielleicht gelegentlich ein wenig zu weit, doch mag es eine zu pointierte Deutung des Rez. seinerseits sein, wenn er in B.s gewichtiger Einführung (33–37) in dem dezidierten Hervorheben der Rolle der Frau und der Verfestigung von „Subsystemen" (34) in der Entwicklung der Kirche im 14. Jh. einen Unterton auch auf ganz aktuelle Bezüge hin zu vernehmen glaubt.

Unverkennbar zielgerichtet sind jedenfalls, wie schon der diskussionswürdige Titel andeutet, die Gesamtkonzeption der Buches und die Anordnung der einzelnen Kap., nämlich der thematische Rundblick in den ersten fünf Kap.n, in denen teils Kausalbedingungen, zumindest aber mitwirkende Faktoren für die Klimax, also das Abendländische Schisma (Kap. 6), bestimmt werden. Solche Faktoren liegen also in der Entwicklung des Papsttums in Avignon selbst (Kap. 1), der Ordensgemeinschaften und Laienbewegungen (Kap. 2), der Probleme von Armut und Reichtum (Kap. 3), der Frömmigkeit und Häresien

[1] Siehe Michael Basse, Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation (KGE II/2), Leipzig 2008.

[2] Siehe die Besprechung zu Basse, Reformkonzilien (wie Anm. 1) von Heribert Müller, in: Historische Zeitschrift 290 (2010), 187–188.

(Kap. 4) und schließlich des Verhältnisses von Christentum, Judentum und Islam (Kap. 5), wobei die Übergänge zwischen den einzelnen Kap.n mitunter etwas unbehauen erscheinen und der Umfang der Kap. und Unterkap. zum Teil erheblich variiert, was oft freilich von der Materie her bedingt ist. Es geht B. also nicht nur bzw. nicht primär darum, die Entwicklung des (mittelalterlichen) Papsttums zwischen ihrem Höhepunkt, markiert und formuliert im Universalanspruch der Bulle *Unam sanctam* (1302), und ihrem Tiefpunkt, dem Schisma bis hin zur Einberufung des Konzils von Konstanz 1414, im Rahmen einer Papstgeschichte nachzuzeichnen. Es geht ihm vielmehr um die strukturelle Verflechtung und Begründung der Krise des Papsttums hauptsächlich in der Kirchen- und Theologiegeschichte, aber darüber hinaus in die Geschichte des 14. Jh.s hinein. Derart multikausal begründet, hätte die Krise zum Fall des Papsttums führen können und nach Auffassung von B. hatte dieses, jedenfalls 1378 und in den folgenden Jahren, tatsächlich auch das Potential zur „Selbstzerstörung" – dass das Papsttum und mit ihm die abendländische Kirche dennoch ‚überlebte', sei Neuaufbrüchen und Reformbestrebungen zu verdanken, deren Entwicklung parallel schon im 14. Jh. begann und die im 15. Jh. ihre Kraft in voller Anstrengung entfalteten. Reformanstrengungen, die, wie der evangelische Theologe betont, „im Rahmen des bestehenden hierarchischen Systems" verliefen, „bevor dann im 16. Jahrhundert eine grundlegend neue ‚Reformation' begann" (173).

Angesichts dieser Gewichtung überrascht es dann schon etwas, dass B.s Ausführungen zum Konziliarismus erstens recht knapp gehalten und dabei zweitens noch auf eine Person, Pierre d'Ailly, hin gebündelt sind. Zudem hätte B. der von ihm zu Recht betonten Vielfalt der Diskussionen besser Rechnung tragen können, wenn er die Begrifflichkeit aus dem starren System der ‚-ismen' – Konziliarismus versus Papalismus – herausgeholt und, wie die neuere Forschung, von konziliarer Idee gesprochen hätte (was er an einer Stelle immerhin tut). Bei solcher Konzentration auf die Folgen der Spaltung lässt B. dann auch die Frage außer Acht, wie es überhaupt zu ihr kam: eine zumindest kurze Vorstellung der juristischen Positionen und Argumentationen im Umfeld der Doppelwahl von 1378 wäre zur Hinführung auf den weiteren, entscheidenden Themenkomplex Papst – Konzil hilfreich gewesen.

Was man aber, und dies ist trotz aller Verdienste des Buches und trotz des, wie aufgezeigt, deutlichen Hinausgehens über die vorgegebenen Ansprüche in vielen seiner Teile abschließend anzumerken, als wesentlichen Kritikpunkt festhalten muss: Die Absicht, die Krise des Papsttums nicht nur als Leitfaden der Kirchen- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters zu führen, sondern diese als Leitfaden der Geschichte des 14. und frühen 15. Jh.s insgesamt zu verstricken, hat B. ein wenig den Blick darauf verstellt, dass Krisen nicht nur Schatten werfen, sondern auch Licht bergen können. Nüchternheit und Sachlichkeit, ein flüssiger, gut lesbarer und verständlicher Stil zeichnen das vorliegende Werk zweifellos aus. Aber wird die Rede von einem „Aus- und Umbau der kirchlichen Verwaltung" (47) den nicht nur für Kurie und Kirche, sondern durchaus auch für weltliche Praxis richtungweisenden Innovationen, Fortschritten und Verfeinerungen im Rechts-, Finanz- und Verwaltungswesen, die das Avignoneser Papsttum bekanntermaßen hervorbrachte, wirklich gerecht?

Münster Thomas Bauer

Nastainczyk, Wolfgang: **Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind.** Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte. – Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 276 S., geb. € 34,95 ISBN: 978–3–7954–2468–8

Es ist durchaus nicht alltäglich, aus der Feder eines emeritierten Ordinarius für Praktische Theologie ein kulturhistorisches Werk über die christliche Geschichte Schlesiens vorgelegt zu bekommen. Der Autor, Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, verrät aber sogleich im Vorwort seine Beweggründe für das von ihm verfasste Werk: Als gebürtigem Oberschlesier, Angehörigem der sog. Erlebnisgeneration und als katholischem Priester war es ihm ein Anliegen, ein „Erinnerungsbuch" zu verfassen, in dem er seine Dankbarkeit für das eigene Christsein und für das christliche Erbe Schlesiens zum Ausdruck bringt und zahlreiche schlesische Persönlichkeiten, die die Geschichte des deutschen Christentums nachhaltig geprägt haben, gegen das allgemeine Vergessen in Erinnerung ruft (7).

So wird dem Leser gleich bewusst, dass mit dieser Publikation keine wissenschaftliche Abhandlung über die (christliche) Geschichte Schlesiens aufgelegt wurde, in der neue Forschungserkenntnisse aufgezeigt werden. Bei einem so vielfältigen Thema wäre es auch nicht möglich, auf knappen 250 S. die gesamte schlesische Kirchen- und Kulturgeschichte in ihrer ganzen thematischen Tiefe zu präsentieren. Vielmehr ist die vorliegende Publikation ein knappes populärwissenschaftliches Werk, in dem die wesentlichen schlesienspezifischen kirchen- und kulturhistorischen Aspekte schlagwortartig behandelt und prägende Persönlichkeiten des christlichen Lebens vorgestellt werden. Der Autor hat dabei die grundlegenden Forschungsergebnisse aus der Sekundärliteratur ausgewertet und sie – aufgrund seiner eigenen beruflichen Erfahrungen – vor den religionspädagogischen Hintergrund gestellt.

Das Buch ist in sieben thematische Einheiten unterteilt: Zunächst schildert der Vf. die Christianisierungsgeschichte Schlesiens, die unsystematisch im 10. Jh. begann und nach zahlreichen Umbrüchen und Neuanfängen in der Machtkonsolidierung der schlesischen Piastenherzöge um die Mitte des 12. Jh.s gipfelte, was zur Gründung der ersten Klöster und Stifte in Schlesien führte. Diese haben für die schlesische Religionsgeschichte im Mittelalter eine viel stärkere Rolle gespielt als etwa das Bistum Breslau, das im Jahre 1000 als Suffraganbistum des polnischen Erzbistums Gnesen gegründet wurde und dessen Strukturen erst zu Beginn der Neuzeit – unter der böhmischen Herrschaft – konsolidiert werden konnten. Daher wird Schlesien nicht zu Unrecht als eine „Klosterlandschaft" mit ausgeprägter „Klosterkultur" bezeichnet (36).

Der Aufbau des kirchlichen Lebens und die Besiedlung Schlesiens im 12. und 13. Jh. bis zum böhmischen Herrschaftswechsel in der ersten Hälfte des 14. Jh.s werden im zweiten Kap. behandelt. Die Zeit zwischen 1210 und 1300 bildet den Höhepunkt der sog. deutschrechtlichen Siedlung. In dieser Phase wurden ca. 130 Städte und mehr als 1200 Dörfer gegründet. In 80% der Fälle geschah dies auf die Initiative des Landesherrn, gefolgt von Klöstern und Ritterorden (rund 9%), vom Breslauer Bischof (7%) und schließlich vom Adel (4%). Insgesamt werden schätzungsweise weniger als 200.000 Menschen nach Schlesien eingewandert sein (29f).

Das dritte Kap. befasst sich mit der böhmischen Lehensherrschaft und den dynastischen Kämpfen um Schlesien, in die die böhmische Herrscherdynastie der Luxemburger, die polnische Königsfamilie der Jagellonen und mit Matthias Corvinus auch die ungarische Krone verwickelt waren. In diese Zeit fallen mit den Hussitenkriegen in der ersten Hälfte des 15. Jh.s und der Reformation die ersten religiösen Auseinandersetzungen, die Schlesien tief gespalten haben. Die hussitische Bewegung mag, anders als in Böhmen, religionsgeschichtlich gesehen keinen einschneidenden Einfluss auf die Bevölkerung ausgeübt haben. Die relativ kurz währenden, doch großen Kriegswirren haben die Region allerdings verwüstet und die Bevölkerung dezimiert; ein für die Bevölkerungsentwicklung folgenschwerer Umstand, der sich im Dreißigjährigen Krieg wiederholen sollte. In Folge der Hussitenkriege wuchs die Stellung des Breslauer Fürstbischofs, der seit 1435 als Oberlandeshauptmann von Schlesien die Interessen der böhmischen Krone vertrat.

Eine große Zäsur in der Geschichte Schlesiens markiert 1526 die Herrschaftsübernahme durch die Habsburger, die bis zum Einfall König Friedrichs II. von Preußen in Schlesien 1740 währte. Die über zwei Jahrhunderte dauernde Habsburgerdominanz war auf der einen Seite durch konfessionelle Spaltungen und eine rigide Judenpolitik geprägt. Auf der anderen Seite markierte die Epoche ein religiöses Aufblühen, zu dem es sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite insbes. nach dem Dreißigjährigen Krieg gekommen war. Schlesien war eine „Bildungslandschaft" (65), auch wenn die Gründung einer Universität erst 1702/1811 erfolgen konnte. Prägend für das religiöse Leben waren das Pfarrleben, die Unterweisung im Katechismus und zahlreiche Kollegiatstiftschulen.

In den nächsten beiden Kap.n geht der Autor auf die Zeit zwischen 1740 und 1945 ein, die von zahlreichen Umbrüchen gekennzeichnet war. Zu nennen sind bspw. die folgenreichen napoleonischen Kriege, die Säkularisation von 1810 mit der politischen Neuordnung Preußens und der Kulturkampf. Andererseits kam es unter dem aus Westfalen stammenden Breslauer Bischof Melchior Kardinal von Diepenbrock Mitte des 19. Jh.s zum Aufblühen des katholischen religiösen Lebens. Es entstanden neue Ordensgemeinschaften und die Wallfahrt gewann an größerer Bedeutung. Mit der Schwerindustrialisierung Oberschlesiens kam es jedoch zu sozialen Problemen, die im 20. Jh. zu ethnischen Auseinandersetzungen geführt haben. Zu Beginn des 20. Jh.s ist insbes. in den katholischen Teilen Schlesiens mit der Zentrumspartei die Bedeutung des politischen Katholizismus hervorzuheben, der von einigen bedeutenden Schlesiern geprägt worden ist.

Der Zerfall der Monarchien nach 1918 bedeutete für Schlesien die Teilung der Region und ethnische Spannungen zwischen Deutschen, Polen und Tschechen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihren Höhepunkt erreichten. Aus Schlesien gingen aber auch einige bekannte Gegner und Opfer des NS-Regimes hervor, etwa die Verschwörer aus dem sog. Kreisauer Kreis, des Weiteren der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer, der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg oder die aus dem Judentum konvertierte Edith Stein.

Im letzten Teil seines Werks beschreibt N. die Umgestaltung und Entfaltung des schlesischen Christentums nach 1945 unter den polnischen und tschechischen Schlesiern einerseits und auf der anderen Seite innerhalb der Gruppe der deutschen Heimatvertriebenen und Flüchtlinge westwärts der Oder-Neiße-Linie.

Für schlesienunkundige Leser ist die vorliegende Publikation eine gute Einführungsliteratur, um die konfessionelle Kulturgeschichte dieser Region kennenzulernen. Kurze thematische Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap.s („Markierungen") sowie eine Auswahl an Kurzbiographien und historischen Ereignissen helfen dem Leser, die wichtigsten Etappen der schlesischen Geschichte nachzuvollzie-

hen. Das Hauptmotiv des Autors war es jedoch nicht, ein Handbuch der schlesischen Kulturgeschichte zu schaffen, sondern den Beitrag Schlesiens für das deutsche Christentum in Erinnerung zu rufen, da dieses Geschichtsbewusstsein in der deutschen Öffentlichkeit immer mehr abnimmt. Schlesische Spuren lassen sich bspw. noch in den christlichen Gesangbüchern wiederfinden. Zu den bekanntesten Kirchenliedern gehören etwa „Großer Gott, wir loben dich", das 1771 aus der Feder des niederschlesischen Theologen Ignaz Franz entstanden ist, oder „Mir nach, spricht Christus" (um 1668), das von Johannes Scheffler, besser bekannt unter dem Namen Angelus Silesius, verfasst wurde und heute sowohl von Katholiken als auch von Protestanten gesungen wird. Mit solchen historischen Anekdoten lässt sich die Publikation gewinnbringend lesen.

Wien Gregor Ploch

Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), hg. v. Katrin Keller / Alessandro Catalano. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010. 7 Bde., 6054 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 104/1–7), geb. € 890,00 ISBN: 978–3–205–78461–6

Die Diarien und Tagzettel des Kardinal-Erzbischofs von Prag, Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), die nun erstmals der Öffentlichkeit als Publikation zugänglich gemacht wurden, gehören zu den umfangreichsten Selbstzeugnissen des 17. Jh.s im deutschsprachigen Raum, eine Quellengruppe, die in historischen Wissenschaften zunehmend Beachtung findet (H. Tersch). Ausgangspunkt für die Edition mit Kommentarband war zunächst eine Diss. von Alessandro Catalano über Harrach, die 2002 in Rom angenommen worden war. Etwa gleichzeitig hat in Wien Katrin Keller für eine Studie zu Wiener Hofdamen des 17. Jh.s die Tagzettel und Diarien des Kardinals einbezogen. Auf einer von Grete Walter-Klingenstein angeregten Tagung in Wien wurde von Alessandro Catalano und Petr Mat'a die Bedeutung dieser Quellen dargestellt. Vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Keller) und durch ein Lise-Meitner-Stipendium (Catalano) gefördert, wurde die Edition der deutschen und italienischen Texte 2009 vorgelegt und die 6054 Seiten umfassenden sieben Bände wurden bereits 2010 publiziert.

Die handschriftlichen Quellen und Materialien finden sich als „Bestand Familienarchiv Harrach" im Österreichischen Staatsarchiv, Allgemeines Verwaltungsarchiv, nur der Jg. 1632 ist im Tschechischen Nationalarchiv Prag (B 77/38).

Für die Jahre 1630 bis 1637 sind die italienischen Niederschriften des Kardinals dem Typ der Diarien zugehörig, ähnlich den Notizen in Schreibkalendern dieser Zeit mit dem Charakter eines Merkbuches. Mit dem Besuch in Rom beginnt am 21. Juli 1637 ein eigenhändiges Tagebuch, Gespräche und Besuche zu dokumentieren, und gleicht nun eher den Diarien kaiserlicher Gesandter, eine Aufgabe, die auch H. in diplomatischer Mission für kaiserliche Interessen innehatte. Die nach Tagen gegliederten Niederschriften enthalten Informationen über Personen und Familien in Rom, Besichtigungen, Gespräche, politische Angelegenheiten und Informationen über kirchliche und politische Ereignisse und Entwicklungen.

Vom Jänner 1637 an sind die ersten deutschsprachigen Notizen des Kardinals überliefert. Aus der Korrespondenz an seinen Bruder entwickelt H. schrittweise ein deutschsprachiges Medium, die „Tagzettel". Sie enthalten Informationen über den Tagesablauf und die Reiseroute sowie Mitteilungen über Besuche und Begegnungen. Überlieferungslücken für die Jahre 1641 und 1642 sind mit Quellenverlusten erklärt. Mit Juni 1644 erreichen die von H. verfassten Tagzettel ihre endgültige Form mit klarem Berichtscharakter. Auch der Umfang wird auf eine Viertelseite bzw. in den 50er Jahren auf bis zu einer halben Seite beschränkt. Mitteilungen wurden oft auf den nächsten Tag „vertagt". Lücken von 1648 bis 1651 gehen auf Quellenverluste zurück. H. versandte die Berichte an ein persönliches Netzwerk von Verwandten und Freunden. Mehrere Medientypen wie Brief, Tagebuch und Zeitung haben die Tagzettel beeinflusst. Der für die Jahre 1651 bis 1667 mit den Tagzetteln versorgte Kreis von 26 bis 34 Persönlichkeiten wurde aus den für diese Jahre fast vollständigen Korrespondenzregistern erschlossen. Die italienischen Diarien sind in den Bänden 2–4; ab Band 4, 415 mit dem Jahr 1537 beginnend, sind die deutschen Tagzettel ediert. Zwei sprachlich voneinander unterschiedene Überlieferungsstränge sind vorhanden, die italienische Sprache für das Tagebuch oder Diarium als Quelle für „künftiges Erinnern", in deutscher Sprache die aus dem Brief entwickelten „Tagzettel" oder „foglietti", wo die Nachrichten stärker auf das persönliche Umfeld, Personen und Orte bezogen sind.

Die von *Alessandro Catalano* verfasste politische Biographie von Ernst Adalbert (Bd. 1, 58–88) zeigt den Aufstieg der Familie. So wurde sein Vater Karl von Harrach Botschafter in Venedig und erreichte einen Vertrag mit den Uskoken und von Maximilian I. von Bayern militärische Unterstützung für die Schlacht am Weißen Berg. Im Jahr 1622 empfing Karl die Braut Ferdinands II., Eleonora von Gonzaga, um sie nach Innsbruck zu begleiten. Drei Jahre später wurde er zum Ritter des Ordens vom Goldenen Vlies und kaiserlichen Hofmeister ernannt und es wurde ihm auch das große Palatinat mit allen Privilegien zugesprochen; 1627 wurde er in den Reichsgrafenstand erhoben.

Ernst Adalbert von Harrach wurde am 4. November 1598 in Wien geboren. Für den Zweitgeborenen war die geistliche Karriere vorgesehen. Nach dem Abschluss der *humaniora* in Wien absolvierte er Studien an den renommierten Jesuitenkollegien in Český Krumlov (Krumau) und in Jindřichův Hradec (Neuhaus) in Böhmen. An den Empfang der niederen Weihen *ad minores* schloss die übliche Bildungsreise in Begleitung seines Lehrers Nikolaus Walther an, und mit einflussreichen Empfehlungen wurde Ernst Adalbert am 8. November 1618 ins Collegium Germanicum aufgenommen. Ein Kanonikat in Olomouc (Olmütz) sicherte ihm die finanzielle Grundlage. Nach vierjährigem Studium und einer öffentlichen Disputation mit Francesco Baberini als prominentem Opponenten erhielt er Zugang zum päpstlichen Hof und das Amt eines päpstlichen *Cameriere Segreto* – ob als wirklicher Geheimkämmerer, als sonstiger Geheimkämmerer oder als Ehrenkämmerer, ist offen.

Ein Bischofsamt in Österreich blieb ihm verwehrt, so nominierte Ferdinand II. ihn bereits am 8. November 1622 zum Erzbischof von Prag und bald darauf zum Großmeister des Ritterordens der Kreuzherren mit dem roten Stern, ein Amt, das mit der Prager Metropolie von 1592–1668 verbunden war. Nach dem Empfang der höheren Weihen bestätigte am 9. Jänner 1623 auch Papst Gregor XV. H. als Erzbischof von Prag. Er wurde am 3. März 1623 von Kardinal Franz von Dietrichstein in sein Amt eingeführt, als die Gegenreformation schon eingeleitet war.

Papst Gregor XV. Ludovisi förderte die Habsburger bei ihrer gegenreformatorischen Politik, die Rebellion und Ketzerei gleichsetzte. Nach der Konfiskation der Güter von Rebellen wurden die konfessionellen Reformen begonnen. Dabei gelang es dem Nuntius Carlo Caraffa (1584–1644) unter Umgehung des Widerstands der böhmischen Räte, die Durchführung der Gegenreformation zu beschleunigen. Bereits 1624 wurde nach einer Relation von Caraffa wohl mit Bezug auf das Patronatsrecht „in Prag und anderen Städten und Orten des Königs jegliche Religionsausübung außer der katholischen" untersagt. Es folgte eine Reformkommission, die alle Pfarren der Diözese visitieren und die protestantischen Priester durch katholische ersetzen sollte, Leben und Sitten der Geistlichen erfasste, ein Register der Besitzungen und Einkünfte der Pfarrer erstellte und durch regelmäßige Zusammenkünfte der Pfarrer die Reform fördern wollte. Das Vorgehen war schon in Innerösterreich (Steiermark, Kärnten, Krain) unter der Regierung Ferdinands II. 1599–1600 erprobt worden, wie das für die Edition vorgesehene *Protocollum ecclesiasticum* des Seckauer Bischofs Martin Brenner (1585–1615) zeigt.

Einen Konflikt mit den Jesuiten brachte die Zusammenlegung der Universität (Carolina) mit der Jesuitenakademie (oft Ferdinandeum genannt), die dem Erzbischof die Verwaltung der Zensur, den Titel des Kanzlers und andere Vorrechte nahm. Dominikaner und Franziskaner protestierten gegen den Ausschluss von der Lehrtätigkeit, der Nuntius forderte die Wiederherstellung der Universitätslehrstühle für diese Orden. Der Konflikt schien H.s Ernennung zum Kardinal zu gefährden, die aber am 19. Jänner 1626 für den 28-jährigen durch Papst Urban VIII. doch erfolgte. Bei einem längeren Aufenthalt in Wien konnte H. 1626/27 mit der Gründung der Salzkasse (cassa salis) aus jeder eingeführten Kufe Salz Einkünfte und so eine frühe Form einer Kirchenfinanzierung für die Kirche Böhmens erreichen.

Eine 1627 ernannte „Principal-" oder „General-Commission" bereiste ganz Böhmen, um die Bevölkerung zur Konversion zu bewegen. Lob für die „General-Commission" wurde mit der angeordneten Rücksendung aller Beichtzettel nach Wien verknüpft, ihre Kontrolle war zuvor auch schon in Innerösterreich verlangt worden. H. hat dann von 1629 bis 1631 Berichte über die Pfarreien von den Vikaren eingeholt.

Nach dem Sieg über schwedische Truppen bei Nördlingen 1634 und dem Prager Frieden konnten weitere Reformschritte gesetzt werden, wie die Wiedereröffnung des bischöflichen Seminars, eine Versammlung der Pfarrer in Prag und die Nominierung eines Generalvikars. Die Reformen zum Kirchenpatronat, dessen Handhabung das Verwaisen vieler Pfarren brachte, führten zum Konflikt mit Herrschaftsinhabern.

In enger Zusammenarbeit mit den böhmischen Ständen gelang es H. 1650, eine Kommission aus zwölf Mitgliedern mit dem Auftrag, Informationen über die Zustände in den Pfarren und Benefizien einzuholen, zu bestellen. Selbst Jesuitenvertreter arbeiteten in der von H. geleiteten Kommission mit, die 1651 die Grundlinien der Reform und Ausweisung nicht-katholischer Untertanen beinhaltete. Das Vorgehen war moderat angelegt, allerdings wurden widerspenstigen Herrschaftsinhabern schwere Strafen angedroht. Zwei Berichte (tschechisch und lateinisch) wurden verfasst, der letztere, *status animarum*, nach Rom geschickt.

Auf die Nachricht von der Erkrankung Papst Urbans VIII. begab sich H. nach Neapel und trug nach dem Tod des Papstes in Rom mit den Spaniern dazu bei, dass mit Innozenz X. (1644–1655) ein Pamphili Papst wurde. Die Ernennung zum Kardinalprotektor der Erblande blieb zunächst auf den Titel Konprotektor beschränkt, zunehmendes Ansehen brachte ihm 1648 die Aufnahme in den Geheimen Rat, den Titel trug er bereits seit 1627.

Der wechselvolle Verlauf des 30-jährigen Krieges zwang H. erstmals 1631 zu einem längeren Exil in Bruck an der Leitha, um dann als Sonderbotschafter des Kaisers nach Rom zu gehen, 1639 musste er wieder aus Prag fliehen. Zusammen mit anderen Adeligen wurde er am 26. Juli 1648 von erneut eingerückten schwedischen Truppen gefangen genommen und kam erst durch Lösegeldzahlungen frei.

Eine Ehrung für den Kardinal mit einer Bischofswürde für „Wrozlaw" (Breslau) unterblieb, dafür wurde er 1665 zum Bischof von Trient gewählt. Bei seinen Neffen sorgte er für Karrieren und bei Nichten für Heiratspläne, Johann Friedrich von Waldstein wurde wenige Jahre nach seinem Tod Erzbischof von Prag. Aus Trient kehrte H. 1667 nach Prag zurück, musste aber bald zum Konklave nach Rom reisen, wo Klemens IX. Rospigliosi zum Papst gewählt wurde.

Für die Kirchengeschichte der Epoche ist das Werk eine Quelle ersten Ranges. Die italienisch verfassten Diarien eröffnen einen Blick auf die Geschichte der römischen Kurie in den Konklaven der Jahre 1644, 1655 und 1667, mit ausführlichen Stimmenzahlen und Verhandlungen. H. unterstützte stets die spanische Partei. Die Wahl Innozenz' X. 1644 dauerte über einen Monat, vom 9. August bis 15. September (Bd. 2, 539–623). Die Wahlgänge 1655 dauerten sogar vom 8. Februar bis 7. April, als Fabio Chigi als Alexander VII. Papst wurde (Bd. 4, 28–87 im italienischen Diarium).

In den Tagzetteln heißt es am 7. April 1655: „Nach deme die cardinales im conclavi deß langen müheseeligen einsperrens müedt worden, haben sie sich endtlich gestern abendts under einander verglichen, und heint frühe einhellig den cardinalen Chisium (Fabio Chigi) zu einem Pabsten erwöhlet" (Bd. 6, 24). Das Konklave 1667 dauerte „nur" vom 3.–20. Juni und kreierte Rospigliosi (Klemens IX.) zum Papst (Bd. 4, 380–394), der nach Meinung der „Franzosen [...] nicht leichtlich uber 1 jahr außdauern wirdt" (Bd. 7, 807f) und mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 auf Druck der Bourbonen als schwacher Papst in die Geschichte einging. Von der Rückreise aus Rom datiert der letzte Tagzettel vom 17. Okt. aus Leoben, danach erkrankte H. und starb am 25. Okt. 1667 in Wien.

Ernst Adalbert war für ein halbes Jahrhundert Vermittler italienischer Kultur in Mitteleuropa auf dem Gebiet der Musik sowie am Beispiel zahlreicher Übersetzungen aus dem Italienischen. Als bedeutender Exponent der Gegenreformation in Böhmen gewann er beachtlichen politischen Einfluss, rettete seine Familie wirtschaftlich nach der Ermordung Waldsteins (Wallensteins) und war eine vielschichtige Persönlichkeit mit Hang zur Jagd auf Pfründen, Pensionen und aristokratischem Lebensstil. H. trat als nachtridentinischer Bischof mit starker geistlicher Jurisdiktion auf, während die staatliche Sicht von der Kirche die Ausbildung der Priester erwartete und eine Kontrollaufgabe vertrat.

Die Textedition wird im ersten Band mit den zugrunde gelegten Prinzipien und der Quellensituation von Katrin Keller exzellent eingeleitet. Eine „politische Biographie" von Alessandro Catalano hat die Tätigkeit H.s ausgewogen gewürdigt. In den Texten werden in eckigen Klammern die indirekt genannten Personen und Orte aufgeschlüsselt.

Ein 20 Seiten umfassendes Itinerar zeigt einen Kardinal, der jährlich mehr als 3000 Meilen meist zwischen Prag, Wien und Rom zurücklegte, fünf Mal in Rom und bei drei Konklaven war.

Die systematisierende Auswertung der Quellen hat anstelle eines Sachregisters viele Themenbereiche aufgeschlüsselt, mit Verweis auf die Stellen in den Diarien und Tagzetteln, die alle Lebensbereiche umfassen.

Ein zweiteiliger Stammbaum auf den Innenklappen gibt einen Überblick über die familiären Verbindungen. Kurzbiographien von 66 Persönlichkeiten, die in engem Kontakt mit Kardinal H. standen, sind sorgfältig erarbeitet sowie mit Literatur- und Quellenangaben belegt. Ausgewählte Bilder und Faksimiles aus den Diarien und Tagzetteln komplettieren den Interpretationsband. Ein Register der Personen (254–533) und der Orte (Kirchen, Paläste, Gärten und Brücken sind eigens ausgewiesen) (534–644) ermöglicht die gute Benutzung dieses umfangreichen Werkes, das trotz des Preises in keiner renommierten wissenschaftlichen Bibliothek fehlen sollte. Die Bedeutung der Edition ist für weitere Forschungen aller historisch arbeitenden Wissenschaftsdisziplinen nicht hoch genug einzuschätzen.

Graz Rudolf K. Höfer

Ernesti, Jörg: **Paul VI.** Der vergessene Papst. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 374 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–30703–4

Jörg Ernesti's biography of Paul VI opens with a long introduction (15–24) on the reasons for undertaking this work and on the issue regarding the sources for an historical work on a pope who died less than four decades ago in 1978. Many published sources by Montini / Paul VI are available, but the archives of this pontificate have always been a problem for Church historians researching the first pontificate of the post-Vatican II period. It is not a coincidence that much of this biography is still based on the published sources, in part because of what Paul VI stated in his will concerning his private papers and correspondence and in part because of the policy of the Istituto Paolo VI in Brescia regarding the still existing papers of Montini / Paul VI (19–20).

The first chapter (27–64) deals briefly with the life of Giovanni Battista Montini before his election to the papacy on June 21, 1963. What is interesting, in light of the recent debate on the liturgical reform of Vatican II under Paul VI, is the mention of Romano Guardini as the most important liturgist in the formation of the young Montini. Despite the existing historiographical consensus about Montini's fall from grace in Pius XII's entourage, E. courageously affirms that Milan's appointment as archbishop cannot be defined – given the sources that are available today – as a "promoveatur ut amoveatur", a promotion in order to remove him from the Roman Curia (47).

The second chapter (65–127) deals with the first three years of his pontificate, which the author defines as "Der große Aufbruch". For E. these three years (1963–1965) represent the short window of time that the eventful years of Vatican II gave Paul VI to try to embody his idea of a modern pope. The attitude of the new pope towards Vatican II is particularly important to understand the potential of Giovanni Battista Montini. Paul VI's appreciation is worth noting: "Montini war kein großer Theologe (muss ein Papst das sein?), aber er ließ sich von der Intuition leiten, dass das Zeichen den theologischen Gedanken begleiten, ja ihm bisweilen aufhelfen sollte." (122) However, in the next few pages E. defines Paul VI per oppositionem – comparing him to the supposedly uniform characterization of him in the 5-volume History of Vatican II ed. by Giuseppe Alberigo between the early 1990s and 2001: "Gerade die Erforschung des Wirkens Pauls VI. zeigt immer deutlicher, dass dieser in allen anstehenden Fragen Brüche zu vermeiden sucht und stets auf eine Verwurzelung der Reformen in der Tradition bedacht ist, um möglichst viele Konzilsväter zu gewinnen – nicht selten um den Preis der Abschwächung konziliarer Erneuerungsimpulse." (124) If it is true that Alberigo considered "the intention of John XXIII" when he called the council one of the major criteria for his interpretation of Vatican II, on the other hand it is fair to remember that the historiographical endeavor of those five volumes of the History of Vatican II (with chapters authored by many different scholars) could never have access to the sources of Paul VI at the Istituto Paolo VI in Brescia.

The third chapter, "Die nachkonziliare Krise" (129–242), is the longest and the most important and deals with the years of the "post-conciliar crisis" (1966–1970), starting with the internal, curial opposition to the liturgical reform, the Bishops' Synod, the reform of the Roman Curia, and culminates with the issue of the celibacy of the clergy and the encyclical *Humanae Vitae* on birth control (1968). Strangely underappreciated in this long and accurate chapter is the case of Cardinal Lercaro of Bologna, who was forced to resign his episcopal see in Bologna in early 1968 during circumstances that have been recently investigated by scholars but that this book does not consider (133); this extraordinary and unique incident of the cardinal of Bologna, one of the leaders of Vatican II, who was forced to resign by Paul VI under both curial pressures and pressures from the diocese of Bologna, would cast light on scholars' interpretation of Pope Paul VI's reaction to the first few years after the council. Equally striking is the author's assessment of Paul VI's attitude towards the liturgical reform via the reference to "archeologism" – an accusation typical of the neo-traditionalist liturgical movement at the beginning of the 21st century: "Hier mag man sich allerdings fragen, ob den Papst nicht doch ein gewisses Maß an liturgischem Archäologismus leitet, wie er auch manchem Vertreter der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft nicht fremd ist. Warum soll die ältere Traditionsschicht die würdigere sein, und nicht die in Jahrhunderten gewachsene?" (138). Also lacking some analysis, based on recent bibliography, is the account of the genesis of the Bishops' Synod in 1965: we now know that Paul VI's *motu proprio* of September 1965 that created the Bishops' Synod as we know it today was an anticipatory move to pre-empt Vatican II from creating its own Synod, one much more affirming of episcopal collegiality debated in 1963 around chapter III of *Lumen Gentium* (140).

The fourth chapter, "Hoffnung wider alle Hoffnung (1971–1978)" (245–298), addresses Paul VI's stance towards Italian politics, the Ostpolitik, and the growing opposition that was mounting from both progressive Catholicism and the ultratraditionalists of the Society of St. Pius X. In the epilogue (299–314) E. summarizes his biography of Paul VI and especially of importance are his definitions of the pope in light of the present status Ecclesiae: "Der Konzilspapst – der ungeliebte Vermittler" and as the pope of the "unerwartet schwierige Nachkonzilszeit".

The definition of Paul VI as "ungeliebter Vermittler" is certainly accurate and reflects the rationale of the book, for which we should be grateful to E. The subtitle of the book, "Der vergessene Papst", is spot on. This biography of Giovanni Battista Montini / Paul VI fills a gap in the literature on this pontificate that has been largely ignored by scholars and not only for practical reasons; for instance, it is impossible to access the archives important for his tenure as pope and as a member of the Roman Curia before his appointment as archbishop of Milan in 1954. Paul VI was a "reformist" pope and underappreciated (to say the least) not only by liberal Catholicism after Vatican II, but especially by the more conservative if not traditionalist side of the Catholic Church. For the latter in particular Paul VI has become in these last few years something like an anti-model for the *speculum principis* of the traditionalist Church they dream to revive.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, hg. v. Alfons Fürst. – Münster: Aschendorff 2011. 266 S. (Adamantiana, 1), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–13710–9

Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann. – Münster: Aschendorff 2012. 307 S. (Adamantiana, 2), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–13711–6

An der Westf. Wilhelms-Univ. Münster sind jüngst zwei neue Publikationsreihen entstanden: die „Origenes Werke mit deutscher Übersetzung", die seit 2009 in Kooperation mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften publiziert werden, und die Schriftenreihe „Adamantiana", die Alfons Fürst herausgibt und deren erste zwei Bände hier anzuzeigen sind. Origenes und sein Erbe sollen „in allen Jahrhunderten der Geistesgeschichte im Orient wie im Okzident bis hinein in die Gegenwart" behandelt werden (Vorwort zu Bd. 1, 5). Rezeptionsgeschichtliche Fragen spielten und spielen zwar auch bei den alle vier Jahre stattfindenden Origenes-Kongressen eine Rolle, zuletzt wieder auf dem „Colloquium Origenianum Undecimum" in Aarhus im August 2013 („Origen and Origenism in the History of Western Thought"). Andererseits zeigen die beiden ersten Adamantiana-Bände, dass es in der europäischen Geistesgeschichte genug Schätze zu heben gibt, was das offene oder subkutane Fortwirken origeneischen Denkens angeht – die bekanntermaßen komplizierte Textüberlieferung und das seinerzeit delikate Problem, sich auf einen förmlich verurteilten Häretiker zu berufen, machen die Aufgabe anspruchs- und reizvoll.

Band I dokumentiert die Eröffnungstagung der Münsteraner „Forschungsstelle Origenes" im Oktober 2008 über „Die Bedeutung des Origenes für die Theologie- und Geistesgeschichte Europas und des Vorderen Orients". Nach einer Einführung des Hg.s, in der auf zwei bleibende Herausforderungen der origeneischen Theologie verwiesen wird, nämlich seine „théologie en recherche" (Henri Crouzel, zit. 12) und das gegenüber Celsus betonte Konflikt- und Befriedungspotenzial von Religion(en), bedenkt *Christoph Markschies* die „Bedeutung und Aktualität des wissenschaftlichen Denkens des Origenes", wobei er zunächst kritisch die klassischen (gerade auch protestantischen) Kategorisierungen in der O.-Forschung (34) analysiert, bevor er an drei Punkten – der „Privatuniversität" mit der Theologie als Bestandteil und Kulminationspunkt der hier vermittelten klassischen Bildung, der „Hochachtung [...] vor der *fides simpliciorum*" (38) und den teils bis in die Gegenwart vertretenen Lösungsansätzen für theologische Probleme (39) – bleibende und aktuelle origeneische Themen vorstellt. Der zweite Teil des Bandes bietet Beiträge „Zum Denken des Origenes" (*Christian Hengstermann, Josef Lössl, Lorenzo Perrone* und *Antonio Cacciari*), der dritte und letzte Teil widmet sich dem „Erbe des Origenes": *Zachary Esterson* verfolgt die O.-Rezeption in Victorinus von Pettaus Apokalypsenkommentar, der in der Tradition von O.' Bibelkommentaren stehe (167) und insbes. „a spiritual and intellectual interpretation of the law as Christ recapitulating in himself all sacrifices" aufweise (169). *Daniel King* entdeckt „Origenism in Sixth Century Syria" anhand von Ms. BL Add. 14658, das eine Textsammlung ins Syrische übersetzter griechischer philosophischer Texte aus der Schule Bardaisans in Edessa beinhalte (192) und im 6. Jh. von Sergius von Reshaina durch weitere philosophische Traktate ergänzt worden sei, als die christliche Rezipierbarkeit paganer Astrologie debattiert wurde (197, 201). Sergius habe einen „Evagrian Origenism" unter Aufnahme von Traditionen Bardaisans entworfen (202, 207), die in einem lockeren Schulzusammenhang in Edessa bis zum 7. Jh. präsent gewesen seien (206) – genau dies habe Zacharias Scholastikos gemeint, als er Sergius einen „Origenisten" nannte (208f). *John W. Watt* fragt im Anschluss an einen Vortrag von Max Meyerhof (1930) nach dem Weg antiken Bildungsgutes „Von Alexandrien nach Bagdad" und stellt ebenfalls Sergius von Reschaina als Vermittler des Aristoteles an die syrisch sprechende Christenheit vor (215). Als Ort der sprachlichen und kulturellen Übersetzung des *Organon* hatte Meyerhof die Klosterschule von Qenneshre ins Spiel gebracht, dann aber die These einer Verlegung der alexandrinischen Schule nach Antiochien entwickelt (216f). Dies weist Watt zurück: In Qenneshre und anderen Klöstern sei das Werk des Sergius aufgegriffen und fortgeführt worden (221); mit der Zacharias-Notiz sei jener hermeneutisch und theologisch als „Origenist" einzustufen (224). Hier zeigt sich das typische Problem von Sammelbänden, nämlich dass Argumentationen zur gleichen Sache in mehreren Aufsätzen unverbunden nebeneinander stehen (ebenso im zweiten Band bei der Rede *„De hominis dignitate"* des Pico della Mirandola, vgl. das Vorwort, 11). Aber es wird auch deutlich, dass „Origenes" in Sergius' Fall eher eine häresiologische Konjektur darstellt, während der Alexandriner selbst kaum „am Anfang der Straße ‚von Alexandrien nach Bagdad'" steht (226). Zuletzt behandelt *Elif Tokay* die arabische Übersetzung der *oratio 40* Gregors von Nazianz in der melkitischen Tradition, wobei „continuity and transformation" (so der Titel des Beitrags) in gleicher Weise zu beobachten seien.

Adamantiana II betritt weitgehend Neuland, insofern O.' Bedeutung für die Philosophie der Neuzeit bisher nicht systematisch behandelt wurde. Auch hier sind Bezüge teils nur in Anspielungen vorhanden oder müssen konjiziert werden, so von *Klaus Müller* zu „Schellings Natur- und Freiheitsphilosophie", die mit Alfred Döblin und Jürgen Habermas ins Gespräch gebracht wird, wobei die Parallelen zu Gedanken des O. aber undeutlich bleiben (254, 274). Explizit ist die Bezugnahme dagegen bei dem katholischen Dogmengeschichtler Franz Anton Staudenmaier, dessen Rezeption des deutschen Idealismus *und* der Theologie des O. *Margit Wasmaier-Sailer* luzide aufweist (250), und bei Vito Mancuso und Peter L. Berger, deren Vorstellungen von der *„Apokatastasis panton"* *Marco Rizzi* untersucht, denen er aber mit Kurt Gödel wiederum jemanden zur Seite stellt, der sich nicht direkt auf O. beruft (282). Ob hier O. selbst nachwirkt oder eher O.-Bilder bzw. -Motive im Hintergrund stehen, muss in jedem Einzelfall geprüft werden. Immerhin schlagen einleitend *Alfons Fürst* („Autonomie und Menschenwürde"), *Eberhard Schockenhoff* (allgemein zur Wirkungsgeschichte des O.) und *Theo Kobusch* (zum Freiheitsgedanken) Schneisen, die künftigen Einzelforschungen einen Rahmen bieten.

An zwei geistesgeschichtlichen Orten wird dies bereits hier exemplarisch durchgeführt: am Humanismus und an den „Cambridge Platonists". Den „Gewissensbegriff John Colets im Spiegel origeneischen Gedankenguts" untersucht *Rudolf B. Heim*. Colet habe O. durch Pico della Mirandola und Marsilio Ficino kennengelernt (87) – Florenz erweist sich hier und öfter als Ursprungsort der neuzeitlichen O.-Rezeption (vgl. Fürst, 11f; Schockenhoff, 52–55; Kobusch, 74f). Colet und Jean Vitrier brachten O. wiederum Erasmus von Rotterdam nahe, dem *Christian Hengstermann* eine Studie zur „Freiheitsanthropologie" widmet. O., der für Erasmus das Ideal der *pietas* darstellte (139–141), steht für das *Enchiridion militis Christiani* mit seinem trichotomischen Modell der Seele Pate (152), insofern nach O. und Erasmus erst die Entscheidung zwischen Fleisch und Geist „der an sich gestaltlosen Seele ihre Form" gibt (157). Für Hengstermann ist das *Enchiridion* „ein Schlüsselwerk der neuzeitlichen Origenes-Rezeption", sowohl für die patristisch orientierte Paulus-Exegese als auch für die Einflüsse John Colets und Jean Vitriers (166). Hieran knüpft *Peter Walter* (über O.' Bedeutung für den Konflikt zwischen Erasmus und Luther) an, wobei Erasmus' *De libero arbitrio* ausführlich, Luthers Antwort dagegen nur knapp (181f) zu Wort kommt. Nur Erasmus habe die für die Würdigung origeneischer Gedanken nötige „geistige Freiheit und Unabhängigkeit" besessen – die Kritik an O. „von konservativ katholischer [und] von reformatorischer Seite" müsste freilich noch auf ihre Begründungen hin analysiert werden (183). Schließlich sei der zweite Rezeptionskomplex kurz angedeutet: *Douglas Hedley* zeigt das Nachwirken von Patristik und Renaissance-Humanismus bei Ralph Cudworth und Henry More auf, einschließlich expliziter Bezüge auf O. (196). Ja sogar eine Apologie für O. liegt in der wohl von George Rust 1661 verfassten „Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinion" vor, in der *Ulrike Weichert* eine subtile Hermeneutik für die Aneignung der Gedanken eines umstrittenen Theologen entdeckt (212; der abschließende Exkurs zu Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer, 213–218, wirkt etwas unmotiviert). Dass auch die von der Kabbala inspirierte Philosophin Anne Conway „in the camp of Christian Platonist philosophy" und insofern zur selben „philosophical family as Origenes Adamantius" gehöre (227), zeigt *Sarah Hutton*, wobei sie den „Letter of Resolution" Henry More zuschreibt (222).

Es zeigt sich deutlich: O. spielte in der Frühen Neuzeit eine Rolle, und zwar sowohl für Exegese und Hermeneutik als auch für Sachthemen wie die Präexistenz der Seele oder die Begründung der Ethik in der geschöpflichen Freiheit des Menschen. Dass die beiden ersten Adamantiana-Bände das Mittelalter ausblenden und in der Moderne einzelne Sondierungen vornehmen, sollte man angesichts des weiten Feldes möglicher Untersuchungsthemen nicht kritisieren, sondern vielmehr den Hg.n und dem Verlag für diese Initiative danken. Auf die Fortsetzung der Reihe darf man überaus gespannt sein.

Göttingen Peter Gemeinhardt

Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, hg. u. übers. v. Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ. – Münster: Aschendorff 2010. 697 S. (Corpus Victorinum. Schriften, 1), kt € 73,00 ISBN: 978–3–402–10425–5

Sucht man einen umfassenden Einstieg, der den ganzen Horizont des christlichen Glaubens nach mittelalterlichen Vorgaben absteckt, dann ist die von Peter Knauer vorgelegte Übersetzung von Hugo von Sankt Viktors Schrift *De sacramentis christianae fidei*, der in der Übersetzung der Titel „Über die Heiltümer des christlichen Glaubens" beigegeben wurde, eine gute Wahl, die auch diejenigen Interessenten, die sich mit dem Lateinischen schwer tun, in die Welt der mittelalterlichen Theologie einführt. Die umfangreiche, um 1130–1135 entstandene Schrift, die in der Übersetzung mehr als 650 S. umfasst, gehört mit den ebenso ausführlichen *Sentenzen* des Petrus Lombardus und der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin zu den großen theologischen Entwürfen des Hochmittelalters. Aber wo die *Sentenzen* des Lombardus durch die vielen Väterzitate und die *Summa theologiae* des Thomas durch das philosophische Vokabular keine leichte Lektüre bieten, ist H.s *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens* ein Werk, das aufgrund seines dramatischen Aufbaus literarisch herausragt. Es erzählt vor dem Hintergrund der gesamten Heiligen Schrift die Geschichte vom gefallenen Menschen, der von Gott aufgerichtet wird, und geht dabei auf alles ein, was zum Verständnis des Men-

schen, seines Platzes innerhalb der Schöpfung, seiner Natur und seines Bezugs zu Gott wichtig ist. Besonders lehrreich sind z. B. H.s umfangreiche Auslegung des Sechstagewerks und seine detaillierten Ausführungen über den Glauben.

Der ursprüngliche Titel *De sacramentis* mag vielleicht verwirren. Deshalb wurde er in der Übersetzung auch angepasst, wie K. in seinem Vorwort erläutert. Es handelt sich hier nämlich nicht lediglich um eine Erklärung der sieben Sakramente im klassischen Sinne, sondern um das ganze Instrumentarium, das Gott zur Heilung des Menschen eingesetzt hat. Deshalb hat der Übersetzer auch zu Recht den breiteren Begriff des Heiltums als Übersetzung von „sacramentum" gewählt. Die sieben klassischen Sakramente werden in diesem Werk auch besprochen, und zwar im zweiten Teil, der dem Heilsangebot des NT gewidmet ist. Dieser zweite Teil folgt jedoch auf einen ebenso breit angelegten ersten Teil, der vom gnadenhaften Wirken Gottes handelt, wie es im AT bezeugt wird und von H., wie im Mittelalter üblich, ebenfalls als Sakrament bezeichnet wird. Diese beiden Teile gehören zusammen. Die Heiltümer des ersten Teils bereiten die des zweiten Teils vor und kündigen sie nach dem Modell der Präfiguration an. Im Mittelpunkt steht der Mensch, wie er von Gott geschaffen wurde, wie er gesündigt und den Weg zu Gott zurückgefunden hat. Unterstützt wird der Mensch dabei von Gott, der ihm verschiedene Angebote zur Heilung in einer dreifachen historischen Abfolge gemacht hat, vom alttestamentarischen Weg über die Gebote des natürlichen und des geschriebenen Gesetzes bis hin zur definitiven neutestamentarischen Erlösung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die von ihm eingesetzten Sakramente.

Zwar steht die Heilung des durch die Sünde gefallenen Menschen im Mittelpunkt, aber der Leser wird hier auch viel anderes finden, das dem Bereich der Naturphilosophie, der Metaphysik oder der philosophischen Ethik zugerechnet werden kann. So handelt H. am Anfang seines Werkes von der Schöpfung und versucht in diesem Zusammenhang mit der Darstellung der Heiligen Schrift klarzukommen, dass Gott am Anfang Himmel und Erde ohne Anordnung erschuf (Gen 1,1) und offensichtlich erst danach das Sechstagewerk begann (Gen 1,2–31). Wie sein Zeitgenosse Wilhelm von Conches deutete er dies so, dass Gott zuerst aus dem Nichts alle körperlichen Dinge zugleich als gestaltlose Materie erschuf, um aus dieser Masse dann zu einem späteren Zeitpunkt, der sich nach H. schwer genau bestimmen lässt, die einzelnen Geschöpfe in ihren unterschiedlichen Gestalten zu formen. Nicht die einzelnen Geschöpfe sind also von Gott aus dem Nichts erschaffen worden, sondern nur der gestaltlose Stoff. Lediglich für die menschlichen Seelen macht H. eine Ausnahme. Denn für jeden Menschen, der neu geboren wird, erschafft Gott H. zufolge eine eigene Seele aus dem Nichts. Die Schöpfung aus dem Nichts wird bei ihm also rein physikalisch-kosmologisch verstanden, nicht metaphysisch. Bei ihm gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts die metaphysische Grundlage für einen realen Unterschied zwischen Wesen und Existenz in den einzelnen Geschöpfen bildet, wie dies im 13. Jh. bei Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Thomas von Sutton der Fall ist.

Dennoch sind mir bei der Lektüre auffallende Übereinstimungen mit Thomas von Aquin aufgefallen. Damit will ich keineswegs behaupten, dass Thomas weiterführt oder gar vollendet, was H. begonnen hat. Dafür hat die Rezeption des Aristoteles im 13. Jh. die Art der theologischen Wissenschaft zu stark verändert und sind die Themenstellungen und Begründungsstrategien bei beiden Theologen zu unterschiedlich. Vielmehr wurde mir beim Lesen der Übersetzung klar, dass bestimmte Überzeugungen, die man gerne auf das Konto der Aristotelesrezeption des 13. Jh.s schreiben möchte, schon viel früher zu finden sind und vermutlich diese Rezeption vorbereitet haben. So behauptet H. im ersten Teil seiner Schrift wie Thomas in seiner *Summa contra gentiles*, dass alle Wissenschaften von den Geschöpfen und somit auch die Physik der Theologie dienstbar sind. Denn die Physik deckt die innere Natur der Dinge auf. Aus dieser Überzeugung heraus geht er wie später Thomas eingehend auf physikalische Fragen z. B. im Hinblick auf die Erschaffung der Welt ein. Auch zeigt sich, dass im Hintergrund der Reserve, die Thomas der Idee der unbefleckten Empfängnis Marias in seiner *Summa theologiae* entgegenbringt, nicht an erster Stelle die aristotelische Embryologie steht, sondern vielmehr die grundsätzliche Überzeugung, die auch bei H. im ersten Teil seines Werkes zu finden ist, dass die Erbsünde über den Körper und nicht über die rationale Seele weitergegeben wird. Denn die Seele wird von Gott in den aus dem Zusammenkommen von Mann und Frau entstandenen Körper aus dem Nichts hineingegossen. Mit der Erbsünde belastet ist dem gegenüber der durch fleischliche Begierde aus dem väterlichen Samen im Mutterschoß hervorgebrachte Körper. Da nun nach Thomas – und hier spielt die aristotelische Embryologie nun in der Tat eine Rolle – die rationale Seele erst zu einem späteren Moment anstelle des zuerst animalisch beseelten Körpers von Gott eingehaucht wird, ist eine unbefleckte Empfängnis gleich von Anfang an für Thomas grundsätzlich unmöglich.

Aus diesen und vielen anderen Parallelen ist mir klar geworden, dass H.s „Über die Heiltümer des christlichen Glaubens", selbst ein Text des 12. Jh.s, äußerst hilfreich ist, wenn man die theologischen Projekte von Autoren des 13. Jh.s verstehen will. Denn erst vor diesem Hintergrund wird klar, was traditionell und was neu ist.

Ich habe die Übersetzung mit größtem Vergnügen gelesen, wozu auch die gute Bindung des Buches beigetragen hat, die den Band nicht nach einigen Stunden intensiver Lektüre auseinanderfallen ließ. Peter Knauer hat einen sprachlich sorgfältig bearbeiteten Text erstellt, der den Inhalt des Werkes gut zugänglich macht. Eine Einleitung, eine Bibliographie und ein Register, alle von Rainer Berndt erstellt, helfen dem Leser, seinen Weg in diesem Werk zu finden und es optimal zu erschließen. Gewundert habe ich mich lediglich über den beigefügten Apparat, der in deutscher Übersetzung Unterschiede zwischen dem lateinischen Text in der Ausgabe von Migne und der 2008 aus der Hand Berndts stammenden kritischen Ausgabe des lateinischen Textes auflistet. Problematisch ist nicht der Apparat als solcher, wenn auch ungewöhnlich für eine Übersetzung, sondern was sich aus ihm ergibt. Nach dem Vorwort des Übersetzers folgt die Übersetzung Berndts kritischer Ausgabe und übersetzt den Mignetext des 19. Jh.s nur, „wenn dies vom Kontext her logisch notwendig erscheint". Nun geht aus dem Apparat aber hervor, dass in vielen Fällen der Mignetext übersetzt wurde. Welchen Schluss muss man daraus für die Bewertung der kritischen Ausgabe ziehen und, wenn man diese Ausgabe als Grundlage verwenden will, für die Treue der Übersetzung dem gegenüber, was H. tatsächlich zu Papier gebracht hat? Darüber habe ich in dem Band nichts finden können. Der Leser bleibt in dieser Hinsicht leider im Unklaren, was aber den großen Gewinn nicht schmälert, den diese Übersetzung für alle Interessenten der mittelalterlichen Theologie bedeutet.

Freiburg i. Br. Maarten J.F.M. Hoenen

Krenz, Jochen: **Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts**. – Bremen: Edition Lumière 2012. (XXVIII) 365 S. (Presse und Geschichte – Neue Beiträge, 66), geb. € 44,80 ISBN: 978–3–934686–99–1

Zu den mit dem Projekt Aufklärung verbundenen fundamentalen Entwicklungen gehört die Ausbildung einer kritischen öffentlichen Meinung, einer bürgerlichen Öffentlichkeit, so bereits vor gut 50 Jahren Jürgen Habermas. Hierfür waren Zeitungen und Zeitschriften von besonderer Bedeutung; von der Forschung lange Zeit wenig berücksichtigt wurde dabei, dass sich auch in den katholischen Territorien eine aufgeklärte Öffentlichkeit herausbildete. „Öffentlichkeit" kann dabei als „Sphäre, in der die betreffende Gemeinschaft über sich und die Umwelt" kommuniziert, definiert werden (53). Nachdem Michael Schaich hier für Kurbayern Aufholarbeit geleistet hat, untersucht die in Würzburg bei Wolfgang Weiß verfasste kirchenhistorische Diss. von Jochen Krenz die süddeutsche aufgeklärte und gegenaufklärerische Zeitschriftenlandschaft mit Ausnahme Bayerns, also v. a. die Zentren Salzburg, Wien, Freiburg, Augsburg, Würzburg, Kloster Banz und Mainz.

K. beginnt mit einem ausgesprochen fundierten Überblick zur Erforschung der Aufklärung, ihrer Träger, Vergesellschaftungsformen und Medien, besonders dann aber zur Aufklärung im katholischen Bereich. Zu Recht stellt er sich gegen mitunter noch immer nachwirkende historiographische Traditionen, die zwischen Kirche und Aufklärung einen stets vorhandenen, essentiellen Gegensatz propagiert hatten und die „katholische Aufklärung" als illusionär bewertet und so kaum berücksichtigt haben. Als Volksaufklärung mittels moderner Medien wurde in den letzten Jahrzehnten des 18. Jh.s eine kritische Öffentlichkeit hergestellt, in der das Thema Religion in Deutschland einen der wichtigsten Gegenstände bildete. Das deutsche Medienwesen zeichnete sich dabei durch eine Vielzahl kleiner Zentren aus. Der Topos von einer Rückständigkeit der geistlichen Territorien im 18. Jh. sei selbst „zum Objekt der Historiographie geworden" und habe sich als „Klischee" erwiesen (28f). Als „aufklärerisch" wird eine reformorientierte Einstellung definiert, die mit einer Bereitschaft zum „kritischen Diskurs" verbunden ist (45). Früh bildeten sich aber auch gegenaufklärerische Netzwerke aus, für deren Entstehung der katholische Anteil erheblich war, nicht zuletzt durch die Gruppe der Ex-Jesuiten, die die Aufklärer mit ihren eigenen Mitteln schlagen wollten. Die Furcht vor der Französischen Revolution bildete einen wichtigen Katalysator. Da diese Gruppen mit allen Reformen auch den kritischen Diskurs ablehnten, neigten sie zu Übertreibungen, Diskreditierungen und Komplotttheorien gegen die Moderne. Die differente inhaltliche Ausrichtung bedingte nach K. so beinahe schon a priori eine unterschiedliche Medienstrategie. Als Indikator für die „Sattelzeit" 1789–1794 zieht er v. a. die Rezensionen heran, lassen sich aus diesen doch besonders gut die Einstellungen der Rezensenten zu den zentralen zeitgeschichtlichen Entwicklungen herauslesen.

Der Hauptteil der Studie bietet einen Überblick über die Entstehungsbedingungen, Träger und Herausgeber, Aufmachung, Leserschaft und ausgewählte Inhalte der einzelnen Zeitschriften. So werden von der aufgeklärten Richtung die *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung* (Salzburg) als wohl wichtigstes Organ der reichskirchlichen Aufklärung, dazu die *Würzburger Gelehrten Anzeigen*, die unter wechselnden Namen erscheinende Banzer Rezensionszeitschrift, die *Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen*, die *Wiener Kirchenzeitung* Max Anton Wittolas und schließlich die *Freyburger Beiträge* analysiert. Als wichtigste gegenaufklärerische Zentren und Organe werden das *Mainzer Religionsjournal* des Ex-Jesuiten Hermann Goldhagen und die Publizistik der Augsburger Ex-Jesuiten um Aloys Merz (*Kritik über Kritiker*, später *Journal der Religion, Wahrheit und Literatur*) besprochen. Die jeweils analysierten Bewertungen durch die anderen Zeitschriften zeigen, dass von Anfang an ein aufkläreri-

sches und ein gegenaufklärerisches Netzwerk mit jeweils klarer Frontstellung existierten. Besonders die Augsburger Publizistik zielte von Beginn an auf ein breites, nichtwissenschaftliches Publikum. In einem weiteren Abschnitt untersucht K. anhand der aufgeklärten Zeitschriften *Rintelner Annalen* und Heinrich Philipp Konrad Henkes *Archiv für neuere Kirchengeschichte* (Helmstedt) sowie der eher orthodoxen *Weimarer Acten, Urkunden und Nachrichten* und der *Gießener Neueste Religionsbegebenheiten*, inwieweit die aufgeklärte und die gegenaufklärerische katholische Kommunikationsgemeinschaft in protestantischen Zeitschriften wahrgenommen wurde. Er kann hier eine gewisse Ökumene jeweils der Aufklärer und der Gegenaufklärer nachweisen, auch wenn natürlich die Berichterstattung und die Informiertheit über „Catholica" im protestantischen Deutschland (und umgekehrt) etwas schwächer war und mitunter auch antikatholische Stereotype eine Rolle spielten.

Von einigem Interesse ist besonders, wie die verschieden ausgerichteten Organe auf die Französische Revolution reagierten. Die aufgeklärten Journale begrüßten anfangs die Entwicklung, wobei die Religionspolitik und die Erklärung der Menschenrechte ein gewisses Schwergewicht des Interesses auf sich zogen. Mit Fortgang der Revolution bemühten sie sich um Differenzierungen, auch noch nach den Septembermorden. Die antiaufklärerischen Zeitschriften setzten hingegen von Beginn an auf radikale Ablehnung und konnten ihre Berichterstattung im Fortgang der Ereignisse immer wieder als prophetisch vorausschauend und durch die Entwicklung bestätigt apostrophieren. Für ihre auf schwarzweiß-malende Emotionalisierung, Personalisierung oder Symbolisierung, Vereinfachung und apokalyptisch-metaphysische Geschichtsdeutung setzende Berichterstattung wirkte der Kampf gegen die Französische Revolution wie ein wichtiger Katalysator, auch wenn man die eigentliche, klassische Verschwörungstheorie (Illuminaten) in Augsburg erst mit etwas Verzögerung rezipierte (so bereits Michael Schaich). Der Graben zwischen Aufklärern und Gegenaufklärern hat sich durch die Revolution jedenfalls eher noch vertieft. Interessant ist die Beobachtung, dass sich die Teilöffentlichkeiten zwar die meiste Zeit beobachteten, jedoch weitgehend getrennt waren, in der Berichterstattung über besonders anstößige oder als unerhört empfundene Ereignisse aber dann doch punktuell miteinander kommunizierten (historische Skandalforschung). Zudem bewirkten die Umwälzungen in Deutschland nach der Revolution, dass mit den geistlichen aufgeklärten Staaten und den reformerischen Milieus an deren Universitäten, dazu mit den Prälatenorden, wichtige Träger der katholischen Aufklärung untergingen oder entscheidend geschwächt wurden. Auf Seiten der gegenaufklärerischen Netzwerke bestanden demgegenüber größere Kontinuitäten in die spätere Zeit.

Die Arbeit von K. bietet nicht nur einen wichtigen Überblick zur Ausbildung einer katholisch aufgeklärten und einer katholisch gegenaufklärerischen Öffentlichkeit. Die analysierten Medien konstituierten durch ihre Sicht auf die Dinge die Wahrnehmung der Wirklichkeit und damit die Wirklichkeit der Kommunikationsgemeinschaften selbst jeweils mit. Die Studie kann so auch den Ursprung von Konstellationen aufhellen, die dann das 19. Jh. geprägt haben, etwa dass die aufgeklärten Katholiken sich um wissenschaftliche Differenzierung bemühten, weitgehend aber auf eine Elitekultur beschränkt blieben und teilweise beschränkt bleiben mussten, da sie oft zu Chiffrierungen oder indirekten Andeutungen gezwungen waren, während die gegenaufklärerischen Netzwerke sehr früh v.a. das einfache Volk erfassen und einbeziehen wollten, dabei vor Vereinfachungen und Popularisierungen nicht zurückschreckten und gewisse Perhorreszierungen sogar bewusst suchten. Ein Kennzeichen der gegenaufklärerischen Publizistik war von Anfang an auch eine charakteristische moralische Denunziation der Gegner. All dies spiegelte sich auch in dem wesentlich günstigeren Preis wichtiger gegenaufklärerischer Zeitschriften. Von Anfang an war die „Welt" für die Aufklärer positiv besetzt; sie wollte man reformerisch gestalten. Von den Gegenaufklärern wurde sie hingegen als böse und sündhaft geschildert, sodass man auf Abgrenzung und Rückzug setzte. Kirchliche Strukturen und Autoritäten wurden für Letztere immer wichtiger und immer mehr selbst Gegenstand des frommen und gläubigen Empfindens. Jedenfalls sieht man etwas deutlicher, wie es dazu kam, dass sich die katholischen Kirchenleitungen bald mit der ultramontanen Presse verbunden haben, auf ein Meinungsmonopol durch Abschirmung nach außen zielten und eine innerkirchliche kritische Öffentlichkeit zu unterbinden suchten. Vor diesem Hintergrund wird manch verkrampfter Umgang und manche Ungeschicklichkeit heutiger Bischöfe mit den Medien ein wenig verständlicher.

Regensburg Klaus Unterburger

Marschler, Thomas: **Karl Eschweiler 1886–1936**. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie. – Regensburg: Pustet 2011. 428 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 9), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2320–4

Der im Jahr 1936 früh verstorbene Braunsberger Fundamentaltheologe Karl Eschweiler hinterließ ein äußerst ambivalentes Erbe: Als Verfasser der brillanten erkenntnistheoretischen Studie ‚Die zwei Wege', die einen unorthodoxen Neuthomismus profilierte, hatte er 1926, damals noch als Privatdozent in Bonn, intellektuelles Interesse über die Kreise der katholischen Theologie hinaus erregt. Seit 1933 trat er als glühender Nationalsozialist auf, in den nur drei verbleibenden Lebensjahren provozierte er aus ideologischer Überzeugung an der von ihm geführten Braunsberger Hochschule schwere Konflikte mit der ermländischen Bistumsleitung. E.s einzelgängerische Stellung im zeitgenössischen theologischen Diskurs und die schwierige Quellenlage haben eine adäquate historische Auseinandersetzung mit ihm lange Zeit verhindert. Jetzt liegt mit Thomas Marschlers umfassender intellektueller Biographie und Werkanalyse eine Gesamtdarstellung vor, die gründlichste Quellenforschung mit intelligenter Interpretation vereint und überdies hervorragend lesbar ist.

M., ausgewiesen durch seine Arbeit zu Hans Barion ebenso wie durch die Edition von E.s akademischen Qualifikationsschriften zum theologischen Rationalismus bzw. zu Johann Michael Sailer, hat den bis nach der Jahrtausendwende faktisch unzugänglichen Privatnachlass E.s erschlossen, der nicht nur wissenschaftliche Manuskripte und Korrespondenz, sondern auch einen gewichtigen Teil der offiziellen Braunsberger Rektoratsakten enthält, die E. ausgesondert hatte. Auf ihrer Basis lässt sich E.s wissenschafts- und kirchenpolitisches Handeln der letzten Lebensjahre detailliert rekonstruieren – mit großenteils bedrückendem Ergebnis: Seine nationalsozialistische Verstrickung war, so M. in einer Korrektur gängiger Annahmen, keinesfalls geringer als die von Joseph Lortz und deutlich schwerwiegender als etwa diejenige von Michael Schmaus oder Karl Adam (5ff). Wissenschaftliche und private Kontexte der Braunsberger Zeit schildert M. tiefenscharf und bietet so zu Dominik Burkards 2011 erschienener umfassender Darstellung der Fakultätsgeschichte im Nationalsozialismus eine willkommene Ergänzung.

Die größte Stärke des Buches bildet dennoch die theologiehistorische Rekonstruktion, die stets auch E.s Stellung im theologischen und intellektuellen Umfeld klug perspektiviert:

Während seiner intellektuellen Formierungsphase bestimmten E. zunächst ästhetisch-religionsphilosophische Interessen; im Kriegseinsatz reifte der Plan zu einer Auseinandersetzung mit den Folgen der Aufklärung für die theologische Erkenntnistheorie im Medium historischer Rekonstruktion, der in den miteinander eng verbundenen und in kurzer Frist eingereichten Qualifikationsarbeiten (1921/22) umgesetzt wurde. Anhand genauer Archivrecherchen zeigt M. z.B., dass neben den offiziellen Gutachtern zur Bonner Diss. auch Heinrich Schrörs – mit seiner versöhnlichen Interpretation der modernen Geistesgeschichte ebenso wie durch Sympathie für nationale und liberale Ideen ein wichtiger Anreger E.s – die Arbeit rühmte (30f). Nach sechs Jahren Privatdozentur und Pfarrseelsorge kam der Ruf nach Braunsberg; inzwischen hatten Kontakte im Umfeld von Carl Schmitt, mit dem ihn bald persönliche Freundschaft verband, und von Jacques Maritain E.s politischen und theologischen Horizont geweitet (44f). Im Chor der Antimodernen, die eine Transformation des neuzeitlichen Lebens und Denkens im Sinne neuer, verbindlicher Objektivierungen ersehnten, warb er für die Rückbesinnung auf die thomistische Figur des ‚natürlichen Menschen'. Kraft seiner natürlich angelegten Offenheit für Gottes übernatürliche Selbstoffenbarung gelangt dieser, wie E. es formuliert, im „‚Zusammenwirken von geistiger Selbstmacht und bedingter Geistnatur'" (aus ‚Die Herkunft des industriellen Menschen', hier 67) zur Gotteserkenntnis – klassisch thomanisch im Sinne eines *habitus infusus* – und kann darauf basierend eine ganzheitliche, theonome Existenz realisieren. Die hiermit aufgerufene Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade (123ff; 142ff) soll der seit der Aufklärung grassierenden intellektualistischen Isolierung des erkennenden Selbst vom Erkannten entgegenwirken. E.s Ordometaphysik zielt aber auch auf ethische und politische Wirkung, indem sie die Zumutungen radikaler Ökonomisierung und der damit einhergehenden Funktionalisierung der Religion relativiert.

Die Entscheidung, das *humanum* per se als gnadenhaft zu verstehen – so M.s präzises Urteil – erweist sich allerdings als Einfallstor für die spätere Ideologisierung von E.s Theologie, weil hier externe Vernunftkriterien für eine Prüfung konkret-weltlicher Ansprüche nicht mehr akzeptiert werden (127; 203ff). Ebenso problematisch ist die Verhältnisbestimmung von politischer und religiöser Sphäre analog dem Natur-Gnade-Verhältnis. Hieraus ergibt sich bei engster gegenseitiger Verwiesenheit eine Art Zwei-Reiche-Lehre und die Bekämpfung jedes politischen Katholizismus (die E. nach der nationalsozialistischen Machtergreifung durch theologisch-politische Agitation voranzutreiben suchte, was ihn innerhalb des deutschen Katholizismus rasch in eine Außenseiterrolle brachte; 274). Mit der Zeit wich auch die vor 1933 merkbare Reserviertheit gegenüber dem Nationalsozialismus und einer Überhöhung des Völkischen – das Nationalgefühl wird jetzt als unmittelbare Form individueller Daseinsbejahung geadelt, der Nationalsozialismus als wiedergefundene wahre Form des Menschseins (204ff; 235).

Die Modernekritik flankiert ein tiefergehendes Programm, mit dem E. die Tauglichkeit der etablierten Apologetik prinzipiell infrage stellt: In Anerkenntnis dessen, „dass die menschliche Erkenntnis notwendig diskursiv, d.h. auch durch die Geschichte laufend ist" (so die starke Formel aus den ‚Zwei Wegen', hier 91), will er die Verschlingung neuzeitlicher Theologie in den ‚Anthropismus' des säkularen Denkens der Moderne nachweisen. Bereits der katholische

Wolffianismus habe ohne Protest die Umkehrung der Beweislast mitvollzogen, die mit einer Darstellung des Glaubensinhalts als vernunftkonformer Hypothese einherging – freilich habe er sich im Gehäuse einer biblizistisch-positivistisch verengten Dogmatik eingemauert und sei so, letztlich doch auf dem Niveau eines rein fiktiven Kritizismus verharrend, nie zu einer tatsächlich in philosophischer Perspektive akzeptablen Argumentationsgestalt gelangt (99f). Ebenso kritisch sieht E. den Fideismus: Anhand einer genauen Rekonstruktion des subjektivistisch grundierten Supranaturalismus J. M. Sailers weist er das Ungenügen einer angeblich prinzipientheologisch indifferenten ‚rein praktischen' Theologie nach. Auch die frühesten Wurzeln des neuzeitlichen Subjektivismus findet E. nicht bei den üblichen Verdächtigen der philosophischen Frühaufklärung, sondern im Psychologismus der molinistischen Spielart katholischer Barockscholastik, der die allgemein-vernünftige und konkret-historische Aspekte der Glaubenswahrheit synthetisierende Evidenz in den individuellen Erkenntnisakt verlegt (111). – Geduldig rekonstruiert M. auch die weniger originellen Denkansätze E.s wie dessen Versuch, einen wissenschaftstheoretisch wie theologisch haltbaren Weltanschauungsbegriff zu etablieren. Einen Blick in die noch stark von den Ordenstheologien bestimmten zeitgenössischen Diskurskonstellationen gestattet die Auswertung von Rezensionen und brieflichen Reaktionen zu E.s Hauptwerk; besonders die deutschsprachigen Jesuiten taten sich mit konzertierter Ablehnung hervor, viele andere Theologen wie Karl Adam äußerten differenziert ihre Sympathie (170f).

Ein Desiderat (das in keiner Weise die Leistung von M.s Arbeit schmälert, sondern ihre anregende Qualität über den Bereich der katholischen Theologiegeschichtsforschung hinaus unterstreicht), bleibt, den von M. gelegentlich explizit oder implizit angedeuteten Konvergenzen E.s mit der zeitgenössischen protestantischen Theologie – dialektischer wie ordnungstheologischer Spielart – und dem Protestantismus allgemein nachzugehen (119; 159; 175ff.; 190; 205; 208; 246; 347; 358); besonders interessant wäre der Vergleich mit Emanuel Hirsch, der von einer in mancher Hinsicht ähnlich motivierten Moderne-, Kirchen- und Theologiekritik unter dem Vorzeichen des Nationalsozialismus eine neue politisch-theologische Synthese suchte.

Insgesamt stellt M.s Monographie ein Musterbeispiel für moderne Theologiegeschichtsforschung als *intellectual history* dar. Besonders wegen der gekonnten Verknüpfung ideen- und institutionengeschichtlicher Aspekte sei sie auch in methodischer Hinsicht als Vorbild für künftige biographische Studien empfohlen.

Mainz Johannes Wischmeyer

Maßmann, Alexander: **Bürgerrecht im Himmel und auf Erden**. Karl Barths Ethik. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 405 S. (Öffentliche Theologie, 27), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02892–4

Die Ethik Karl Barths ist in neuerer Zeit v.a. im englischen Sprachraum erörtert worden. Alexander Maßmanns Heidelberger Diss. (Betreuer: Prof. M. Welker) will diese Diskussionen durch eine historisch-genetische Rekonstruktion auf eine verlässliche Grundlage stellen und dabei sowohl das Potenzial als auch die Probleme von B.s Entwurf zur Geltung bringen.

B.s Denken sei einerseits „emanzipatorisch", indem es durch die Vorordnung des Evangeliums gegenüber dem Gesetz die „Befreiung des Menschen durch Gott" (14) hervorhebe und „die orientierende Substanz des christlichen Glaubens" (331) in öffentliche Verständigungsdiskurse einbringen könne. Andererseits stehe B. in der Gefahr, diesen Gewinn zu verspielen, indem er rät, die christliche Gemeinde solle sich der Unbedingtheit Gottes und seines Gebotes in der jeweiligen ethischen Situation anheim geben. Ein solcher Aktualismus befördere autoritäre gesellschaftliche Verhältnisse. Unbedingtheit und Allmacht fungierten bei B. als „theistische" (28) oder „metaphysische" (291) Prädikate, die zu einer Formalisierung des Verantwortlichkeitsbegriffs und zu einer „Entleerung" (183) der Ethik führten.

Das erste Kap. widmet sich der Entwicklung bis zur Kirchlichen Dogmatik (KD). M. sieht zwei wesentliche Linien: die Gedanken des Opfers und der Buße sowie die Entwicklung eines aktualistischen Offenbarungsbegriffs. Im Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft" (1919) erwägt B., dass weltliches Handeln „gleichnisfähig für das Reich Gottes" (33) werden kann. Leider habe er diesen Gedanken nicht ausgeführt, z.B. mit der Frage nach den „sachgemäßen Richtlinien" (45) für ein angemessenes christliches Handeln. Die zweite Aufl. des Römerbriefkommentars (R II, 1922) trägt laut M. gnostische Züge, denn sie verkünde einen „weltlosen Gott" (123, 133, 152, etc.). Dieses Missverständnis prägte bereits die Rezeption der ersten Aufl. und übersieht u.a. B.s explizite Abgrenzung von einem gnostischen Dualismus: „Das allem [...] Zeitlichen, Menschlichen gegenüber Andere, von dem wir herkommen, wäre in keiner Beziehung sein *ganz* Anderes, wenn es nicht in jeder Beziehung in seiner ursprünglichen, erfüllenden, letztlich bejahenden Bedeutung für jenes erkannt wäre." (R II, 160f) „Die Heilsbotschaft [...] redet von *dem* Schöpfer, der unser Erlöser wird, und von *dem* Erlöser, der unser Schöpfer ist." (R II, 61) Auch die Behauptung, das Opfer werde in R II „zum einzigen legitimen gleichnishaften Handeln" (68) erklärt, ist problematisch. B.s Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem ethischen Handeln (R II, 581f), die M. nicht erwähnt, führt zu einer differenzierteren Sichtweise.

Das zweite Kap. gilt B.s Umformung der lutherischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (1931–1942). Das Gesetz oder Gebot steht dabei nicht mehr nur im Zeichen weltlicher Gerechtigkeit (*usus politicus*) oder der Erkenntnis menschlicher Sünde (*usus elenchticus*), sondern ist als eine Gestalt des Evangeliums „lebensförderlich und -steigernd" (136). M. widmet sich ausführlich der Grundlegung von B.s Ethik in der Gotteslehre (KD II/2, Kap. 8), die an die Lehre von Gottes Gnadenwahl anschließt, und sieht dort zwei widersprüchliche Tendenzen: die Priorität des Evangeliums vor dem Gesetz und den aktualistischen Ansatz. Zwar gebe es Passagen, in denen „die Verbindlichkeit und Autorität des Gebotes in nichts anderem als dem Evangelium begründet sind", sodass ein „Eudämonismus höherer Ordnung" aufscheine (169f). Insgesamt blieben jedoch „unüberwindliche Schwierigkeiten", weil B. an der „unbedingten Souveränität Gottes" (172) festhalte und den menschlichen Widerstand gegen Gottes Gnade nicht ernst nehme. Leider wird B.s Grundsatz, dass das Gebot den Menschen zur Freiheit aufruft und seine Autorität gerade auf diese Weise validiert (vgl. KD II/2, 659), nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. M. verkennt zudem B.s Hermeneutik, wenn er meint, es gebe ein ethisches „Verbot der Schriftinterpretation" (192), weil „ein jegliches, je vernommenes Wort der Schrift [...] zu allem und jedem ein jeweils neues Gebot Gottes ausspreche[n]" (191) würde. Vielmehr geht es B. um die *lebendige* Aneignung des biblischen Wortes in der Nachfolge Jesu (vgl. die Auslegungen der Geschichte vom reichen Jüngling und der Bergpredigt, KD II/2, 681ff und 766ff).

Das dritte Kap. befasst sich mit der sog. Schöpfungsethik in KD III/4 (1951). Hier zeige B. sich offener für die Einbeziehung der „Ergebnisse empirischer Untersuchungen" (204) und das „Element der rationalen Argumentation", die eine „orientierende Funktion" im Hinblick auf „konkrete Umstände" ermögliche (208). Dies wird anhand der christlichen Praxis der Heiligung des Feiertags und dreier ethischer Problemfälle veranschaulicht (Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, Krieg). In diesen Passagen „übt Barth durchaus Kasuistik" (224), indem er die kontextuellen Bedingungen bestimmter Einzelfälle in die ethische Reflexion einbezieht und sich nicht auf ein kategorisches Ja oder Nein festlegt. M. begrüßt, dass bundestheologische und christologische Argumentationsfiguren es nun ermöglichen, „Güterabwägungen vorzunehmen" und „vermeintliche" Gebote, die „der Priorität der Gnade" widersprechen, zu hinterfragen (229). Er würdigt die Hinweise auf ökonomische Interessen und deren ideologische Verbrämung bei der Vorbereitung von Kriegen und betont, dass B.s Friedensethik „langfristig gerechte und friedliche Verhältnisse" (246) im Blick habe, übergeht dabei jedoch die Probleme von B.s Verwendung der Kategorie des ‚Grenzfalls'. Denn die Vorannahme des ‚Grenzfalls' impliziert eine vorauslaufende Legitimierung von Gewaltanwendung, auch (und v.a.) wenn sie, wie M. vorschlägt, teleologisch als Güterabwägung auftritt. Denn zur Heiligung „nicht unproblematische[r]" Mittel (314) eignet sich vorzugsweise ein guter Zweck .

Das vierte Kap. widmet sich der Begründung der Versöhnungsethik in KD IV/1–3 (1953–1959). Unter dem Leitgedanken der Selbstoffenbarung Gottes in der Passion Jesu Christi kommt es zu einer nochmaligen Umformung, die weitere Probleme aufwerfe. B.s Ethik der Kreuzesnachfolge verharmlose deren „konkrete Gestalten" (257), stelle die *mortificatio* generell über die *vivificatio*, auch wenn B. genau dies an Calvin kritisiert (vgl. 318), und unterstütze die einseitige Unterordnung der Frau unter den Mann. Gottes Sieg über ‚das Nichtige' werde bei B. zu einem göttlichen „Zornesgericht", das in der Kreuzigung Jesu jedoch den Falschen, nämlich den „eigentlichen Unschuldigen" treffe (267). M.s Vergleich der Passions- und Ostergeschichten des NT mit B.s Interpretation versteht die Auferweckung zunächst reduktionistisch als „dramatische Wende in Jesu [historischem] Geschick" (288, vgl. 299), d.h. als persönliches Ereignis im Leben Jesu, und blendet ihre soteriologische Bedeutung aus. Sobald der Gedanke der Stellvertretung ins Spiel kommt, ändert sich das Bild. Nun wird deutlich, dass der Kreuzestod Jesu zu einer Spannung zwischen *pro nobis* und *contra nos* führt, die erst durch die Auferweckung ihre bedrohliche Ambivalenz verliert.

Das Schlusskap. bietet eine Vertiefung verschiedener Aspekte. Die „motivierende und befreiende Kraft" des christlichen Glaubens sei „keine triviale Größe" (332). Christliche Theologie solle daher den „Mehrwert" des Evangeliums gegenüber der „vermeintlichen Evidenz des Vernünftigen" (344, A. 952) im Dialog mit anderen Wissenschaften plausibilisieren. Damit fördere sie auf ihre Weise die schöpferische „Ermöglichung lebensdienlicher Daseinsgestaltung" (340) und schärfe als Grundsatz des christlichen Lebens ein, dass „das soziale Handeln der Befreiung durch Gott entspricht" (353) – in der Kraft des Geistes, der bis heute das Werk fortsetzt, „das er an Jesus Christus vollbrachte" (361).

M.s Buch verfolgt konsequent seine Ausgangsthese, vernachlässigt aber, dass in B.s Neuansatz in KD II/2 die unbedingte Freiheit Gottes keinen Gegensatz zur endlichen Freiheit des Menschen darstellt und das Gebot auch als „Gottes Entscheidung" (§ 38) konsequent im Licht der Geschichte des Gnadenbundes zu verstehen ist. Beachtlich sind die zeitgeschichtlichen Kontextualisierungen, die das öffentliche Profil von B.s Positionen schärfen. Allerdings hat M. dabei v.a. den idealen „demokratischen Rechtsstaat" (66) vor Augen, ohne zu erwägen, dass real existierende bürgerliche Demokratien von ökonomisch bedingten Machtstrukturen und Herrschaftsinteressen geprägt werden und die staatliche Achtung von Grundrechten keineswegs selbstver-

ständlich ist. Befremdlich bleibt der schneidende Ton der Kritik M.s. Oft wird konstatiert, dass eine Argumentation B.s „als gescheitert gelten" (290) müsse. Aber, so ist abschließend zu fragen, liegt das an B. oder eher an den Vorgaben des Interpreten?

Jena Matthias Gockel

Philosophie

Fuchs, Marko J.: **Sum und cogito** – Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes. – Paderborn: Schöningh 2009. 302 S. (Augustinus – Werk und Wirkung, 1), kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–76845–2

Der Vf. will Augustinus (*Confessiones* XI und X sowie *De trinitate*) und Descartes (*Meditationes* I–III) in Bezug auf ihr Verständnis der Gewissheit der eigenen Existenz in der Zeit vergleichen. Sehr hilfreich für den Leser ist, dass er jeweils nach einer detaillierten Erörterung ein „Fazit" folgen lässt, das die gefundenen Ergebnisse nochmals zusammenfasst.

Der Vf. zeichnet sorgfältig den Ausgangspunkt der augustinischen Untersuchung der Zeit nach. Vergangenes und Künftiges scheinen nicht zu existieren, aber dem steht die Zeitdauer entgegen. Dies führt zur Frage der Zeitmessung, die auf die *distentio animi* verweist: „memoria-contuitus-expectatio" (55). Die vorauszusetzende Einheit des *praesens* kann von Augustinus nach Ansicht des Vf.s nur zirkulär erklärt werden. Denn da auch die Objekte unserer Erkenntnis erst im Zusammenhang mit der Zeit konstituiert würden, könnten sie nicht die für das *praesens* vorauszusetzende Einheit liefern. Die Rückgründung der Einheit in Gott gehe auch nicht an, weil dann die Zeit in Gott hineingetragen werde (56). Gegen diesen Einwand des Vf.s ist zu sagen, dass dann überhaupt kein Geschöpf mehr in Gott seinen letzten Grund haben könnte.

Nun wird die Selbsterkenntnis im zehnten Buch der *Confessiones* untersucht, wo sie im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Geistes zu Gott steht. Hieraus ergibt sich: „Der Geist [...] kennt sich somit als ein dauerndes, zeitübergreifendes, damit jedoch immer noch zeitliches Selbst." (85) Dies beinhaltet ein implizites Kennen Gottes. Dieses Resultat vergleicht der Vf. in einem Exkurs mit der Selbsterkenntnis in *De trin.* XIV, wo A. die Selbsterkenntnis als eine Art Wiedererinnerung auffasst. Dabei stellt sich allerdings das Problem, dass „Augustinus nicht erklären kann, wie dieses Selbst, welches der Geist nicht nur hat, sondern ist, vom Geist selbst in seinen gegenwärtig gegenständlichen Blick gebracht und so im eigentlichen Sinne ‚gehabt' werden kann" (89).

Um Bild Gottes sein zu können, muss der menschliche Geist eine Dreiheit und eine Gleichheit der Glieder aufweisen. Im zehnten Buch von *De trinitate* untersucht A. in Verbindung mit der Analyse der Selbsterkenntnis des Geistes die Dreiheit Gedächtnis – Intellekt – Wille. Der Geist weiß, dass er lebt. Das höchste Leben besteht im Einsehen. (147: Bei der Erörterung der Dreiheit „sein, leben, erkennen" wäre m. E. der Verweis auf die Unbestreitbarkeit der Selbsterkenntnis unausweichlich. Nun werden die entsprechenden Stellen zwar in der Fußnote genannt, aber das Argument der Unausweichlichkeit der eigenen Existenz nicht behandelt.) Ferner zeigt sich, dass der Geist unkörperlich ist. Schließlich gelangt A. zu dem oben genannten Ternar. Die Begründung hierfür sei jedoch „eigenwillig und steht völlig quer zu der bis hierher von Augustinus selbst verlangten Strenge" (166). Gedächtnis, Einsicht und Wille seien *ein* Leben und somit eine Einheit und Ganzheit. Außerdem sind sie einander gleich, da sie sich gegenseitig umfassen. Somit erkennt sich der menschliche Geist schon immer, jedoch nie in der Weise der verobjektivierenden Selbstreflexion. Für die Zeitlichkeit des Ich heißt dies, „dass ich erstens in meinem Michkennen mich selbst als in relativer Weise zeitenthoben, gerade darin aber nicht-punktuell (selbst-)gegenwärtig seiend kenne". Ferner besteht „hierin ein Bezug zum ewigen *praesens* [...], da ich in meinem Michkennen weiß, zwischen diesem ewigen *praesens* einerseits und dem radikalen Vergehen [...] andererseits als innerhalb der Zeit Dauernder zu *sein*" (182f).

Nun wendet sich der Vf. Descartes zu. Nach einer Untersuchung der Grundregeln von D.' Methode im *Discours* und den *Regulae* folgt die Analyse der ersten und zweiten Meditation. Dabei zeigt sich, dass ich im aktuellen Vollzug die Evidenz mathematischer Einsichten und Begründungsketten nicht in Frage stellen kann. Aber ich kann meinen geistigen Blick nicht unverwandt auf die Sache richten, und das Gedächtnis ist trügerisch. Darum kann das *Cogito* seine Gewissheit nicht als „Gegenstand einer intuitiven Erfassung" (204) haben, sondern beinhaltet „das Moment einer erfassungstranszendenten Geltung des Erfassten" (210). Dass meine Existenz wahr ist, gründet also nicht im „cogito", sondern darin, dass das „sum" die „Gegenwartstranszendenz bereits aufweist" (211), ich mich also „vor und unabhängig von einer expliziten und im *cogito-sum* vorgenommenen Selbstvergewisserung als dauernd seiend" weiß (212).

Anhand des Wachsbeispiels wird der Substanzbegriff diskutiert. Die Substanz kann nur durch ein Urteil aufgrund ihrer Attribute erkannt werden. Es handelt sich hierbei um die „Auffassung einer sich innerhalb zeitlich sukzedierender Bestimmungen durchhaltenden, ganz offensichtlich singulär existentiellen Identität" (226), die, anders als bei mir selbst, durch meine Gedanken vermittelt ist. Die Analyse der ontologischen Grundbestimmungen D.' zeigt, dass er diese Termini nicht univok verwendet. Daraus folgt aber kein äquivoker, wie der Vf. meint, sondern ein analoger Substanzbegriff (230; 237). Unzutreffend ist ferner die Meinung des Vf.s, die Substanz verursache das Sein ihrer Akzidenzien (231). Und wenn D. in der Synopse sagt, „corpus [...] in genere sumptum esse substantiam", dass der Körper also im Allgemeinen oder seiner Gattung nach Substanz ist, so folgt hieraus keine „Allsubstanz", wie der Vf. meint. Dass die Änderung der Gestalt einiger Teile einen anderen Leib bewirkt, ist im Gegensatz zur Meinung des Vf.s durchaus damit vereinbar, dass das Schmelzen des gesamten Wachsstückes dessen Identität nicht verändert (236).

Schließlich wendet sich der Vf. der dritten Meditation zu (243). In seinem „Zwischenfazit zur ersten Etappe" (d.h. erstes Argument) meint er, es „könnte die Frage gestellt werden, woher ich wissen will, dass ich tatsächlich bloß ein indefinites bzw. finites Wesen bin" (258). Im Zwischenfazit nach der Behandlung des zweiten Arguments wiederholt er seinen Einwand, „dass ich auf essentieller Ebene durchaus als infinit aufzufassen sein könnte" (267), „denn die mir bewusste Idee Gottes könnte mir genau mein eigenes Wesen zeigen, d.h. mich selbst" (268). Darum sei die „cartesische Beweisführung [...] als gescheitert" zu betrachten (269). Dieser wiederkehrende Einwand des Vf.s ist jedoch abwegig, da er auf der widersprüchlichen Annahme basiert, ich könnte zugleich ontologisch unendlich und epistemologisch endlich sein. Aus der Theorie „einer als effiziente Verursachung verstandenen permanenten Neuschöpfung meiner selbst durch Gott" folge, „Gott" werde „in dieser Theorie radikal verzeitlicht, oder das Geschöpf als dessen Wirkung verewigt". Denn der Vf. meint, „dass Gott gerade deshalb, weil er als *causa secundum esse* gleichzeitig mit seiner Wirkung existiert, [...] ebenso zeitlich dauernd wie seine Wirkung sein muss" (269). Dieser Einwand ist nicht nachvollziehbar, denn Gott schafft das Sein seiner Geschöpfe, ohne deshalb selbst verzeitlicht zu werden. Und die Schöpfung geschieht fortwährend, da das geschaffene Sein während der gesamten Dauer seiner Existenz kontingent ist und bleibt.

Zum Abschluss untersucht der Vf. die letzten Abschnitte der 3. Med., wo D. den menschlichen Geist selbst als die Idee und das Bild und Gleichnis Gottes ansieht, um dann seine kritischen Schlussbetrachtungen vorzutragen.

Die Analyse der Augustinus-Texte ist sehr sorgfältig und interessant, aber hätte man nicht auf die verschiedenen Stellen eingehen müssen, wo A. von der Gewissheit der Erkenntnis meiner eigenen Existenz spricht? Bei Descartes, den der Vf. kritischer beurteilt, ist v.a. die Analyse der Zeitlichkeit des Ich in der ersten und zweiten Meditation von großem Interesse. Die Hauptkritik an D. beruht freilich auf problematischen Thesen, zu denen bereits oben Stellung bezogen wurde.

Einige Korrekturen: Die hochgestellten Anmerkungszahlen sind manchmal nicht verkleinert und stören darum die Zeilenhöhe. 38: Prophetie statt Propheterie; 59: Erinnern des Vergangenen; 79: indem er es als Sichfreuen; 189: [préceptes] statt [était].

München Harald Schöndorf

Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland, hg. v. Nikolaj Plotnikov / Alexander Haardt. – Münster: Lit 2012. 223 S. (SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, 1), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–8258–1331–4

Zu den hartnäckigsten Stereotypen über die Unterschiede „westeuropäischen" und „osteuropäischen" Denkens gehört die Gegenüberstellung eines „individualistischen" und eines „kollektivistischen" Wertesystems. Gleichzeitig werfen sich die zwei Fronten gegenseitig ein einseitiges Verständnis von Personalität vor. Mit dem vorliegenden Band eröffnen die Hg. eine Buchreihe, die ein differenzierteres Bild zeichnen will und die kulturhistorische Entwicklung Europas seit dem 18. Jh. als gemeinsamen Denk- und Ideenraum zwischen Westeuropa und Russland bewusst machen soll. Den Auftakt der Reihe bildet die hier besprochene Anthologie mit Schlüsseltexten zur Philosophie der Person in Russland, von denen die meisten im 20. Jh. entstanden sind.[1] Wie *Nikolaj Plotnikov* im Vorwort zeigt, kann in der russischen Sprach- und Ideengeschichte in der Tat von einer „anderen Genealogie" des modernen Personenbegriffs gesprochen werden, insofern in ihr zwei in Westeuropa wirkmächtige Faktoren fehlen: das römische Recht und die christliche Theologie (12). Erst im 19. und v.a. im 20. Jh. erfinden russisch-orthodox geprägte Denker den Begriff der Person im Rückgriff auf patristische Quellen gleichsam neu.

Die westeuropäische Semantik der Person ist laut P. vornehmlich durch die drei Aspekte Autonomie (Kant), Identität (Locke) und Individualität (Leibniz) strukturiert. Im Vergleich fällt auf, „dass in Russland die Auffassung der Person *fast ausschließlich am Typus der Individualität entwickelt wird*" (16). Dies sei dem Umstand geschuldet, dass sich die Terminologie der Personalität hier während der 1830er–1840er Jahre herausbildete und dabei in besonderem Maße

[1] Nicht in dieser Reihe erschienen sind die ersten Ergebnisse des Forschungsprojekts „‚Person' und ‚Subjekt' im deutsch-russischen Kulturtransfer" im Band *Diskurse der Personalität*, hg. v. A. Haardt / N. Plotnikov, München: Fink 2008. Informationen zu den Bänden 2 bis 5 der Reihe unter http://www.lit-verlag.de/reihe/synei.

die Philosophie des deutschen Idealismus sowie der deutschen Romantik rezipierte. Sowohl russische „Westler" als auch „Slavophile" förderten die semantische Einengung des Personenbegriffs auf die zu entfaltende resp. die zu überwindende Individualität des Einzelnen. Deshalb ist die Semantik der Individualität im russischen Sprachgebrauch ohne ihre Differenz zur „Gesellschaft" nicht denkbar. Erst zur Jahrhundertwende werden neue Elemente der Personenrechte und der Autonomie der Person eingebracht. Dabei werden sie aber mit Nietzsches Philosophie einer dynamischen „schöpferischen Individualität" verschmolzen, die mit moralischer Gleichwertigkeit in den westlichen moraltheoretischen Ansätzen schwer zu vereinbaren ist: Eine statische, „gegebene" Würde genügt in russischen, auf Vervollkommnung ausgerichteten Konzeptionen nicht – was auch die jüngsten russischen Vorbehalte gegenüber dem westlichen Menschenrechtsbegriff zumindest teilweise erklärt. Auch aus dem Diskurs der spätsowjetischen Phase war die Förderung der „harmonischen allseitigen Entwicklung der Persönlichkeit" als höchstes Ziel des Sozialismus nicht wegzudenken. V. a. in der Psychologie entwickelte sich eine fachwissenschaftliche Sprache, die den Diskurs der Personalität in Russland bis heute dominiert (28).

Der vorliegende Band präsentiert in vier thematischen Kap.n, die mit einer Einführung in Biographie, Werk und Personenbegriff der jeweiligen Autoren beginnen, jeweils vier Texte. Im ersten, geschichtsphilosophischen Kap. steht der russische Personalitätsbegriff im Kontrast zu seinem westlichen Pendant. Der „Westler" *Alexander Herzen* entwickelte einen kulturübergreifenden Personenbegriff, der die Kluft zwischen Theorie und Praxis überwinden sollte. Gemäß dem „Sozialhumanisten" *Nikolaj Minskij* wird die Person in der russischen Kultur unterdrückt, zu ihrer Befreiung ist eine Revolution notwendig. In der eurasischen Konzeption eines *Lev Karsavin* muss die „symphonische" Personalität kollektiver Einheiten (Nation, Kirche) im Zentrum des Interesses stehen, und *Nikolaj Berdjaev* zementiert das klassische Stereotyp, indem er die russisch-konkrete Individualität dem westlich-abstrakten Individuum gegenüberstellt.

Das zweite Kap. widmet sich den semantischen Feldern von „Person, Subjekt, Ich": Der erste Text zeugt von *Vladimir Solov'ëvs* später Kritik am Subjektbegriff. In dessen Nachfolge entwickelte *Gustav Špet* eine Konzeption, in der die Person nicht mehr Subjekt, sondern „Interpretatorin eines Bewusstseinsstroms" ist. Bei Špets Schüler *Iosif Levin* wird das „bio-soziale" Ich erst zur Person, wenn es seine Subjekt-Zentrierung aufgibt und sich intentional auf ein transzendentes Anderes ausrichtet. Den Analysen Michel Foucaults ähnlich, kritisiert *Merab Mamardašvili* das Modell des individuellen Selbstbewusstseins als eine sozial bedingte Abstraktion, die der Vielschichtigkeit des Bewusstseinsphänomens und seiner Eingebundenheit in soziale Systeme gar nicht Rechnung zu tragen vermag. Erst das „Ereignis des Denkens" zeichne den Denkenden als unverwechselbare Person aus.

„Personenbegriffe in der Philosophie, Religion und Literatur" werden im dritten Kap. vorgestellt. In der Konzeption *Vladimir Losskys* zeichnet sich Personalität dadurch aus, dass die Person (*hypostasis*) ihre ‚Natur' (*ousia*) transzendiert. Weiter spezifiziert wird sie durch das Spannungsverhältnis zwischen ‚Ebenbild' (*eikon*) und ‚Gottähnlichkeit' (*homoiosis*). Lossky verbindet den Rückbezug auf die byzantinische Theologie und die griechischen Kirchenväter mit der Existenzphilosophie des 20. Jh.s, was für viele russische religiöse Denker charakteristisch ist.

Erst spät bekannt wurde das Werk *Jakov Druskins*, der nach 1917 eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung entwickelte. *Michail Bachtins* Text zeichnet eine Ethik des verantwortlichen Handelns. Im Rahmen der spätsowjetischen Erneuerung des Marxismus ist beim Philosophen *Ėval'd Il'enkov* „die ‚Person' [...] das Ergebnis einer aktiven Aneignung des ‚Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse' durch das menschliche Individuum im Prozess seiner Sozialisation" (253).

Im vierten Kap. „Person und Gesellschaft" skizziert der Staatsrechtler *Bogdan Kistjakovskij* seine Vision einer auf liberalen, aber auch sozialen Grundrechten basierenden politischen Philosophie. Auch der Philosophieprof. *Simon Frank* versuchte den Gegensatz zwischen Individualismus und Universalismus durch eine Kommunikationstheorie zu überwinden, die von einer Dialektik zwischen dem ‚Ich' und dem ‚Wir' ausgeht. Dieses Anliegen teilte der Rechtsphilosoph *Nikolaj Alekseev*, der eine personalistische Begründung des Staates entwickelte, in dem die Kommunikations- und nicht die Machtverhältnisse konstituierend sein sollten. *Ėrich Solov'ëv* entwickelte in der späteren Sowjetzeit einen anti-autoritären ‚juridischen Humanismus' und betrachtet die Rechtssphäre „als die gesellschaftliche Vereinbarung bzw. Garantie, die Menschen als autonome Subjekte ihres Verhaltens [und nicht als Objekte staatlichen Handelns] zu behandeln" (320).

Zweifellos erweitert diese Anthologie den bisher mageren Bestand an deutschen Übersetzungen russischer philosophischer Texte. Allerdings sind Auswahl und Anordnung der Texte in den vier Abteilungen nicht in allen Fällen ohne Weiteres nachvollziehbar. Nach der Lektüre des ausgezeichneten Vorworts vermisst man die Texte der dort erwähnten, für die Entwicklung des russischen Personenbegriffs prägenden Autoren des 18. und 19. Jh.s, ebenso Beispiele für die vom stabilen Personalitätsdiskurs abweichenden Konzepte, aber auch für die offizielle sowjetische Persönlichkeitsrhetorik.

Misst man den Band jedoch an seiner Intention, „die Vielfalt der Themen sowie der Begriffsfelder, in denen sich das philosophische Nachdenken über die Person in Russland gestaltet, aufzuzeigen" und damit zu weiteren Forschungen – und Übersetzungen! – anzuregen, so ist dies den Hg.n auf jeden Fall gelungen.

Fribourg Regula M. Zwahlen

Halbmayr, Alois: **Gott und Geld in Wechselwirkung**. Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2012. 516 S., kt € 64,00 ISBN: 978–3–506–76736–3

Zu den Leitbegriffen gegenwärtiger Kultur gehört Geld. Geld hat in der Moderne eine bedeutungsvolle Transformation erfahren. Es ist nicht mehr bloßes Tausch- oder Zahlungsmittel, sondern im Medium Geld wird die Moderne auf ihren Begriff gebracht. Geld erhebt einen Anspruch von Universalität, Omnipotenz und Omnipräsenz, die seit jeher die christliche Gottesrede für sich beansprucht hat. Wie aber ist dann das Verhältnis von Gott und Geld zu bestimmen? Die Habil.-schrift von Alois Halbmayr an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg geht dieser Fragestellung nach. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Geld soll nicht in einer Exklusion, auch nicht in einer Identifizierung, sondern über eine kritische Wechselwirkung formuliert werden.

Auffallend ist, dass trotz der Äquivalenz von Gott und Geld gleichwohl Geld „kein bevorzugtes Thema der systematischen Theologie" (11) ist. H. formuliert eine theologische Gottesrede, die „von den Zeichen seiner Präsenz und Wirkmächtigkeit reden will", und will deshalb auch „zugleich von denjenigen Zeichen sprechen, die dieser Wirklichkeit entgegenstehen, die sie überlagern, verfremden oder sich ihrer Semantik bedienen" (ebd.). Behutsam analysiert H. den aktuellen Problemhorizont einer Gegenwart, deren Alltagsvollzüge immer mehr nach einer ökonomischen Tauschlogik strukturiert sind. Geld ist nicht nur ein politisch-ökonomisches System, sondern auch eine Lebensform. Das Spektrum theologischer Versuche über das Geld ist breit: Es reicht von der tugendethischen und ontologischen Reflexion bei Thomas von Aquin über eine existentialistisch-funktionale bei Martin Luther bis zu neueren aktualisierenden Ansätzen bei Friedrich-Wilhelm Marquardt oder solchen Überlegungen, die vom Pantheismus des Geldes in der Moderne ausgehen, so Falk Wagner, und Thomas Ruster, der von der Verwechselbarkeit Gottes angesichts der alles bestimmenden Wirklichkeit des Geldes ausgeht.

H. knüpft an Georg Simmels „Philosophie des Geldes" an. Geld hat seit der Moderne eine Transformation von einem kontingenten Mittel zu einem absoluten Endzweck durchschritten. Diese polyvalente Funktion des Zentralsymbols Geld enthält einen absoluten und von der Zahlungsfunktion entkoppelten Wert. Diese transmonetäre Bedeutung des Geldes ist jene Schnittstelle, „an der das Geld erst in Konkurrenz zu Gott treten und sich als Widermacht Gottes, als verführerischer Mammon etablieren kann" (351). Das Wechselwirkungskonzept, das H. im Anschluss an Simmel aufgreift, erweist sich als eine grundlegende Erweiterung, da der Gottesbegriff über seine metaphysische Konsistenz hinaus als ein Topos erscheint, an dem sich die gesellschaftlichen Verhältnisse und Erwartungen, aber auch individuelle Werthaltungen und soziale Normativitäten zeigen. „Wo sich Menschen im Vertrauen auf die Zuwendung Gottes in die Relationen des Lebens hineinbegeben, dort wird eine Gegenmacht eingesetzt, die den relativen und vorläufigen Charakter des Geldes herausstreicht." (402)

H. spürt in der ntl. Tradition eine das Geld relativierende Rede in der Botschaft vom Reich Gottes und zahlreichen Gleichnissen auf. Inspirativ ist eine biblisch-exegetische Argumentation, die das Gottesprädikat der Gerechtigkeit mit Geld in Korrelation bringt. Da Geld eines der wichtigsten individuellen wie gesellschaftlichen Gestaltungsmittel ist, stellt es auch einen zentralen Indikator für Gerechtigkeit dar. „In dieser auch gesellschaftlich fundamentalen Kategorie besitzen der Gottesdiskurs und der Gelddiskurs einen gemeinsamen Fluchtpunkt, der als dritte Größe konstitutiv in die jeweiligen Selbstbeschreibungen einbezogen ist und die Wechselwirkung zwischen ihnen zur Sprache bringt." (463)

Nahezu zwangsläufig mündet diese Argumentation in den Entwurf einer „*Anders-Ökonomie* Gottes" (464) als Ausdruck des kritischen Potentials des Gottesdiskurses. Gott und Geld bilden kein radikales Gegenüber (Gott *oder* Geld), sind aber auch nicht identisch (Gott *als* Geld), sondern sind machtvolle Zeichen und Symbole zur Darstellung der Wünsche und Hoffnungen der Menschen. Die Gottesrede relativiert die Geldfunktion, indem sie sich auf die Gesellschaft bezieht, wo diese Verhältnisbestimmung auszutragen ist, und ist relativ in Bezug auf die Macht des Geldes selbst, das seine absolute Stellung verliert, weil es im religiösen Diskurs ein Korrektiv findet (403). Die Gottesrede entfaltet dadurch ein kritisches und gestaltendes Potenzial. Bezogen auf die Ökonomie bedeutet dieses Wechselwirkungskonzept, nicht nur die zerstörerischen Wirkungen der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise aufzudecken und zu kritisieren, sondern auch Wege zu zeigen, „wie die gnadenlose Logik der Kon-

kurrenz und des Wachstums in eine solidarische, ökologische und empathische Wirtschaftsweise transformiert werden kann" (464).

Die Gabe ist ein ökonomischer Gegenbegriff, der den ökonomischen Kreislauf des Gebens und Nehmens unterbricht, indem die Gabe das Überschüssige und Vorökonomische im Tauschprozess zur Sprache bringt. Ökonomische Akte, die sich der Tauschökonomie entziehen, sind deshalb auch theologisch bedeutsam. „Wo immer die *Anders-Ökonomie* Gottes auch nur eine konkrete, wenn auch nur zaghafte oder gänzlich unscheinbare Gestalt gewinnen kann, dort ist die Logik des Tausches und der funktionalisierenden Reziprozität bereits entscheidend durchbrochen." (470)

H. verortet seine Arbeit in einem historischen Kontext und will diesen auch als Bedingung für eine Gottesrede ernst nehmen, die eine kapitalistische Tauschökonomie mit ihrem Medium des Geldes kritisch befragen kann. Er entfaltet eine im besten Sinne politisch-ökonomische Gottesrede. Wenn H. die verschiedenen theologischen Versuche über das Geld danach befragt, welche Dimensionen des Geldes darin zur Sprache kommen, geht es ihm um einen Beitrag der Theologie „für ein besseres Verständnis und für eine humanere Gestaltung dieser geheimnisvollen Macht" (75). Auch wenn H. keine Alternativentwürfe präsentieren will, so geht es ihm doch darum, „in die herrschenden Systeme Alternativformate eintragen zu können" (465). Die theologische Sozialethik bezieht sich auf die gleiche Aufgabe, wenngleich es ihr sehr viel konkreter darum geht, die destruktiven Kräfte des Kapitalismus zähmen, seine Strukturen entgiften und reformpolitische Ansatzpunkte identifizieren zu wollen. Es wäre allerdings eine fatale Arbeitsteilung innerhalb der Theologie, wenn die theologisch-systematischen Überlegungen sich in ihren praktischen Folgerungen auf eine alternative „Anders-Ökonomie" beziehen sollten und die theologische Sozialethik dagegen eher pragmatisch-ethische Ansätze für einen anderen Kapitalismus oder eine andere Finanzarchitektur präsentieren würde. Das Wechselwirkungskonzept würde demgegenüber die Systematik nicht allein in eine Auseinandersetzung mit der Macht des Geldes in der Moderne führen, sondern auch mit der theologischen Ethik, damit diese ihrem theologischen Anspruch gerecht werden kann. Gerade dann kann H.s theologischer Ansatz sich konkretisieren, die Rede von Gott in eine Wechselwirkung mit den politischen und ökonomischen Realitäten zu stellen, aber auch umgekehrt in eine Wechselwirkung mit einer theologischen Sozialethik, die nur zu oft ihre theologischen Grundlagen nicht genügend bedenkt. Dann entfaltet die Habil.schrift von H. nicht nur ein gegenwartsanalytisches Potenzial, sondern erhält auch eine innertheologisch kritische Bedeutung, wenn sie „Gott und Geld in Wechselwirkung" stellt.

Marburg Franz Segbers

Ökumene und interreligiöser Dialog

Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, hg. v. Michael Böhnke / Assaad E. Kattan / Bernd Oberdorfer. – Freiburg u.a.: Herder 2011. 312 S. (Quaestiones disputatae, 245), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–02245–6

Wenn man die Gründe bzw. Ursachen der tragischen West-Ost-Spaltung im Christentum zu verstehen versucht, lassen sich mehrere Konstellationen finden, die dieser Situation Vorschub geleistet haben. Die im Laufe des ersten Jahrtausends herausgebildeten Unterschiede innerhalb der christlichen Oikumene waren kulturell und politisch bedingt und lagen v.a. auf praktischer Ebene, wo sie liturgische Bräuche und Typen der Frömmigkeit betrafen. Darunter entstand aber auch eine auf den ersten Blick rein theoretische Streitfrage, die sich später faktisch als einziger dogmatischer Punkt des Zwiespalts erwies. Die Rede ist von der innertrinitarischen Daseinsweise des Heiligen Geistes: Veranlasst durch den Kampf gegen den Arianismus und die Pneumatomachie der Westgoten wurde sein hypostatischer Ursprung zuerst in Spanien (Lokalsynoden in Toledo im 6.–7. Jh.) nicht nur als Hervorgang (*processio*) aus dem Vater, wie es im 381 von der Gesamtkirche konziliar verkündeten Credo heißt, sondern zugleich auch aus dem Sohn (*filioque*) bezeichnet. Anlässlich der heftigen Ablehnung aller Versuche, diese Neuheit dogmatisch und liturgisch zu beheimaten, durch die Byzantiner gab Karl der Große seinen Hoftheologen eine spezielle Behandlung der Filioque-Frage in Auftrag. Deren patristisch-theologische Fundierung fand 809 die uneingeschränkte Zustimmung der Synode in Aachen. Das *Decretum Aquisgranense* wurde anschließend zwar inhaltlich auch von Papst Leo III. gerechtfertigt; gleichwohl wurde der Filioque-Zusatz aus kanonischen Gründen nicht für den liturgischen Gebrauch approbiert. Als dies 1014 doch geschah, nahm die geänderte pneumatologische Formel auch in der *lex orandi* der Römischen Kirche einen festen Platz ein. Und damit stellte sich die Divergenz mit dem Osten als tiefgreifend heraus.

Im angezeigten Band spiegelt sich diese Problematik wider, wobei ihre theologische Signifikanz und zugleich Komplexität ernst genommen wird. Er ist das Ergebnis einer internationalen und interkonfessionellen Fachtagung, die in Aachen anlässlich des 1200. Jahrestages der Synode von 809 stattfand. Die insgesamt 15 Beiträge (teilweise in englischer Sprache) sind in drei „Perspektiven" – historische (*Max Kerner, Klaus Herbers, Igor Pochoshajew, Joost van Rossum, Peter Gemeinhardt, Marcus Plested, Pablo Argárate*), ökumenische (*Reinhard Flogaus, Johannes Oeldemann, Athanasios Vletsis, Bernd Oberdorfer*) und dogmatische (*Georg Essen, Assaad Elias Kattan, Matthias Haudel, Michel Stavrou*) – gegliedert, obwohl die fachlichen Grenzen mancher systematischer Texte durchaus fließend sind.

Methodologisch wird damit bewusst eine vielschichtige Hermeneutik verfolgt, mit dem Zweck, die kontroversen Schwerpunkte in mehreren Aspekten zu thematisieren, systematisch-theologisch aufzuarbeiten und auf diesem Wege tragfähige Lösungen bzw. weiterführende Denklinien anzudeuten. Man merkt jedoch, dass das Interesse der Tagung primär im Bereich der Systematik lag, sodass angemessene Themen wie die exegetische Erschließung der neutestamentlichen Pneuma-Aussagen (vgl. *Oberdorfer*, 235) oder die Evaluierung ekklesiologischer und praktisch-theologischer Implikationen der Zufügung der Filioque-Klausel ins Credo größtenteils außerhalb der Diskussion blieben. So wird z.B. die in der Orthodoxie stark verbreitete Vorstellung, die filioquistische Auffassung des Ausgangs des Geistes, die unvermeidlich zu seiner Subordination und Bedeutungsminderung geführt hätte, sorge konsequenterweise für entcharismatisierte Züge im kirchlichen und sakramentalen Leben, für schädliche Deviationen in der Frömmigkeit und schließlich für weitere dogmatische Fehlentwicklungen im Westen – eine Ansicht, die mit negativer Konnotation im Gegensatz zur Überzeugung Barths und Rahners steht, die Trinitätstheologie habe den Bezug auf die Glaubenspraxis der Kirche verloren –, zwar manchmal erwähnt und als zu weitreichend relativiert (*Flogaus*, 143–147); diese Relativierung bekommt aber leider keine deutliche Argumentation. Bei dieser eher spekulativen Ausrichtung spielen auch die zwei rein historischen Beiträge des Bandes (*Kerner, Herbers*) ausschließlich eine einführend-situierende Rolle, stehen aber kaum in einer Querverbindung mit dem Gesamt der Analyse. Die anderen Beiträge des historischen Teils sind in vieler Hinsicht patrologisch ausgerichtet und stimmen im Ergebnis darin überein, dass die väterhermeneutische Beweisführung zugunsten des Filioque in den Aachener Gutachten unter dem einseitigen Einfluss der augustinischen Pneumatologie litt, während einige alternative einflussreiche dogmatische Denkansätze anderer Kirchenväter völlig ausgeblendet wurden. Aus diesem Grund scheint es den Autoren offensichtlich zu sein, dass es sich hier um eine Instrumentalisierung anhand der vorbestimmten Dekontextualisierung der patristischen Texte handelt. Als einen Ausweg äußert *J. van Rossum* den Wunsch, die komplizierten Verhältnisse zwischen der augustinischen Theologie und der griechisch-patristischen Tradition weiter zu klären (95–96), und *M. Plested* plädiert für eine „ikonische Rezeption" des patristischen Erbes, die einen „dynamischen" Umgang mit den Kirchenvätern unter Berücksichtigung ihrer historischen und spirituellen Erfahrung voraussetzt.

Der Band über die Filioque-Kontroverse ist der Intention und Methode nach nicht kontrovers im Vergleich zu einigen ähnlich angelegten Publikationen der vergangenen Zeit (vgl. z.B. die Materialien der „Pro Oriente"-Studientagung über die vatikanische Klarstellung zum Ausgang des Heiligen Geistes in: *Vom Heiligen Geist.* Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, Innsbruck 1998). Es stehen lediglich einige Stellen in innerer Spannung zueinander: Dem von *M. Haudel* elaborierten Komplementaritätsansatz (282f, 296f) widerspricht gewissermaßen eine generell skeptische Einschätzung hinsichtlich der Ökumene in der Einführung der Hg. zum Band, denn dieser Ansatz „hält einer wissenschaftlichen Kritik kaum stand" (8); der von *R. Flogaus* festgestellte scharfe Gegensatz zwischen der im Westen maßgebenden These Karl Rahners über die Identität der „ökonomischen" und der „immanenten" Trinität und der orthodoxen Trinitätslehre wird in mancher Hinsicht durch den Beitrag von *A. E. Kattan* widerlegt. Man spürt ansonsten, dass viele der Argumente vergangener Diskussionen schon überkommen, nicht mehr stichhaltig bzw. mindestens nicht genug differenziert sind, so bspw. A. *Vletsis* (222) über einige trinitätstheologische Stellungnahmen bei dem großen orthodoxen Theologen Vladimir Lossky. Es herrschen hier eher der Wille zur Relativierung historisch bedingter Positionen, das Verständnis für gegenseitige Argumentationen, die Wertschätzung und sogar die Rezeption der sachlichen Kritik vor. Das sieht man u.a. daran, dass die orthodoxen Teilnehmer sich für die immanente perichoretische Verbindung von Sohn und Geist (*Kattan*, 269f; *Stavrou*, 306f) sowie für eine bestimmte Entsprechung zwischen der trinitarischen Immanenz und Ökonomie aussprechen – eine Tatsache, die der genuinen und „gesunden" orthodoxen Trinitätstheologie eigent-

lich immer inhärent war, die aber im Eifer der Polemik „nicht immer genug hervorgehoben worden zu sein" scheint (*Kattan*, 263) – und dass die westlichen Wissenschaftler zur Relativierung des bisher monopolistischen augustinischen Ansatzes und zur Anerkennung der „fundamental *religiöse[n]* Motive" (*Oberdorfer*, 233) der antifilioquistischen Polemik bei den Orthodoxen bereit sind. Mindestens in dieser grundsätzlichen Bereitschaft zur nüchternen Betrachtung unterschiedlicher Positionen liegt die offensichtliche historisch-theologische Bedeutung des vielseitigen ökumenischen Dialogs zum Filioque-Problem im 20. Jh. (s. den Beitrag von *J. Oeldemann*). Und dadurch, dass die Teilnehmer der Tagung keine offiziellen Repräsentanten der Kirchen waren, hatten die kirchenpolitischen Aspekte des Streits um das Filioque keinen merklichen Einfluss auf die streng akademische Herangehensweise der Autoren an die Problematik und wurden nur im historischen Kontext berücksichtigt. Dass alle Theologen dabei gerade im Westen tätig und somit von der westlichen wissenschaftlich-ökumenischen Atmosphäre geprägt sind, hat offensichtlich auch eine generelle Übereinstimmung begünstigt, obwohl man dies gleichzeitig bei den Organisatoren monieren könnte.

Aber wenngleich es nicht um eine wirkliche Polemik geht, regen mehrere Seiten zum dogmatischen und patrologischen Weiterdenken – und nicht nur mithilfe traditioneller theologischer Kategorien und Denkformen (*Essen*)! – an, erwecken mögliche Diskussionsanfragen (als Grundproblem könnte man hier die Klärung des Realzusammenhangs innerhalb der kategorialen Triade „Wesen – Hypostase – Energie bzw. Handlung" nennen – vgl. *Essen*, 255–258, *Kattan*, 265–269, *Vletsis*, 212ff; *Haudel*, 291ff) und geben letztlich Hoffnung auf einen einerseits traditionstreuen, andererseits auf innovatorische Weise erreichten ökumenischen Konsens. Zweifelsohne leistet der besprochene Band auf diesem Wege einen wichtigen und rechtzeitigen Beitrag, denn eine so prominente interkonfessionelle Behandlung dieser komplizierten Kontroversfrage fand v.a. auf theologisch-systematische Weise seit mehreren Jahren nicht statt. Die zuweilen anzutreffenden Druckfehler, besonders im Griechischen, dürfen den Leser vom guten Eindruck nicht abhalten.

Moskau Evgenij Pilipenko

Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, hg. v. Miroslav Volf. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2012. 166 S., pb. $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6689–9

Nach seinem erst kürzlich erschienenen pointierten Buch *Allah: A Christian Response* (HarperOne, 2011) legt der Direktor des *Yale Center for Faith and Culture*, Miroslav Volf, mit diesem Sammelband eine Essaysammlung von Christen, Juden und Muslimen zu der gerade im englischsprachigen Raum in den letzten Jahren intensiv diskutierten Frage vor, ob Juden, Muslime und Christen denselben Gott anbeten. Bei aller Vielfalt der ausgewählten Beiträge sind sich doch alle Autoren über die bestehenden Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg einig, dass bei den abrahamischen Religionen zumindest von einem Gebet zu dem einen Gott die Rede sein kann. Denn – so bereits das Argument des Hg.s in der Einleitung – wolle man wirklich ausschließen, dass die Gebete etwa von Christen und Muslimen an denselben Gott gerichtet sind, so sei die Konsequenz unvermeidlich, die jeweils andere Religion des Götzendienstes zu bezichtigen (VIII). Genau diese Bezichtigung erhebt aber keiner der im Sammelband zu Wort kommenden Autoren, sodass bei aller Vielfältigkeit der Argumentationsfiguren zumindest die Möglichkeit offen gelassen wird, auch von einem Glauben an einen Gott auszugehen.

Allerdings lasse sich eine Entscheidung in dieser Frage – so der allgemeine Tenor des Buches – angesichts der Heterogenität von Interpretationen des jeweiligen Glaubens kaum in allgemeingültiger Weise treffen. Der vorliegende Sammelband geht auf eine erste innerchristliche und eine zweite gemischt religiöse Konsultationsrunde in Yale zurück, sodass die Autoren des ersten Teils des Buches einen christlichen Hintergrund haben, während die Autoren im zweiten Teil aus Judentum und Islam stammen.

Eröffnet wird der Sammelband von einem Beitrag des Tübinger Systematikers *Christoph Schwöbel*, der mit Belegen aus *Nostra aetate* und von Martin Luther den Gedanken stark macht, dass in den abrahamischen Religionen der sich jeweils in spezifischer Weise offenbarende *eine* Gott in je verschiedener Weise verehrt wird (1–17). Der in Yale im Bereich der Kirchengeschichte lehrende Theologe *Denys Turner* verwendet in seinem danach abgedruckten Beitrag viel Energie auf die Explikation der christlichen Trinitätstheologie, um verständlich zu machen, dass die hier entwickelte Rede von Weisen des Bezogenseins in Gott in keiner Weise der muslimischen Lehre von der Einheit und Einsheit Gottes widerspricht, ohne deshalb schon positiv die Selbigkeit Gottes über Religionsgrenzen hinweg behaupten zu wollen (18–36). In Abgrenzung von pluralistischen Zugängen verteidigt auch *Amy Plantinga Pauw* aus Louisville die Möglichkeit der Rede von einem Gott der drei Religionen, wobei sie deutlich macht, dass das Gebet die Unterschiede zwischen den abrahamischen Religionen sowohl transzendiert als auch verstärkt (37–49). Denn auch das Gebet zu dem einen Schöpfer könne nur seine ihm eigene Bedeutung und Kraft erhalten, wenn es von den je verschiedenen Theologien der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften mit Leben gefüllt werde (48). Damit will sie den Glauben an einen Gott nicht ausschließen, wohl aber völlig zu Recht deutlich machen, wie viel die unterschiedlichen Religionen noch übereinander und voneinander zu lernen haben, bevor man die Frage nach einer gemeinsamen Bezugnahme auf Gott beantworten kann.

Nach diesen drei christlichen Stellungnahmen geht der Band zu den nichtchristlichen Diskussionsbeiträgen über. Zunächst referiert *Alon Goshen-Gottstein* aus jüdischer Sicht über die Frage, ob Christen und Juden an denselben Gott glauben. Dabei macht er deutlich, dass die rabbinische Einordnung des Christentums als *Avoda Zara* diese Frage offen lässt und dass dadurch auch die Toleranz für die Verehrung eines fremden Gottes gemeint sein kann (50–75). Die aus jüdischer Sicht entscheidende Frage ist nach Goshen-Gottstein allerdings keine Frage der Glaubenslehre, sodass auch die Frage nach der Trinität nicht der entscheidende Stolperstein für die jüdische Anerkennung christlicher Gottrede sei. Denn auch innerjüdisch gebe es eine sehr große Bandbreite von Gottesvorstellungen, in die hinein christliche Lehre problemlos zu integrieren sei (63). Die zentrale jüdische Frage an den christlichen Glauben sei also nicht auf doktrinaler Ebene angesiedelt, sondern bestehe darin, ob Christen sich in die Geschichte Israels einschreiben und deren Geschichten und Rituale respektieren. Die gemeinsame Verehrung der Hebräischen Bibel, aber auch die christliche Anknüpfung an das biblische Ethos sei hier ein entscheidendes Indiz für die Möglichkeit der Anerkennung des Christentums als Glauben an den Gott Israels (65), auch wenn man angesichts des gegenwärtigen jüdisch-christlichen Gesprächsstandes letztlich keine definitive Entscheidung im Blick auf die Frage nach dem einen Gott treffen könne.

Nach diesem schon sehr gründlichen jüdischen Beitrag folgt der einzige muslimische Beitrag des Bandes, der dafür außergewöhnlich ausführlich entwickelt wird (76–147). Der am Institut für Ismailitische Theologie lehrende *Reza Shah-Kazemi* referiert neben den klassischen muslimischen Kritiken an der christlichen Trinitätsvorstellung in instruktiver Weise die Versuche unterschiedlicher arabischer Christen im Mittelalter, die Trinitätstheologie zu explizieren, und schildert die sich daran anschließenden muslimisch-christlichen Debatten. Angesichts der sich hier jeweils entwickelnden großen, auch jeweils innerreligiösen Polemik sei weder innermuslimisch noch innerchristlich wirklich klar, ob alle noch an einen und denselben Gott glaubten (97), sodass er nur jenseits der theologischen Streitigkeiten Lösungsperspektiven für die Leitfrage des Sammelbandes erhofft. Die Einladung des Propheten Muhammad an Christen, in seiner Moschee zu beten, sieht er als deutlichen Indikator dafür, dass es aus dessen Sicht klar ist, dass Christen und Muslime an einen Gott glauben (104–106). Dieses Beispiel ermutigt ihn, im Anschluss an Ibn Arabi und apophatische Traditionen beider Religionen nach einer Versöhnungsmöglichkeit Ausschau zu halten, die allerdings den in der Neuzeit entwickelten Neuinterpretationen der Trinitätstheologie gegenüber merkwürdig blind bleibt, sodass die eigentliche Herausforderung der Trinitätstheologie für den muslimisch-christlichen Dialog heute unterbestimmt bleibt.

Den Abschluss des Bandes bietet mit *Peter Ochs* wieder ein jüdischer Denker, der die Heterogenität der Diskussionslage innerhalb der rabbinischen Gelehrsamkeit im Blick auf die abrahamischen Schwesterreligionen noch einmal vor Augen führt (148–165). Statt einer vorschnellen Antwort empfiehlt er, im Gebet dafür einzutreten, dass wir an denselben Gott glauben (149) und im gemeinsamen Lesen der Schrift nach der Methode des *Scriptural Reasoning* auf ihn zu hören lernen. Erst auf der Basis eines intensiven Schriftgesprächs könnten Angehörige der abrahamischen Religionen gemeinsam auf den einen Gott Bezug nehmen, ohne daraus schon allgemeine Ableitungen ziehen zu können (163).

Bei aller Verschiedenartigkeit der Autoren und der von ihnen verwendeten Methoden ist der Band deswegen hilfreich, weil er jeweils aus der Mitte der jeweils zu Wort kommenden Glaubensgemeinschaften nach Wegen der Anerkennung des Glaubens bzw. der Verehrung des einen Gottes sucht. Bewusst bleibt er bei Suchbewegungen stehen und verweist auf Lösungsmöglichkeiten, ohne sich diese vorschnell zu eigen zu machen. Dadurch, dass er allerdings jeweils prominente theologische Denkwege aufzeigt, die eine Verständigung über Religionsgrenzen hinweg ermöglichen, verdient er durchaus genauere Beachtung. Von muslimischer Seite hätte man sich sicher noch eine andere prominentere und in der sunnitischen Orthodoxie verwurzelte Stimme gewünscht. Auch innerchristlich hätte dem Band mehr Interkonfessionalität sicher gut getan. Aber von diesem Defizit abgesehen handelt es sich um eine gelungene Einübung in die Frage nach dem einen Gott, von dem Juden, Christen und Muslime je auf ihre Weise bezeugen, dass er sie angesprochen und zum Dialog eingeladen hat.

Paderborn Klaus von Stosch

Khorchide, Mouhanad: **Islam ist Barmherzigkeit**. Grundzüge einer modernen Religion. – Freiburg u.a.: Herder 2012. 220 S., geb. € 18,90 ISBN: 978–3–451–30572–6

Der Islam kann und will zu Deutschland gehören, und zwar zu einem modernen, freiheitsbewussten und humanen Deutschland als moderne, freiheitsbewusste und menschenfreundliche Religion. Hierfür tritt Mouhanad Khorchide, der Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Univ. Münster, mit einer Art Programmschrift ein. Sie erzielte bei der Frankfurter Buchmesse 2012 und auch darüber hinaus große Aufmerksamkeit, geht es doch letztlich um die Frage, welcher Islam an staatlichen Universitäten zukünftigen muslimischen Religionslehrern und -lehrerinnen und schließlich Schülern und Schülerinnen vermittelt und in Deutschland heimisch werden wird. In der Tat lohnt es sich, diesem Plädoyer für eine andere Sicht des Islams Gehör zu schenken, sowohl für Muslime, an die es sich primär wendet, als auch für diejenigen, die nur einen „restriktiven und gewaltbereiten" (27) Islam kennen. Besonders interessant ist die Lektüre aber auch für Christen, die dieses Buch immer wieder an Jesu Aufbegehren gegen jegliche Art Gesetzesreligiosität erinnert – „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13) – und die nun Islam und Christentum in eine große Nähe gerückt sehen.

Das Buch beginnt in der Art eines persönlichen Bekenntnisses, in dem der Autor anhand seiner eigenen Biographie die ganze Bandbreite des Islams von einer streng konservativen, traditionalistischen und autoritären Form in Saudi-Arabien bis zu einem tiefen, menschenfreundlichen und Grenzen überwindenden Glauben vorstellt. K.s eigene und wichtigste Quellen liegen dabei in den Glaubensvorbildern, wie er sie z.B. in seiner Familie erlebt hat, unabhängig von den vielen auf die eigene Selbstbehauptung bedachten Gelehrten. Hinzu kommen einige islamische Wissenschaftler als Gewährsmänner, darunter der mittelalterliche andalusische Gelehrte Abu Ishaq al-Schatibi (gest. 1388) sowie Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010), der wegen seiner Koranhermeneutik persönlich angegriffen wurde und schließlich aus Ägypten in die Niederlande fliehen musste. Mit ihnen tritt K. für einen Islam ein, der einen barmherzigen Gott verkündet, welcher in seiner Liebe den Menschen als Mitliebenden sucht (72). K. klagt darum alle diejenigen an, die ihm, seiner Familie und vielen anderen ein viel restriktiveres Islamverständnis beizubringen versuchen. Unter ihnen nennt er v.a. die extrem konservativen Kräfte unter den islamischen Theologen, die allein die traditionalistische asch'aritische Theologie hochhalten, dann die radikalen Salafisten sowie den wahhabitisch geprägten und politisch gestützten Islam Saudi-Arabiens.

In neun unterschiedlich langen Kap.n entfaltet K. dann seine These, dass der Islam eine Religion der Barmherzigkeit Gottes sei. Hervorzuheben sind hierbei die Kap. über Gott, das Menschenbild des Islams, die Scharia als juristisches Rechtssystem, die humanistische Koranhermeneutik sowie die Forderungen an eine heutige islamische Theologie.

Im Kap. über die Gotteslehre stellt K. heraus, dass Barmherzigkeit nicht allein ein Tatattribut oder Wesensattribut Gottes ist, sondern dass Gott selbst die Barmherzigkeit ist (35). Wenn bis auf eine alle 114 Suren mit der Formel „im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers" beginnen, so ist dies für K. ein Programm, in das sich Schöpfung, Offenbarung, Rechtleitung und Heimholung des Menschen einfügen (33f). K. wendet sich darum gegen die asch'aritische Theologie, darunter auch hohe Autoritäten wie al-Ghazali (gest. 1111), weil sie Gott eher als großen Gesetzgeber sowie furchteinflößenden Richter darstellen. Mehr Sympathie hat K. wie viele aufgeschlossene Theologen des Islams für die Gruppe der Mu'taziliten. Von ihren Gegnern werden sie des Rationalismus bezichtigt, doch für K. zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie eindeutig klarstellen, dass Gott stets das Beste für den Menschen will und dass dies nicht seine Freiheit einschränkt, sondern gerade seinem Wesen entspricht. Hinsichtlich des Menschenbildes macht sich K. für die Anerkennung der Würde des Menschen stark, da er Gottes Dialogpartner sei (97). Hierzu gehört auch, dass er die Freiheit des Menschen betont (98), die die Möglichkeit habe, Gottes Offenbarung zuzustimmen oder sich ihr zu verweigern (79). Eine absolute Prädestination des Menschen entspricht nach K. nicht dem Gottesbild des Islams, wonach Gott Liebespartner erschaffen habe, keine Marionetten.

Ausführlich und sehr kritisch setzt sich K. mit der Scharia und ihren Befürwortern auseinander. Indem er u.a. zwischen Muhammad als Gesandtem Gottes und als politischem Staatsoberhaupt sowie zwischen theologischen, kontextunabhängigen und juristischen, kontextabhängigen Koranaussagen unterscheidet, gelangt er zu dem provokativen Fazit, dass die Scharia „ein menschliches Konstrukt" (142) darstelle. Statt am Wortlaut kleben zu bleiben, solle man auf die Intention der Koranaussagen achten, wie sie bei angemessener Berücksichtigung des historischen Kontextes erkennbar werde. Bei der Erbschaftsregelung für männliche und weibliche Nachkommen läuft eine solche Interpretation z.B. gegen die heutigen Regeln in der Scharia gerade auf eine Gleichberechtigung und nicht Unterordnung der Frau hinaus, sodass der Koran gerade nicht für Rückwärtsgewandtheit, sondern Innovation und Fortschritt stehe (140). Damit sind auch die Kernpunkte der von K. vertretenen Koranexegese angesprochen. Eine historische Kontextualisierung des Korantextes hält er für ebenso notwendig wie eine humanistische Interpretationsweise, bei der Barmherzigkeit die oberste Maxime darstelle. Was dies heißen kann, illustriert K. an einigen brisanten Themen zur Stellung der Frau sowie zum Umgang mit Andersgläubigen. Stets verdeutlicht er seine Thesen mit einer Vielzahl gut gewählter und klar übersetzter Koranzitate, zahlreichen Beispielen aus den Prophetenerzählungen und besonders auch aus der eigenen persönlichen Erfahrung.

Einige Thesen erinnern an Kontroversen der christlichen Theologie beim Übergang von ihrer vormodernen Ausprägung zur ihrer modernen und nachmodernen Form und dürften nicht nur für manche Muslime provokativ sein. Die Hölle werde am Ende leer sein (56). Die Vielfalt der religiösen Bekenntnisse sei gottgewollt (189) und der Islam sei „nicht der einzige Weg zur ewigen Glückseligkeit" (190). Statt eines Heilsexklusivismus oder -inklusivismus tritt K. für ein dialogisches Modell zur Verhältnisbestimmung der Religionen ein. Die Dialogbereitschaft gegenüber dem Christentum ist durchaus ernst gemeint, was man etwa daran sehen kann, dass K. aus der Barmherzigkeit Gottes das Gebot der Nächsten- und auch Feindesliebe ableitet und hierzu eine jüngst erschienene Diss. über die Theologie der Barmherzigkeit Gottes bei Papst Johannes Paul II. zitiert (113). Auch nimmt er den Begriff der Selbstmitteilung Gottes für das islamische Offenbarungsverständnis in Anspruch (109f). Spannend wird sein, wie K. dieses Islamverständnis in der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition erhärten und vermitteln können wird. Die christliche Theologie wiederum sollte dieses Anliegen stützen, bei dem es ja auch um ihr eigenes Gottesverständnis geht, und den ohnehin künstlichen Gegensatz zwischen einem christlichen Gott der Liebe und einem unpersönlichen oder gar despotischen Majestätsgott als überholtes Denkschema von sich weisen. Leitend bei diesem Gespräch und überhaupt bei der Rezeption des Anliegens von M. Khorchide könnte eine Weisung aus Sure 17,100 sein, die K. den Lesern mehrmals ans Herz legt: „Wenn ihr über die Vorräte der Barmherzigkeit verfügen würdet, würdet ihr aus Furcht, euch zu verausgaben, Zurückhaltung üben. Der Mensch ist geizig." (69) Diese Zurückhaltung legt sich Gott nicht auf, und die Menschen sollten es ihm gleichtun.

Offenburg Ulli Roth

Theologie und Kultur

Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown, hg. v. Robert MacSwain / Taylor Worley. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XII) 313 S., geb. £ 65,00 ISBN: 978–0–19–964682–1

Die anglikanische Theologie steht mitunter in dem Ruf, stärker historisch als systematisch ausgerichtet zu sein. Während etwa die Kirchenväter und frühen Konzilien umfassend und genau behandelt würden, fehle ein eigentlich spekulatives Interesse mitsamt der Anstrengung des Begriffs. Ob diese Einschätzung zutrifft, sei einmal dahingestellt, zumal angesichts des Werkes von David Brown. Der im Jahr 1948 geborene B., inzwischen Prof. an der Univ. von St. Andrews, hat zwischen 1999 und 2008 bei Oxford University Press fünf Bände vorgelegt, in denen nicht weniger als eine Neufassung des Christlichen unternommen wird, nämlich *Tradition and Imagination: Revelation and Change; Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth; God and Enchantment of Place: Reclaiming Human Experience*; *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary* sowie *God and Mystery in Words: Experience Through Metaphor and Drama*. Wie zahlreiche Rezensionen belegen, ist B.s Entwurf im englischen Sprachraum aufmerksam, wenngleich nicht unkritisch zur Kenntnis genommen worden (305f). Die Diskussion weiter voranzutreiben, ist das Ziel des vorliegenden Sammelbandes. So kommentieren insgesamt 22 Autoren – Philosophen, Theologen verschiedener Konfession und Literaturwissenschaftler – aus ihrer jeweiligen Sicht die einzelnen Bände.

Um sie im Gesamt von B.s Werk zu verstehen, empfiehlt sich, zunächst die Einführung von *Robert MacSwain* zu lesen (1–10). Als übergreifende Themen im Denken des anglikanischen Theologen stellt er heraus, dass die Vorstellungskraft nicht weniger als die Vernunft zählt; dass die Heilige Schrift kein starrer Text, sondern Niederschlag einer sich dynamisch entwickelnden Tradition ist; dass die Offenbarung in sich wandelnden kulturellen Kontexten jeweils neu verstanden wird; dass göttliches Handeln, Gnade und Wahrheit keineswegs an die Grenzen der Kirche gebunden sind, sondern in der Philosophie, anderen Religionen und vielen verschiedenen Formen der Kunst gefunden werden können (5). Um das in aller Veränderung Gleichbleibende festzustellen, bedarf es klarer Kriterien. Solche hat B. laut M. bislang indes nicht deutlich benannt (7f). Wie wichtig Kriterien allerdings sind, zeigt sich schon mit Blick auf das in *Tradition and Imagination: Revelation and Change* entfaltete, für das Gesamtprojekt bestimmende Offenbarungsverständnis (13–52). Wenn satzhafte Formulierungen der christlichen Lehre gegenüber der jeweils zugrundeliegenden Erfahrung stets sekundär sind, muss gezeigt werden, ob es immer dieselbe Erfahrung ist und damit dasselbe Objekt. B. geht in dieser Hinsicht von einer steten Anpas-

sung Gottes an die wechselnden Kontexte aus, in denen Menschen leben, was er als ‚divine accomodation' bezeichnet (30). Urbild dieser Anpassung ist die Selbsthingabe des Sohnes Gottes in der Inkarnation, bei der sich Gott ganz in die gegebenen Umstände einfügt (17f). Entsprechend verliert die Bibel ihre gerade in der protestantischen Tradition oft behauptete Exklusivität als Offenbarungsmedium, wie *William J. Abraham* herausstellt (19–27). Aufgewertet werden demgegenüber exemplarische Existenzen, an denen Gottes Wirken abgelesen werden kann. So heißt der zweite Band von B. denn auch *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth*. Von den Beiträgen, die sich diesem Werk widmen (53–88), ist insbes. derjenige von *Richard Bauckham* über die Heiligen und ihre Verehrung bemerkenswert (55–63). Über jene hinaus, die Jesus nachgefolgt sind, bezieht B. Zeugnisse der Kunst und Architektur mit ein. In Absetzung von Max Webers Konzept der in der Moderne stattfindenden Entzauberung der Welt stellt er in *God and Enchantment of Place: Reclaiming Human Experience* die durch Raumerfahrung vermittelte religiöse Erfahrung dar. Wie in den entsprechenden Beiträgen (89–127) deutlich wird, geht es ihm dabei darum, gegen eine starke Betonung der Transzendenz die Immanenz Gottes herauszustellen (94f, 104, 109f). Wenn Gott überall erfahren werden kann, dann auch durch Film, Theater, Popmusik und Klassik, ja sogar durch den Tanz, wie in *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary* ausgeführt (129–210). Allerdings stellt sich auch hier die Frage der Kriteriologie. Ist es nicht zu weltselig, wenn *Kimerer L. LaMothe* mit Verweis auf den Tanz für das plädiert, was er „earthed Christianity" nennt (131–144), und etwa die Transzendenz zu einem durch körperliche Bewegung herstellbaren Ereignis macht (143)? Muss Erlösung nicht auch als eine solche *von* der Welt gedacht werden? Ob es B. wegen des zugrundeliegenden kenotischen Modells überhaupt gelingt, die Erlösung durch Jesus Christus begreiflich zu machen, bezweifelt indes *Graham Ward* (197–210). Hierüber weiter zu diskutieren, würde sich sicherlich lohnen.[1] Eine weitere Vermittlungsinstanz von Gotteserfahrung ist neben dem Lebenszeugnis, neben Kunst und Architektur noch die Literatur einschließlich der Poesie. Dem hat B. einen eigenen Band gewidmet, nämlich *God and Mystery in Words: Experience Through Metaphor and Drama* (211–264). Daran anschließend thematisieren *Ann Loades* und *Bridget Nichols*, welche Bedeutung eine zugängliche Sprache in der Liturgie hat (252–264).

Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass es den Autoren des Bandes ebenso wie B. um weit mehr als einen innerfachlichen Spezialdiskurs geht. B. zielt auf ein Verständnis des Christentums, das heutigem Bewusstsein zugänglich ist, ohne ganz in diesem aufzugehen. Das betont er selbst noch einmal in einem abschließenden Beitrag, in dem er die Kommentare zu seinem Werk kommentiert (265–296). So meint er:

„The issue may seem a small one, but it is all part and parcel of my desire to take the incarnation with the utmost seriousness as God's permanent engagement with our humanity. Like all revelation it involves entering into the conditionedness of human existence and so not comprehending certain perspectives until an appropriate point in human or historical development makes this possible." (295)

Ein solches Verständnis von Offenbarung mag zum Widerspruch reizen oder zumindest doch die bereits genannte Frage nach Kriterien aufwerfen, um Gottes Handeln in und an der Welt unterscheidbar zu machen. Langweilig, ja bieder ist B.s Entwurf jedenfalls nicht, sondern herausfordernd und anregend.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Greule, Albrecht: **Sakralität**. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache, hg. v. Sandra Reimann / Paul Rössler. – Tübingen: Francke 2012. (XII) 233 S. (Mainzer Hymnologische Studien, 25), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8442–3

In diesem Band sind insgesamt 22 ausgewählte und zwischen 1990 und 2010 veröffentlichte Beiträge von Albrecht Greule vereint. Unmittelbarer Anlass für die Herausgabe, die von Sandra Reimann und Paul Rössler besorgt wurde, war der 70. Geburtstag des Vf.s.[1] Ein Schwerpunkt des wissenschaftlichen Schaffens des Jubilars ist die sog. Theolinguistik, zu der G. an anderer Stelle ausführt:

„Das heißt mit anderen Worten, oder im Rahmen der Varietätenlinguistik formuliert, dass es – nach allen sprachgeschichtlichen Erfahrungen – in jeder Sprachgemeinschaft, die sich ja jeweils über eine historische Einzelsprache definiert, eine mehr oder minder stark ausgeprägte, durch eine oder mehrere Religionen definierte Sprachdomäne gibt. Ihre Manifestation im Varietätengefüge könnte man ‚Theolekt' nennen. Dieser kann gesprochen, gesungen und geschrieben sein. Wenn ich Religion als Bindung des und der Menschen an ein – gewöhnlich *Gott* (griechisch *theós*) genanntes – personal-transzendentes Wesen verstehe, dann ist Theolinguistik die Wissenschaft, die sich mit den Sprachformen befasst, in denen die Menschen diese Beziehung zum Theos ausgedrückt haben und ausdrücken."[2]

Zusammen mit Elżbieta Kucharska-Dreiß gründete G. 2006 den Arbeitskreis „Theolinguistik" und betreut die Reihe „Theolinguistica" (www.theolinguistik.de). 1989–2000 arbeitete er als Sprachwissenschaftler in der Arbeitsgruppe „Gebetstexte" der Studienkommission „Meßbuch" des Liturgischen Instituts in Trier mit (125–134, 141). Viele seiner Arbeiten erscheinen in theologischen Zeitschriften und Sammelbänden (vgl. die bibliographischen Hinweise 231–233).

Die in dem Band vereinten Schriften wurden von den Hg.n in vier thematische Blöcke gegliedert: 1. „Sprachkultur, Sprachkultivierung, Sakralität", 2. „Sprachkultur der Sakralsprache: historisch", 3. „Sprachkultur und Sprachkultivierung der Liturgie der Gegenwart" sowie 4. „Das geistliche Lied: Sprachkultur und Gesang in der Liturgie". Einige Texte sind v. a. linguistischer Natur, etwa Aufsatz Nr. 6 über die Parenthese bei Otfrid von Weißenbuch und ihre Beschreibung im Rahmen einer althochdeutschen Syntax (45–53) oder auch eine erste, vorsichtige Analyse des Gebenbacher Pfarrbuchs von 1418–1437, um Aussagen über die Entwicklung des Frühneuhochdeutschen in Bayern und in der Oberpfalz zu machen (Aufsatz Nr. 8, 71–79). Andere Artikel hingegen können, so denke ich, auch von theologischen Lesern mit Gewinn gelesen werden. Da es in diesem sehr begrenzten Rahmen nicht möglich ist, alle Bereiche und einzelnen Schriften zu würdigen, werde ich mich im Weiteren auf zwei Punkte beschränken: liturgische Sprachkultur und sprachwissenschaftliche Kirchenliedforschung.

Im Aufsatz 11 mit dem Titel „Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie" schlägt der Vf. einen eigenständigen Forschungsrahmen „Sprachkultur in der muttersprachlichen Liturgie" vor. Dass ein solcher Forschungsbereich, zumindest was den katholischen Gottesdienst anbelangt, erst in neuerer Zeit in den Blick kommen konnte, erklärt sich folgendermaßen:

„Vor dieser Entwicklung [gemeint ist die durch das Zweite Vatikanische Konzil geforderte Liturgiereform mit Einführung der Muttersprache als Liturgiesprache – S. K.] war die katholische Liturgie für den Germanisten verständlicherweise kein Thema, sieht man von der bereits in althochdeutscher Zeit einsetzenden Übersetzung biblischer, katechetischer und liturgischer Texte und von der langen volkssprachlichen Predigttradition ab. Die Verwendung der Muttersprache fordert heute jedoch die Aufmerksamkeit des Sprachgermanisten in einem Maß heraus, das über das traditionsreiche Interesse an der Bibelübersetzung hinausgehen muß." (105)

Liturgische Sprachkultur wird durch Sprachpflege bzw. Sprachkultivierung in konkreten Gottesdiensten erreicht. Dabei gilt es, zwei Phasen zu unterscheiden: Die präliturgische Abfassung von Texten und deren intraliturgische Realisierung. In der Regel liegen die im Verlauf der Messe gesprochenen oder gesungenen Texte bereits vor der Liturgie vor: im Messbuch, Lektionar und Gotteslob usw., aber auch in evtl. von Laien verfassten Fürbitten u. Ä. Dieser Abfassung bzw. Übersetzung und Auswahl vor dem Vollzug einer Liturgie steht deren Reproduktion während der Feier gegenüber. Für die präliturgische Phase sieht G. drei Bereiche, in denen Liturgiker und Sprachwissenschaftler zusammenarbeiten sollten: beim Verfassen von liturgischen Texten, bei der Ausbildung von Priestern, Pastoral- und Gemeindereferenten sowie während der Ausbildung von Laien, die liturgische Texte, etwa Fürbitten, verfassen (109f).

Nicht wenige Beiträge (Nr. 16–22) sind dem Kirchenlied gewidmet, etwa der programmatische Artikel Nr. 16 „So sie's nicht verstehen, so sollten sie's nicht singen? Über den Beitrag der Sprachwissenschaft zur Kirchenliedforschung" von 2002. Bevor, so der Vf., ein Beitrag zur „Entwicklung des religiösen Wortschatzes im deutschen Kirchenlied" geleistet werden kann, bedarf es „zunächst einer grundsätzlichen Positionsbestimmung der Sprachwissenschaft im Rahmen der Kirchenliedforschung" (153). Die Untersuchung von drei Liedtexten dient daher der Herausarbeitung dreier Aufgabenbereiche der Sprachwissenschaft, die in einem sechs Jahre später veröffentlichten Aufsatz (Nr. 19), der Paul Gerhardts Lied „O Haupt voll Blut und Wunden" gewidmet ist, um einen vierten ergänzt werden:

„(1) Die Sprachwissenschaft kann dazu beitragen, den Text eines Liedes verständlich zu machen; (2) Die Sprachwissenschaft kann durch ihren historischen Zugriff sprachgeschichtliche Entwicklungen im Verlauf der Tradition eines Liedes nachzeichnen; (3) Die Sprachwissenschaft kann sprachkritisch einen Liedtext beurteilen […]. Als vierten Punkt würde ich, geradezu in positiver Wendung der Liedkritik, sagen, dass die Sprachwissenschaft auch in der Lage sein muss, ein Kirchenlied als sprachkulturelles Zeugnis herauszustellen […]." (186)

Um die im dritten Punkt genannte Liedkritik leisten zu können, schlägt G. in den Art. 21 und 22 einen Katalog vor, der 1. formale (Überschrift, Rhythmik, Reime etc.), 2. pragmatische (Kommunikationssituation, Handlungen und Einstellungen des Sprechers), 3. grammatische (morphologische Besonderheiten, Gestaltung der Sätze, Binnenstruktur der Satzglieder usw.), 4. lexikalisch-

[1] Grundlinien skizziert B. in seinem Beitrag „Der wahre Gott als wahrer Mensch. Zur Aktualität der kenotischen Christologie", in: Cath(M) 67 (1/2013), 72–80.

[1] Bereits zu seinem 65. Geburtstag erschienen Sammelbände: *Wissenschaften im Kontakt*. Kooperationsfelder der Deutschen Sprachwissenschaft, hg. v. Sandra Reimann / Katja Kessel, Tübingen 2007; Greule, Albrecht: *Etymologische Studien zu geographischen Namen in Europa*. Ausgewählte Beiträge 1998–2006, hg. v. Wolfgang Janka / Michael Prinz, Regensburg 2007.

[2] Greule, Albrecht / Kucharska-Dreiß, Elżbieta: „Theolinguistik: Gegenstand – Terminologie – Methoden", in: *Theolinguistik*: Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse, hg. v. dens., Wasrzawa 2011, 11–18, hier 11f, vgl. auch im vorliegenden Band 14f.

semantische (Besonderheiten einzelner Ausdrücke, Kompatibilität im Sinne der Verträglichkeit von Ausdrücken etwa in Vergleichen, idiomatische Wendungen) und 5. textologische Kriterien (Textfunktion und -kohärenz, Isotopien, Thema des Textes und seine Entfaltung) umfasst (213–215 und im Wesentlichen identisch 217f). Die Anwendung dieses Katalogs wird an „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und an mehreren Vertretern des Neuen Geistlichen Lieds illustriert (205–212, 218–228). Hinsichtlich der Neuen Geistlichen Lieder geht der Vf. davon aus, dass man diese in drei Qualitätsgruppen einteilen kann: „akzeptabler Liedtext", „situationsspezifischer Liedtext" (etwa das Lied „Meine Freundin", das sich exklusiv nur an weibliche Gottesdienstteilnehmer wendet und dementsprechend seinen Platz in erster Linie in Frauengottesdiensten hat – 224f, s. auch Artikel 12 „Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache") und als dritte Gruppe „abzulehnender Liedtext" (217).

Neben den beiden hier nur in aller Kürze skizzierten Bereichen der gottesdienstlichen Sprachpflege und der Kirchenliedforschung enthält der Band noch viele weitere anregende Gedanken, die für den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Sprachwissenschaftlern fruchtbar gemacht werden können und wollen.

Berlin Sebastian Kiraga

Der religiöse Charme der Kunst, hg. v. Peter Schüz / Thomas Erne. – Paderborn: Schöningh 2012. 332 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77185–8

Der Band ist das Ergebnis zweier interdisziplinärer Tagungen aus dem Jahr 2010 zum Thema. Geordnet sind die Beiträge in vier Abteilungen: Erstens wird „Charme" als „Kategorie" eingeführt (*Thomas Erne, Martin Seel, Wilhelm Gräb* und *Klaus Sachs-Hombach*); zweitens wird die Kategorie in Auseinandersetzung mit Kunstwerken und Kunsttheorien untersucht (*Reinhard Hoeps, Philipp Stoellger, Monika Leisch-Kiesl* und *Jörg Lauster*); drittens wird der Charme-Begriff ideengeschichtlich verortet (*Gunter Scholtz, Markus Kleinert, Wolfgang Ullrich* und *Klaas Huizing*); zuletzt ist der religiöse Charme der Gegenwartskunst gefragt (*Ben Willikens, Peter Zumthor, Hubert Locher, Johannes Stückelberger* und *Rein Wolfs*).

Charme ist „[…] das Phänomen, dass im individuellen Vollzug einer religiösen oder ästhetischen Einstellung zum eigenen Selbst- und Weltverhältnis die jeweils andere, ausgeschlossene Haltung als mitlaufende Möglichkeit und genuine Alternative co-präsent bleibt", so *Th. Erne* mit Bezug auf U. Barth. Die Kompatibilität von Religion und Kunst liegt, so *M. Seel*, v. a. im analogen Bezug beider Sphären auf Transzendenz, genauer: Selbsttranszendenz als der „Fähigkeit, sich aus freien Stücken bestimmen zu lassen"; der Unterschied liegt im „Stil", im „Modus", Religion ist für S. ein „Epiphänomen" der ästhetischen Wahrnehmung. Ähnlich äußert sich *W. Gräb*: Kunst wie Religion machen Unsichtbares sichtbar; auffallend ist, wie er dabei Kirche und Traditionsgebundenheit pauschal mit Milieuverengung gleichsetzt; die Kunst soll darum mit ihren Provokationen berufen sein, den christlichen Glauben zu erneuern, denn dieser ist spätestens seit Schleiermacher nicht mehr auf Objektives, sondern allein auf die „Praxis individuellen Symbolisierens" angewiesen. Fazit: „Die Kunst braucht die Kirche nicht […] Die Kirche aber braucht die Kunst." Die Beispiele, die G. bringt, zeigen allerdings nicht, dass und wie die Rettung der Kirche durch die Kunst gelingt.

Leider geht es in dem Band fast nur um den religiösen Charme der Kunst, nicht aber gleichermaßen um den ästhetischen Charme der Religion. Mit einem gewissen Recht stellt *R. Hoeps* fest, dass die Theologie diesen Charme auch kaum selbst kundgeben sollte. Die Einseitigkeit des Interesses am Dialog ist den Autoren durchweg bewusst, die Beurteilung fällt aber höchst unterschiedlich aus.

„Die Kunst" scheint sich – so das Gros der Beiträge – im Elfenbeinturm der sukzessive (nach *Th. Erne* und anderen: im 19. Jh.) gewonnenen Autonomie entweder isoliert zu haben, oder sie verteidigt traumatisiert eine Emanzipation, die längst niemand mehr in Frage stellt. Also kommt ihr „die Religion" mit dem Angebot des Charme-Begriffes entgegen und wirbt mühsam um sie, wie in den Interviews der Hg. mit dem Architekten *P. Zumthor* und dem Maler *B. Willikens* zu erleben ist. *H. Locher* arbeitet in seinem Aufsatz die neuere Geschichte dieses Werbens in beiden Konfessionen auf. *J. Stückelberger* kann zumindest anhand prominenter Beispiele ein Interesse der Kunst an der Kirche als öffentlichem Raum nachweisen. Zudem besetzen zunehmend von der Kunst konzipierte religiöse Themen den nichtkirchlichen öffentlichen Raum. Auch *R. Wolfs* kann von einer glücklichen Symbiose von Kunst und Religion im Rahmen eines „Happenings" berichten.

Aber nur der Beitrag von *Ph. Stoellger* wagt eine Blickumkehr: Dass die Kunst im Abendland überhaupt als Mittlerin von Transzendenz wahrgenommen wird, verdankt sie den Konzeptionen der Christologie: Inkarnation, zwei Naturen, der Gedanke findet sich bei R. Debray. Kunst ist nicht autonom, sondern ist nur „im Gebrauch" Kunst, ihre Eigenständigkeit wie auch die der Religion ist relativ, ideal ist ein Verhältnis gegenseitiger „Interferenz", sodass jeweils etwas „Unvertrautes" gesehen werden kann. „Im Sagen ist stets ein Zeigen präsent" und umgekehrt. Es kann also nicht um Abhängigkeit gehen.

Dies wird erhärtet durch eine Analyse des Kunstverständnisses bei Hegel und Schleiermacher, die *G. Scholtz* vorlegt: Beide Denker stehen am Anfang der Epoche, die eine Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion nötig machte. Beide halten die bildende Kunst nicht für ursprünglich zum Christentum gehörig, dann jedoch aus diesem hervorgegangen, aber nur Schleiermacher räumt der Kunst für die Zukunft einen bleibenden Ort im Vollzug des christlichen Glaubens ein, während Hegel ihre sukzessive Entbehrlichkeit prognostiziert. Die Alternative, die in diesen Auffassungen liegt, ist immer noch wirksam. Säkularisierung, Autonomie einzelner Disziplinen, das ist freilich weder für Hegel noch für Schleiermacher ein Schreckgespenst, denn beide reflektieren den beständigen Wandel, dem sowohl Kunst als auch Religion unterliegen.

Dass *Th. Ernes* Vorschlag, das Verhältnis von Religion und Kunst mit Hilfe des Charmes neu zu sichten, nicht von allen Autoren begeistert aufgenommen, sondern teilweise modifiziert oder ganz beiseitegelegt wird, kann gewiss unterschiedlich bewertet werden. So findet *J. Lauster* gegenwärtige Kunst weder religiös noch sonstwie charmant und kann es u. a. im Anschluss an Hegel und H. Sedlmayrs „Verlust der Mitte" begründen. In dieselbe Richtung geht der Beitrag von *W. Ullrich*: Moderne Kunst kommt ihm ebenso kalt vor wie der Protestantismus: „ars abscondita". *K. Sachs-Hombach* greift den Vorschlag, über Charme zu sprechen, überhaupt nicht auf, sondern verharrt in Überlegungen über den Zusammenhang von Bild und propositionaler Sprache, welcher die Kontingenz des Daseins zumindest innerweltlich im Vollzug einer „Religion im weiteren Sinne", d. h. Mystik, bewältigen hilft. *M. Leisch-Kiesl* findet den „Charme"-Begriff zwar charmant, redet aber stattdessen in einem im Einzelnen spannenden Gang durch vier Etappen der Kunstgeschichte lieber vom „Blick". *M. Kleinert* hingegen rückt unter besonderer Berücksichtigung Nietzsches das „ambige" Paradigma der „Verklärung" in den Vordergrund, es geht v. a. um Raffael.

K. Huizing gehört zu den wenigen, die sich wirklich auf den Charme-Begriff einlassen. Er verortet ihn – griechisch „charis" – zwischen Anmut und Gnade und entfaltet dies kunst- und literaturgeschichtlich. Anders als *M. Seel* sieht er den Charme der Religion wie der Kunst im Geschenk von Zeit, die Pole, zwischen denen sich die Bereiche begegnen, sind „Wollust" und „Liebkosung".

Dass das Problem, Kunst und Religion aufeinander zu beziehen, womöglich nur fortgeschrieben wird, wenn ein „Verhältnis" von zwei so komplexen Größen mit anderen Vorzeichen, aber unter Beibehaltung des begrifflichen Ballasts neu gestartet werden soll, wird in dem Band zumindest thematisiert: z. B. von *R. Hoeps*, der im Anschluss an M. Imdahl statt inhaltlicher Interpretation – „wiedererkennendes Sehen" – für ein „sehendes Sehen" plädiert. Auch *Ph. Stoellger* bezweifelt, dass sich das alte Repräsentationsmodell – Bild und Wort repräsentieren konkurrierend Sinn – auf diese Weise verbessern lässt: Worte wie Bilder sind vielmehr, was sie zeigen. Besonders lesenswert ist, wie S. dies – gegen H. Belting – in einer Schau vermeintlich nur didaktisch konzipierter Cranach-Bilder vorführt.

Zuletzt: Den Aufsätzen sind über fünfzig anregende Schwarzweißreproduktionen von besprochenen Kunstwerken beigegeben. Der Einfall, darüber hinaus den einzelnen Artikeln „Ideengraphiken" von *Susan Gildersleeve* voranzustellen, ist nett, aber die Graphiken erreichen das Niveau der Texte nicht.

Bad Belzig Martin Gestrich

Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, hg. v. Angelika Nollert / Matthias Volkenandt / Rut-Maria Gollan / Eckhard Frick. – Regensburg 2010. 255 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7917–2209–2

An Einführungen, Dokumentationen und Einzeluntersuchungen zum Kirchbau im europäischen Raum der Nachkriegszeit bis in die Anfänge des 21. Jh.s herrscht im Grunde kein Mangel. Ein sorgfältig mit mehr als 100 Farbabbildungen ausgestatteter Band mit dem Titel *Kirchenbauten in der Gegenwart* scheint der Reihe der einschlägigen Werke ein weiteres hinzuzufügen; auch der Untertitel *Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit* klingt erst nach der Lektüre nicht mehr so allgemein und harmlos. Tatsächlich steht der Band erkennbar unter dem Eindruck des gegenwärtig zunehmend virulenten Funktionsverlustes von Kirchengebäuden und der damit verbundenen grundsätzlichen Infragestellung sakraler Architektur. Um diese Herausforderung in ihrer Grundsätzlichkeit zu reflektieren, erscheint es sehr angemessen, die gegenwärtig diskutierten Maßstäbe für einen zeitgemäßen Kirchbau und Konzepte zur Umnutzung aufgelassener Kirchengebäude – worüber heute ja durchaus zeitgleich Auseinandersetzungen zu führen sind – gemeinsam in den Blick zu nehmen. Welche Ansprüche werden heute an ein Kirchengebäude gestellt und was bedeutet es für ein Kirchengebäude, wenn es aus dem Zusammenhang solcher Ansprüche entlassen wird? Der Band versammelt in seinen Einzelbeiträgen historische, systematische und praktische Überlegungen und Argumentationen, die Perspektiven zwischen dem Befund unvermeidlicher Säkularisierung und einem immanent ekklesiologischen Verständnis von Kirchengebäuden und ihrer Architektur eröffnen. Auf diese Brisanz weist der Titel des Bandes – wenn man ihn genau nimmt.

Die einzelnen Beiträge dieses Projektes, deren Rollen gut untereinander abgestimmt sind, finden in fünf Kap.n zueinander. Das erste Kap. steckt das the-

matische Feld ab, indem es zentrale Begrifflichkeiten einführt. Entlang der Geschichte des protestantischen Kirchbaus im 19. Jh. schildert *Hanns Christof Brennecke* die Entwicklung von der Suche nach einem sakralen Baustil im Dienste einer auf den Gottesdienst konzentrierten konfessionellen Identität zur Ausrichtung auf die säkulare zeitgenössische Baukultur – und zur modernen Kritik dieser Entwicklung. *Carola Jäggi* geht den Sakralitätskonzepten dieser Entwicklung nach und bezieht dabei auch katholische Theorien des Kirchbaus ein. In ideen- und kulturgeschichtlicher Sicht durchleuchtet *Christian Demand* die Mechanismen der Opposition von „religiös" und „säkular" und plädiert für eine Verabschiedung der Säkularisierungsthese. *Eckhard Frick* sucht die Idee des Sakralen aus ihrer Bindung an kirchliche Funktionalitäten zu lösen und sie aus dem Zusammenhang eines leiblichen Erlebens zu begründen. Foucaults Gedanke der „Heterotopie", der schon seit einiger Zeit die Auseinandersetzungen um den Kirchbau der Gegenwart und um die alternative Nutzung von Kirchenräumen maßgeblich anleitet, wird auch hier zum Schlüsselbegriff. Angesichts des zunehmenden kirchlichen Funktionsverlustes von Kirchengebäuden zeigt *Rut-Maria Gollan* im individuellen wie auch im kollektiven Gedächtnis ein Potential auf, das für die weitere Wertschätzung von Kirchenräumen zu nutzen ist. Nach diesen Beiträgen, die nicht nur von einer Theorie der Kirchenarchitektur geprägt sind, sondern deutlich auch schon den Verlust der kirchlichen Funktion im Blick haben, kehrt der Beitrag von *Anke Köth* zur historischen Perspektive am Anfang dieses Kap.s zurück. K. überschreitet zugleich den Horizont des recht stark auf den deutschsprachigen Raum konzentrierten Fokus des Bandes, wenn sie Fragen der Repräsentation religiöser Identität in amerikanischen Wolkenkratzerkirchen untersucht.

Das zweite Kap. besteht aus einem Vortrag von *Rudolf Schwarz* von 1956 und einem den Tenor dieses Vortrags kommentierenden und religions- wie architekturgeschichtlich einordnenden Beitrag von *Maria Schwarz*. Das Konzept der „Schwelle" steht im Mittelpunkt dieser Texte und zeigt sich im Zusammenhang der thematischen Ausrichtung des gesamten Bandes neben seiner kirchenarchitekturtheoretischen nicht zuletzt auch von seiner religionsgeschichtlichen Seite: die Schwelle als Markierung von Grenze und Übergang zwischen dem Raum der Öffentlichkeit und dem der Transzendenz.

Im zentralen Kap. des Bandes kommen dann exemplarische Bau- und Umbauprojekte von Kirchen aus dem ersten Jahrzehnt des 21. Jh.s selbst zu Wort. Wirkliche Neuentdeckungen werden hier nicht geboten, doch vermitteln die vorgestellten Projekte einen repräsentativen Eindruck von vielschichtigen und mit Konsequenz geführten Auseinandersetzungen um neue oder neu gewonnene Raumgestalten sakraler Bauwerke. In diesem Kap. sprechen anspruchsvolle Abbildungen und Grundrisse für sich, ergänzt durch kurze Erläuterungen, gelegentlich der jeweiligen Architekten, in der Hauptsache von *Walter Zahner*, der kenntnisreich auf knappem Raum sehr instruktive Informationen vermittelt, die sich beim Lesen der Bilder als ausgesprochen aufschlussreich erweisen.

Das vierte Kap. greift den Zweifel des ersten Kap.s an der Zäsur zwischen binnenkirchlicher Funktion und profaner Außenansicht des Kirchengebäudes auf, wenn es nach konstruktiven Wegen sucht, das Bauwerk der Kirche aus seinem gesellschaftlichen Zusammenhang heraus zu interpretieren. Kann die Kirche „räumlicher Repräsentant sozialer Wirklichkeit" sein (143)? Aus der Sicht katholischer Dogmatik ist darauf zu verweisen, dass Kirchengebäude bereits seit ihren Anfängen nicht nur Zeugnisse des Glaubens darstellten, sondern auch ein Bild der Kirche als gesellschaftlicher Größe, wenn diese Kirche auch zögert, sich auf eine bild-räumliche Repräsentation dieser materiellen Art festzulegen. *Ysabel von Künsberg* und *Bertram Stubenrauch* sehen auch in der Gegenwart noch Chancen für das Repräsentationspotential des Kirchengebäudes, insofern ein Bedürfnis nach Sakralität, das freilich durch die Mechanismen des Konsums stark kontaminiert ist, auch in der gegenwärtigen Gesellschaft virulent ist. *Michael Hirsch* hegt dagegen Zweifel an der Möglichkeit, heute Gruppenidentitäten angemessen zu repräsentieren. In der Sakralität des Kirchengebäudes sieht er dagegen gerade das Potential des durch keinerlei Repräsentationszwecke determinierten Offenen, das der eigentlichen Bestimmung von Öffentlichkeit entspricht. Es käme darauf an, nicht zuletzt durch die Vermehrung der Nutzungsmöglichkeiten das Kirchengebäude auf die Unrepräsentierbarkeit identitätsloser Gemeinschaften hin zu öffnen. *Marc Redepenning* und *Benno Werlen* raten, hinter die quasi ontologisch genommene Idee der Sakralität von Kirchenräumen zurückzutreten und darin eine an soziale Praxis und Kommunikation gebundene bestimmte „Semantik der Sakralität" (162) zu realisieren. Dieser Blick aus der soziologischen Perspektive lässt erwarten, dass sich das Spektrum der Möglichkeiten, die „Semantik der Sakralität" in praktische Raumnutzung zu übersetzen, erheblich über die gegenwärtigen Nutzungsformen erweitert. Gemeinsam wäre ihnen das Verständnis des Kirchenraums als Ort der „Kontrapunktion" (163). *Dieter Hoffmann-Axthelm* sieht in dem Bedeutungsverlust, den die Kirchenbauwerke der Vergangenheit nicht nur im Stadtbild, sondern auch in ihrer überlieferten Gestalt und Materialität erleiden, bei allem Verlust auch das Potenzial für neue, freie Ideen: keine Bauaufgabe gibt dem Architekten solche Freiheiten, führt ihn freilich auch in solche Verlegenheiten, wie die zu einer Kirche. H.-A. stellt mit Bezug auf das dritte Kap. einige exemplarische Modelle einer neu gewonnenen Idee des Kirchengebäudes aus dem letzten Jahrzehnt vor. Auch *Benedikt Kranemann* geht in seinem Beitrag vom Ort der Kirche im Stadtbild säkularer Gesellschaften aus. In Anlehnung an das Modell der römischen Stationskirchen plädiert er dafür, die Räume aller in einer Stadt vertretenen Religionen auch von ihrer Außenwahrnehmung her zu bedenken und sie neu zu einem Netz von Orten des Gottesgedächtnisses zu entwickeln.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen und oft auch sehr weitreichenden Ideen zum Bau und zur Nutzung von Kirchenräumen in der Gegenwart wendet sich das abschließende fünfte Kap. den damit verbundenen praktischen Erfordernissen zu, wobei Fragen der sog. Umnutzung im Vordergrund stehen. *Rut-Maria Gollan* und *Eckhard Frick* geben einführend einen Überblick über den gegenwärtigen Stand von Daten, Maßnahmen, Diskussionen und deren medialem Echo. *Stefanie Duttweiler* stellt die hohe Bedeutung der kulturellen Identität jenseits der Fragen des Denkmalschutzes heraus, von denen viele politische Entscheidungen zur Umnutzung religiös funktionslos gewordener Kirchengebäude geleitet sind. *Sven Sabary* beleuchtet immobilienwirtschaftliche Aspekte der Umnutzung, *Max-Josef Schuster* solche der kirchlichen Organisationsberatung, um für die Entscheidungsfindung eine breite Akzeptanz zu sichern. *Matthias Ludwig* stellt exemplarische Prozesse der Beratung und Moderation vor. Nützlich und anregend ist in diesem Zusammenhang die Vergewisserung über die Vorgeschichte heutiger Umnutzungsdebatten, wie sie *Eva Schäfer* an Diskussionen der 70er Jahre in den Niederlanden und in der DDR darstellt. *Friedhelm Mennekes* plädiert für ein Raumkonzept der Leere, das gegenwärtigen Erwartungen an einen Sakralraum entsprechen soll und das in St. Peter in Köln realisiert wurde. Abschließend nimmt *Winfried Haunerland* die Übergangsrituale der Profanierungsliturgien in den Blick und zeigt die mit ihnen verbundenen pastoralen Herausforderungen auf.

Zwischen die einzelnen Beiträge des Bandes, die angesichts der Vielzahl der Autoren und der Divergenz der beteiligten Disziplinen zu einem erstaunlich konsistenten Zusammenhang finden, sind jeweils Statements durchaus unterschiedlicher Dichte von verschiedenen Autoren aus Politik, Kirche und Gesellschaft eingestreut, deren Auswahl und Reihung (alphabetisch nach Autoren!) sich sachlogisch nicht ganz erschließen will und den gelungenen Aufbau des Gesamtbandes eher stört. Diese Störung wirkt umso stärker, als bereits der Zusammenhang der Beiträge deutlich mehr an Thesen und zugespitzten Fragestellungen zu enthalten scheint, als ausdrücklich benannt werden. Vermisst habe ich eine Einleitung oder einen Ausblick, worin das in den Einzelbeiträgen Entwickelte auf verbindende Gesichtspunkte, auch auf durchgängige Divergenzen sowie auf bleibende Desiderata hin quer gelesen wird. Eine Fragestellung, die sich m. E. zu resümieren gelohnt hätte, ist etwa die nach dem Verständnis und der (theologischen, soziologischen, architekturtheoretischen) Beurteilung der Säkularisierung. Genauer hätte ich gern auch erfahren, wie sich die Polarität von „sakral" und „profan" im Kirchbau zu jener von „religiös" und „sozial" verhält. Ist davon der Gegensatz von „kirchlich" und „urban" ein Ableger? Nicht wenige Beiträge scheinen dazu eher implizit Auffassungen zu vertreten, die aber selten ausdrücklich formuliert werden. Schließlich scheint mir eine unausgesprochene Differenz vorzuliegen, wenn dem Kirchengebäude auf der einen Seite die Symbolisierung von Bedeutungen zugemutet, es andererseits aber auch als offener Erfahrungsraum in Anspruch genommen wird. Von dieser Differenz ist nicht zuletzt auch die kirchenbautheoretische Bestimmung von Foucaults Begriff der „Heterotopie" betroffen, der davor bewahrt werden sollte, zu einem bloßen Schlagwort zu verkommen. Doch die kritischen Anmerkungen hindern nicht, diesen Band der Lektüre zu empfehlen; sie zeigen eher, wie er zu weiteren Überlegungen anregt. So eignet er sich v. a. als eine angemessene Einführung in eine komplexe und gegenwärtig zunehmend komplexer werdende Materie.

Münster Reinhard Hoeps

Paul Thek. Shrine, hg. v. Stefan Kraus u. a. – Köln: Kolumba 2012. 464 S., geh. € 48,00 ISBN 978–3–9813182–7–2 (englische Ausgabe: 978–3–9813182–8–9)

Paul Thek sei „alles andere als ein christlicher Künstler" (58), dennoch steht er im Zentrum der 6. Jahresausstellung des Kunstmuseums des Erzbistums Köln, Kolumba. Kolumba verfügt über die umfassendste Sammlung dieses amerikanischen Künstlers weltweit. Nach der Neukonzeption des Museums sollten, nach eigenen Angaben, Künstler in den Blick genommen werden, „die auf dem Höhepunkt ihrer Zeit Fragestellungen der menschlichen Existenz verfolgen, die gerade auch vor dem Hintergrund christlicher Werte von Bedeutung sind" (9). Inwiefern trifft das auch auf dieses Œuvre zu? Das künstlerische Schaffen Paul Theks (1933–1988) lässt sich schwer kategorisieren: Er arbeitete nicht nur als Maler, Bildhauer, Objekt- und Installationskünstler, sondern gestaltete zudem mehrere Environments mit. Bis heute gilt er vielfach als ein ‚Artist's Artist', obwohl er eine zentrale Person der New Yorker Kunstszene der 1960er Jahre war. In Europa beteiligte er sich nicht nur an der documenta 4 (1968) und documenta 5 (1972), sondern stellte seine Werke z. B. in Amsterdam, Stockholm, Luzern und Essen aus.

Der Bestandskatalog „Paul Thek. Shrine" ist zur 6. Jahresausstellung („Art is Liturgy – Paul Thek und die Anderen", 14. September

2012 bis 15. August 2013) erschienen. Die theologische Diskussion dieses Kataloges ist unerlässlich, da die unterschiedlichen Beiträge in Auseinandersetzung mit dem Œuvre T.s grundlegende Fragestellungen zum Körper, menschlichen Sein, Leben und Tod sowie den Beziehungen zwischen Mensch, Gott und Religion entwickeln. Meist sind diese Ausführungen mit dem Hinweis auf die Katholizität des Künstlers sowie auf seine Beschäftigung mit mystischen Texten, wie jenen von Meister Eckhart, versehen. T. suche die kritische Reflexion religiöser Themen, Vorstellungen und Ideen – diese werden in seine Werke integriert und bearbeitet (z. B. bei der Werkgruppe der „Technological Reliquaries"). *Friedhelm Mennekes* lenkt in seinem Beitrag den Blick darauf, dass die künstlerische Auseinandersetzung T.s mit existenziellen Fragestellungen mitten ins Herz der Theologie treffe: Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Sein, von Werden und Vergehen. „Caro cardo salutis" (das Fleisch ist die Türangel des Heils), ein Wortspiel Tertullians, greift Mennekes auf, um seine Überlegungen zu Fleisch, Fragment und Körper einzubetten.

Die Jahresausstellung trägt den Titel „Art is Liturgy", ein Zitat T.s aus einem Interview mit Harald Szeemann 1973. Dieses Zitat wirft Fragen auf: Ist Liturgie Kunst? Ist Kunst Liturgie? Ist Kunst eine neue Form von Liturgie, das Museum ein neuer Sakralraum? Was an Kunst ist liturgisch oder war Liturgie schon immer künstlerisch? Auf diese Fragen gibt auch der Bestandskatalog keine abschließende Antwort, sodass der Betrachter sich diesen offenen Fragen in der Ausstellung selbst stellen muss. Aber können diese Fragestellungen einen neuen Blick, eine neue Perspektive auf Kunst und auf Liturgie eröffnen?

Das umfassende Spektrum der Sammlung von Werken aus allen Schaffensphasen T.s bildet der Bestandskatalog „Paul Thek. Shrine" ab: Von den frühen Arbeiten und Modezeichnungen über Werke aus den Gruppen „Technological Reliquaries" und „Headboxes" zu Newspaper Paintings, Gemälden und Notebooks. Darunter befinden sich zentrale Arbeiten wie der „Fishman in Excelsis Table" (1970/71), „Earth Mandala" (1974), „Blackboard (Plumed Serpent)" (1969), „Meat Sculpture with Butterflies" (1966) und „Pyramid Self-Portrait" (1966/67). Die Abbildungen im Katalog folgen nicht der Chronologie der Arbeiten, sondern richten sich nach der Schichtung der Materialien im Werk „Shrine" (1969). Die Materialien des gläsernen Behälters von „Shrine" wurden für den Katalog zum ersten Mal entnommen, fotografiert und gesichtet. *Susanne Neubauer* hat die Materialien bearbeitet und den Katalogbeitrag zu diesem Werk verfasst. Es ist damit nicht nur Namensgeber des Bestandskataloges, sondern bestimmt auch dessen strukturellen Aufbau, indem die unterschiedlichen Bildstrecken in die Abbildungsfolge des „Shrine" eingefügt sind. Darüber hinaus ist diese Arbeit auch inhaltlich richtungsweisend für den Katalog, da in ihrer Interpretation die unterschiedlichen Aspekte, Verweise und Gesichtspunkte des künstlerischen Schaffens zusammengeführt werden: „Die Werkform des Shrine kann als Zuspitzung der künstlerischen Auseinandersetzung T.s mit dem Menschen im Geflecht von Geschichte, Religion, Kunst, Gesellschaft und der Suche nach dem eigenen Ich gesehen werden." (90)

Den Abbildungen sind mehrere Aufsätze vorangestellt, die in den Katalog einführen, das Œuvre oder einzelne Werke erörtern. Auf das Werk „Shrine", den Namensgeber des Kataloges, legt N. – Kunsthistorikerin und Kuratorin, die über das Œuvre T.s promovierte – den Fokus. Sie verweist auf die Beziehung zwischen „Shrine" und Ideen und Symbolen des Christentums, unterstützend zieht sie auch den „Fishman" hinzu. N. bettet ihre Thesen in den kunsthistorischen Kontext ein, indem sie der Annahme nachgeht, dass sich T. mit seinem Œuvre gegen die Auffassung des Sublimen von Barnett Newman richte, indem er sich gerade nicht von den Mythen und Legenden loslöse, die in der westeuropäischen Malerei Verwendung finden. Neben N. richten auch *Joachim M. Plotzek* – er war bis 2008 Direktor des Kolumba – und *Jean-Christophe Ammann* – Kunsthistoriker, Kurator und ehemaliger Direktor u. a. der Kunsthalle Basel und des Kunstmuseums Luzern – ihren Blick auf den „Fishman". P. stellt zahlreiche Bezüge zwischen diesem Werk und literarischen Texten sowie christlichem Gedankengut her, z. B. geht er bei der Erörterung des „Fishman" auf die Gestalt des Schöpfers ein. Assoziativ verweist er darauf, dass der „Fishman" als „Treibgut" die christliche Auferstehungshoffnung erfülle, „überkleidet zu werden" (25). Die theologischen Erläuterungen von Arnold Angenendt zu Reliquien, Auferstehungsleib und Märtyrern bezieht P. mit ein und bezeichnet die „Technological Reliquaries" von T. als moderne Reliquiare für Gegenstände der Verwandlung und des Übergangs. Auf Bezüge zwischen einzelnen Werken T.s und religiösen Ideen und Symbolen verweist auch A. Darüber hinaus ist hier zu beobachten, wie ein theologischer Terminus zur Beschreibung und zur Diskussion von künstlerischen Arbeiten herangezogen wird: Transsubstantiation. Der Begriff ‚wandert' in neue Kontexte ab und wird inhaltlich neu gefüllt. Transsubstantiation wird definiert als jener Moment, „[w]enn Brot zu Fleisch und Wein zu Blut wird, so verschmelzen die Gegensätze nur in der Intensität des Empfindens und des Glaubens" (73).

Die These, dass der Mensch und seine Reflexion im Zentrum des Œuvres von T. stehen, verfolgt *Dirk Teuber*, Kunsthistoriker bei der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden. Zur Unterstützung dieser These zeigt er immer wieder Bezüge zwischen einzelnen Werken T.s und christlichem Gedankengut auf, daneben nennt er auch weitere Bezugsquellen wie Märchen, Mythen und Volksglauben. Teuber erarbeitet, ebenso wie Mennekes, Fragestellungen zum Gottesbild, zur Beziehung zwischen Mensch und Gott sowie zur menschlichen Existenz im Werden und Vergehen. Mennekes und *Michael Nickel* – Galerist der Galerie Jöllenbeck in Köln – beziehen sich dabei nicht nur auf einzelne Arbeiten, sondern auch auf das Ausstellungskonzept „Work in Progess". Dieses entwickelte T. 1968 aus der Not heraus, als Teile seiner Ausstellung während eines Transportes beschädigt wurden. T.s Darstellung von Prozess und seinen Vergleich mit einer religiösen Handlung, der Prozession, diskutiert *F. Mennekes*. Dem Rückgriff auf eine religiöse Handlung stellt M. den von Joseph Beuys genutzten literarischen Begriff der Wanderung gegenüber. Abgeschlossen wird der Bestandskatalog von einer umfassenden Biografie, die *Katharina Winnekes* – ehemalige Kuratorin des Kolumba – vorstellt und dabei die Werke des Katalogs synchron mit in die Darstellung einfließen lässt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass mit diesem Katalog sehr umfangreiches Bildmaterial zum Œuvre T.s aufbereitet wird. Die einzelnen Beiträge stellen zahlreiche Bezüge zwischen dem künstlerischen Schaffen T.s und christlichen Vorstellungen her, bleiben dabei aber vielfach assoziativ. Der Katalog ist für eine ‚theologische Lektüre' dennoch anregend, selbst wenn zum Titel der Ausstellung „Art is Liturgy" keine abschließenden Thesen formuliert werden. Insgesamt können durch eine Aufbereitung der Werke und der Überlegungen der Katalogbeiträge neue Perspektiven für den theologischen Diskurs gewonnen werden, deren Durchdringung lohnend erscheint.

Dortmund Lena Rehring

Praktische Theologie

Albrecht, Christian: **Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 131 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 10), geh. € 34,00 ISBN: 978–3–16–150789–2

Als Eberhard Winkler 2006 mit seinem Beitrag „Wohin steuert die Praktische Theologie?" nach ihrer Zukunftsperspektive fragte, diagnostizierte und begrüßte er ein starkes hermeneutisches Interesse unter den Fachvertretern, gelebte Religion und kulturelle Phänomene verstehen zu wollen. Zugleich mahnte er, in diesem Bemühen die Bezugsgrößen des Verstehensprozesses und die Blickrichtung nicht aus dem Blick zu verlieren: „Ist [...] die Heilige Schrift als Quelle und Maßstab der kritischen Orientierung gemeint, oder wird die Gegenwartskultur zur kritischen Instanz gegenüber dem biblischen Wort?"[1] Die Praktische Theologie könne ihre Wissenschaftlichkeit nur erhalten, wenn sie in engem Zusammenhang mit der theologischen Wissenschaft als ganzer betrieben werde, der es „um die Inhalte der Bibel und um die durch sie ‚geprägte Religion' geht" (ebd.).

Dass eine solche Nennung der zentralen Bezugsgrößen im Aufgabengegenstand der Praktischen Theologie nicht endgültig möglich sei, sie sich vielmehr stetig wandeln und auch ihre Gewichtung variiert, erscheint hingegen als Kernanliegen der vorliegenden Untersuchung von Christian Albrecht.

Er legt in dieser kompakten Zusammenstellung fünf einzelne Studien vor, die als unabgeschlossene Beiträge zur Fortsetzung einer laufenden enzyklopädischen Debatte in der Praktischen Theologie verstanden werden wollen. Im Fokus der Betrachtung stehen dabei die bleibenden Probleme bei der Festlegung eines *wissenschaftstheoretischen* Selbstverständnisses der Praktischen Theologie. Diese könne daher nur dadurch als Bestandteil der Theologie erscheinen, dass „sie sich selbst als die wissenschaftssystematisch institutionalisierte Gestalt der die neuzeitliche Theologie prägenden Einsicht in den Abstand zwischen der Praxis des Christentums und der theologischen Theorie sowie der Einsicht in die Vermittlungsbedürftigkeit dieser Differenz begreift und auslegt" (9).

In diesem Votum erscheinen Ausgangspunkt und Zielsetzung seiner Überlegungen zugleich. Praktische Theologie könne nach A. nicht anders, als stets neu nach den „Koordinaten der Erfassung der eigenen Aufgaben" und damit nach den „Koordinaten des Selbstverständnisses" zu fragen (2). Keinesfalls gebe es hier bleibende Bezugspunkte. Diese seien aufgrund der „Dynamik der historischen Wandlungen" (ebd.) oder der vielgestaltigen und dynamischen Praxis des Christentums unter modernen Bedingungen im beständigen Fluss. Im Duktus der Argumentation kann es dann auch „keine Lösungen für die enzyklopädischen Probleme der Praktische Theologie geben, schon gar

[1] E. Winkler: „Wohin steuert die Praktische Theologie?", in: *Theologische Beiträge* 37 (2006), 26–41, hier: 32.

keine endgültigen, sondern bestenfalls je zeitgemäße und angemessene Beschreibungen dieser Probleme" (7). Das bedeutet für ihn v.a., dass eine theoretische Reflexion religiöser Praxis die mannigfaltigen Ausdrucksformen neuzeitlichen Christentums in seiner, nach Dietrich Rössler, dreigestaltigen Differenzierung berücksichtigen und v.a. anerkennen müsse. Daher wird es zu einer nicht nur vorläufig, sondern „prinzipiell unabgeschlossene[n] Aufgabe der Praktischen Theologie [...], die permanenten Individualisierungen und Pluralisierungen christlich-religiöser Lebenswirklichkeiten und Lebensführungen in den Blick zu nehmen, einer theologischen Deutung zugänglich zu machen und auf Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten ihrer Gestaltung hin zu bedenken" (ebd.). Als einziges unveränderliches Axiom begegnet in diesem Verständigungsprozess bei A. die prinzipielle Bejahung der „permanenten Individualisierungen und Pluralisierungen" nicht nur der christlich-religiösen Lebensführungen, sondern eben auch der „Lebenswirklichkeiten", für die im Rahmen dieser Betrachtung keine gemeinsamen anthropologischen Bezugspunkte geltend gemacht werden, sodass auch nicht deutlich wird, woran „Notwendigkeiten ihrer Gestaltung" bemessen werden könnten.

Im ersten Kap., das fast die Hälfte des Buches einnimmt, widmet A. sich der historischen Genese der enzyklopädischen Fragestellungen für die Praktische Theologie und skizziert die bleibenden Problemstellungen für ihr Selbstverständnis zwischen Kunstlehre und Reflexionstheorie. Dabei zeigt er eindrücklich, wie sich diese Fragestellungen aus der Grundspannung ergeben, „daß Fragen, die die Außenbeziehungen der Praktischen Theologie betreffen [...], und Fragen, die den zweckmäßigen inneren Aufbau der Theologie berühren, miteinander zusammenhängen" (7). Anhand der Differenzierung von Wissenschaftsorganisation und Wissenschaftssystematik wird gut ersichtlich, dass die Frage nach dem Auftrag der Praktischen Theologie die anderen theologischen Fächer maßgeblich mitbestimmt, und die Frage nach der Praxis des Christentums verweist daher auf eine „Sachdimension, die der Theologie als ganzer aufgegeben ist" (56). Sinnfällig wird dies v.a. im Abschnitt zur „Geschichte der Problembearbeitung", in dem A. – quer durch die Jahrhunderte seit Schleiermacher – mit sieben Haupttypen und anhand prägender Vertreter eine sehr hilfreiche Typisierung der Selbstverortungen Praktischer Theologie in der Theologie als ganzer anbietet. Sicherlich bleibt dabei eine gewisse Künstlichkeit, aber sie reizt den geneigten Leser zur Reflektion und Zuordnung der eigenen Position. Damit leistet A. einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung der Praktischen Theologie über ihren Auftrag, Gegenstand, ihr Verhältnis zu Nachbardisziplinen, anderen theologischen Disziplinen und v.a. zur kirchlichen Wirklichkeit. In der Vorstellung der Haupt- und davon abgegrenzten Untertypen verzichtet er in der Regel auf Bewertungen. Nachdrücklich macht er nur beim ersten Haupttypus deutlich, dass er eine Zentralstellung der Praktischen Theologie, die im theologischen Fächerkanon auf die Zuarbeit der anderen theologischen Disziplinen aufbaut und deren Erträge für eine erneuerte Praxis der Kirche fruchtbar machen will, als unangemessene Engführung erachtet, die mit dem Selbstverständnis der anderen theologischen Subdisziplinen unvereinbar sei.

Im zweiten Kap. liefert A. dann eine Reflexion seines Vorgehens und will den historischen Ansatz für die Methodik der Praktischen Theologie zu neuen Ehren bringen, um so „das vergleichsweise geringe Ansehen, das das Historische in der Praktischen Theologie genießt, zu heben" (7f).

Im dritten Kap. widmet er sich der Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie und will diese fern von „Programmformeln" oder „religiösen Pathosformeln" mit dem von D. Rössler vorgelegten Postulat der dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit erfassen. Deutlich hebt er dabei heraus, dass sich aus der Wertschätzung dieser Differenzierung eine prinzipielle Achtung verschiedener Ausdrucksformen religiöser Lebenspraxis „jenseits ihrer kirchlichen Gestaltungen und deren dogmatischen Bestimmungen" (84) ergibt.

Im vierten Kap. versucht A. nun die Frage nach dem Auftrag der Praktischen Theologie durch die Frage nach dem Auftrag der Ethik zu erhellen. Hier sieht er klärende Parallelen im Ringen um das jeweilige Selbstverständnis, die er für die Bestimmung der Aufgabe der Praktischen Theologie anführt. Besonders deutlich wird anhand der für beide Disziplinen wichtigen „Kunstregeln des Handelns" und der „Reflexion auf Recht und Grenzen solcher Kunstregeln" (101), wie beide Disziplinen weniger in der Setzung solcher Kunstregeln als in der Auseinandersetzung mit ihren Grenzen und Bestimmungsgründen zur selbstbestimmten Handlungsorientierung beitragen und den Erwerb eines selbstständigen Urteilsvermögens im Rahmen einer gemeinsamen und leitenden Bildungsaufgabe fördern (104).

Schließlich spitzt A. die aufgeworfenen Fragestellungen im fünften und letzten Kap. auf die Praxis zu und nimmt den Theologen als „Theoriebenutzer" in der Spannung zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchenbezug in den Blick. Damit stellt er zugleich die Frage nach dem Ertrag der vorausgehenden Verständigung zu den enzyklopädischen Fragen und votiert für einen „niemals endenden Bildungsprozess" (118), der sich aus der bleibenden Reibung von „religiösem Interesse" (Kirchenleitung) und „wissenschaftlichem Geist" (Theologie) ergibt (118).

A. macht hinreichend deutlich, dass die Bestimmung der Aufgabe der Praktischen Theologie eine Gleichung mit vielen Variablen ist. Und er versteht es gut, anhand historischer Einblicke die Vielgestalt der Möglichkeiten vor Augen zu führen. Dennoch bleibt am Ende der Eindruck bestehen, dass angesichts unvermeidlicher „vorwissenschaftlicher Überzeugungspositionen"[2] die praktisch-theologische Theoriebildung an diesem Punkt nicht stehen bleiben könne. Neben der Beschreibung der vielgestaltigen Ausdrucksformen neuzeitlicher Christentumspraxis ist eine Reflexion und Diskussion der kriteriologischen Koordinaten unerlässlich, die bei Erwägungen zu „Notwendigkeiten ihrer Gestaltung" angesetzt werden. Dabei muss auch eine Stellungnahme zur bleibenden Bedeutung des biblischen Zeugnisses für die kriteriologische Begutachtung neuzeitlicher Christentumspraxis erfolgen, „damit die Praktische Theologie mehr Relevanz für die Kommunikation des Evangeliums innerhalb und außerhalb der Kirchen gewinnt"[3].

Greifswald Ulf Harder

Laumer, August: **Karl Rahner und die Praktische Theologie**. – Würzburg: Echter 2010. 492 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 79), brosch. € 42,00 ISBN: 978–3–429–03266–1

Die Pastoraltheologie stand lange Zeit unter dem Verdikt, eine Anwendungswissenschaft ohne spezifisches wissenschaftstheoretisches Konzept zu sein. Derjenige, der katholischerseits am meisten zur wissenschaftlichen Selbstvergewisserung dieses Fachs beigetragen hat, ist der systematische Theologe und Jesuit Karl Rahner (1904–1984). Bereits ein Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheolog/inn/en im Juli 2004 hatte sich aus Anlass seines 100. Geburtstags mit dem Thema „Theologie aus pastoraler Leidenschaft. Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie" beschäftigt (vgl. Pastoraltheologische Informationen, 24. Jg., Heft 2004–2). Die vorliegende Arbeit von August Laumer, die von Konrad Baumgartner betreut und im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Habil.schrift angenommen wurde, richtet ihr Hauptaugenmerk auf R.s wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie, v.a. in dem von ihm federführend hg. „Handbuch der Pastoraltheologie", das zwischen 1964 und 1972 in fünf Bänden erschienen ist. Für L. ist das Gebiet der Pastoralgeschichte kein wissenschaftliches Neuland; bereits im Jahr 2005 konnte er über den Pastoral- und Moraltheologen Heinz Fleckenstein (1907–1995) seine Diss. vorlegen (vgl. SThPS 59).

Nach der Hinführung in Kap. 1 (13–22), in der L. Aufbau und Methode der Studie darlegt, widmet sich Kap. 2 zunächst den „Biographisch-bibliographischen Kontexten" (23–122). Damit beleuchtet L. den „Sitz im Leben" von R.s pastoraltheologischem Interesse, der rückblickend sagen konnte: „Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen." (Beleg S. 38) Schon früh hat R. auch über praktisch-theologische Themen publiziert. Den Inhalt dieser frühen Veröffentlichungen, beginnend mit dem Aufsatz „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte" aus dem Jahr 1934, zwei Jahre nach R.s Priesterweihe, stellt L. ausführlich dar. V. a. der Sammelband mit 24 Aufsätzen „Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie" aus dem Jahr 1959 hat damals Aufmerksamkeit erregt; er hat dazu beigetragen, dass man R. für geeignet hielt, für weitere pastoraltheologische Veröffentlichungen verantwortlich zu zeichnen.

Im Jahr 1960 trat der Verlag Herder mit der Bitte an ihn heran, sich Gedanken zu einem pastoraltheologischen Handbuch zu machen. Dies war der Anstoß „Zur Entstehung des ‚Handbuchs der Pastoraltheologie'" (so die Überschrift von Kap. 3, 123–275). Weil R. von der Notwendigkeit eines solchen Handbuchs überzeugt war, engagierte er sich mit aller Energie für das Projekt. L. zeichnet en detail (auch unter Einbeziehung von bislang unveröffentlichtem Quellenmaterial) nach, wie es zunächst zu R.s Entwurf kam und wie daraus im Laufe der Jahre unter manchmal schweren Geburtswehen das fünfbändige Handbuch erwachsen ist. U. a. erfährt der Leser von Querelen um den Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold, auf dessen Mitarbeit R. nicht verzichten wollte, obwohl Arnold am Ende die Kraft fehlte, zum „Handbuch" etwas Innovatives beizutragen. Gleichwohl hat sich R. von Arnold umstimmen lassen, das Werk „Handbuch der Pastoraltheologie" zu nennen, obwohl er selbst den Begriff „Praktische Theologie" bevorzugte.

Während Kap. 3 die Genese des Handbuchs pastoralgeschichtlich herausarbeitet, analysiert und systematisiert Kap. 4 „Die Praktische Theologie in der Konzeption Karl Rahners" (276–384). L. arbeitet fachkundig heraus, dass aus Sicht R.s der „Selbstvollzug der Kirche" in all ihren Gliedern und Vollzügen der Gegenstand der Praktischen Theologie ist (296–331) und die „theologische Situationsanalyse" als ihr „Kernstück" zu gelten hat (331–350). Zu Recht macht er auf die Aporien einer *theologischen* Situationsanalyse aufmerksam, die von R. nicht angemessen bedacht worden waren. L. zeigt weiterhin, wieso für R. im Gegenwartsbezug bzw. in der Kontextualität konkreter kirchlicher Praxis jenes Spezifikum der Pastoraltheologie als wissenschaftlicher Disziplin liegt, das sie

[2] E. Herms: *Kirche für die Welt.* Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen in Deutschland, Tübingen 1995, IX.

[3] E. Winkler, a. a. O., 41.

zu einer prospektiven Gesamtplanung der Pastoral ermächtigt. Bemerkenswerterweise hat R. daraus sogar eine Priorität der Praktischen Theologie im theologischen Fächerkanon abgeleitet; denn „erst die theologische Gegenwartsanalyse in der Pastoraltheologie erschließt, welche Forschungsaufgaben in den übrigen theologischen Disziplinen vordringlich sind" (so L., 369).

In Kap. 5 geht L. ausführlich auf „Rezeption und Diskussion von Karl Rahners Ansatz in der katholischen und protestantischen Praktischen Theologie" (385–449) ein. Hier setzt der Vf. sich ausgewogen mit der Kritik an R. auseinander, bevor er auf den Mystagogie-Begriff eingeht, in dem sich bei aller praktisch-theologischen Unkonturiertheit ein Grundanliegen des Jesuiten bündeln lässt. Kap. 6 fasst unter der Überschrift „Eine überholte Sicht? – Zu Nachwirkung und Aktualität von Karl Rahners Grundlegung der Praktischen Theologie" (450–461) den Ertrag der Arbeit und ihre Relevanz für heute zusammen.

L. hat eine Arbeit vorgelegt, die ohne Zweifel den Anforderungen an eine pastoraltheologische Habil.schrift entspricht. Der Vf. hat eine beachtliche Menge an Quellen und Literatur gesichtet und in seine Studie einfließen lassen. Ihr Aufbau ist schlüssig und zielführend. Methodisch beweist L., dass er die gründliche Arbeit an den pastoralgeschichtlichen Quellen beherrscht, deren Ergebnisse ihn anschließend zu einer systematisierenden Durchdringung seiner Fragestellung führen. Bei aller erkennbaren Sympathie für das R.sche Denken setzt L. sich auch, wenn nötig, mit dessen Einseitigkeiten auseinander, so dass er am Ende ein differenziertes Urteil zu treffen vermag.

Angesichts der Bedeutung, die R. für das wissenschaftliche Selbstverständnis der Praktischen Theologie zukommt, schließt L. mit dieser gediegenen Arbeit eine wichtige Lücke. Im Blick auf weitere Forschungsprojekte ist abschließend auf zwei Desiderate hinzuweisen: 1. L. stellt in seiner Studie einzelne pastoraltheologische Beiträge v. a. aus der Anfangszeit inhaltlich ausführlich vor. Es fehlt jedoch eine Darstellung und Strukturierung aller pastoraltheologischen Beiträge R.s unter der Perspektive, wie der Jesuit selbst Pastoraltheologie treibt: Deckt sich dies mit seinem theoretischen Selbstverständnis? Welche Rolle spielen darin die „theologische Gegenwartsanalyse" oder die „Mystagogie"? 2. Bei der Lektüre dieser Arbeit wird nicht erkennbar, wie viel R. von anderen Pastoraltheologen übernommen hat. Dieser baut jedoch oft auf dem auf, was andere vorgearbeitet haben, ohne es in Fußnoten kenntlich zu machen. Eine traditionsgeschichtliche Analyse könnte noch schärfer herausarbeiten, was der genuine und originelle Beitrag R.s ist und was das Fach anderen verdankt.

Mainz Philipp Müller

Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2012. 428 S. (Theologie kontrovers), pb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–30645–7

Die Gemeinde ist tot – die Gemeinde lebe hoch! Kaum ein Thema bewegt und polarisiert die gegenwärtige pastoraltheologische Diskussion so sehr wie die Frage nach der Zukunftsgestalt der Gemeinde. Ist sie nun ein Auslaufmodell oder nicht, wie ist es konkret um Verhältnis und Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinden bestellt? Haben sich die Altmeister der pastoraltheologischen Gemeindetheologie wie Norbert Mette geirrt, gehören ihre Beiträge in das Reich des Vergessens?

Der innovative und höchst produktive Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann legt einen Band vor, in dem die Kontrahenten *Rainer Bucher* (Graz), *Norbert Mette* (Dortmund), *Herbert Haslinger* (Paderborn) und *Andreas Wollbold* (München) zunächst mit bereits publizierten Grundlagenartikeln ihre Sichtweise auf die Zukunftsfähigkeit der Gemeinde darlegen, um dann in zwei Durchgängen (Erwiderungen und „Nach dem Dialog: Bedenkenswertes und weiter Kontroverses") mit Blick auf die Argumente der Mitstreiter in einen fruchtbaren pastoraltheologischen Diskurs einzutreten. In diesem diskursiven Prozess (19–244), der den ersten Teil des Buches ausfüllt, ist den Kontrahenten zunächst uneingeschränkt zu attestieren, dass sie trotz ihrer profilierten Perspektiven bereit sind, die Argumente des je anderen wahrzunehmen und zu gewichten. Dabei fällt allerdings Wollbold mit seinem vom Amtspriestertum ausgehenden Ansatz, der weniger die Gemeinde als die adäquate Repräsentanz des Priesters als Vorsteher der Gemeinde hervorhebt, aus dem Rahmen. Dies gilt auch für seine Erwiderung auf die Beiträge der Kollegen im zweiten Schritt, bei der es ihm augenscheinlich weniger um eine genuin pastoraltheologische Diskussion, sondern um einen systematisch-theologisch motivierten Verriss der aus seiner Sicht unpräzise verwendeten Begriffe seiner Kollegen geht. Haslinger lässt dies „ratlos zurück" (221). Wollbold auf der einen, die drei anderen Pastoraltheologen auf der anderen Seite seien wohl in derartig extrem unterschiedlichen Denk-Systemen unterwegs, dass diese „mit den Mitteln der sprachlichen Argumentation nur schwer zu überwinden" (222) seien. Zudem verweigere Wollbold letztlich den Diskurs und nehme „die Rolle des Zensors" (224) ein. Es berührt weiter, wenn ein so entschiedener Kritiker des gemeindetheologischen Ansatzes wie Bucher in seiner Schlussbetrachtung mit Hinweis auf Mette nachdenklich konstatiert, die Einsichten der Gemeindetheologie seien nicht allzu schnell als „historisch überholt beiseite zu schieben" (203). Dies gelte insbes. für die Stichworte gesteigerte Partizipation, weniger hierarchische Kommunikation, liturgische Kreativität und ökumenische Offenheit. Und er hält fest: „Die emanzipatorischen und egalitären Potentiale des gemeindetheologischen Diskurses bleiben wichtig." (204) Mette, der in seinem dritten Beitrag die durchaus auch gefährlichen Potentiale der Reich-Gottes-Botschaft der jesuanischen Verkündigung stark macht, resümiert gelassen, dass die Sozialformen von Gemeinde durchaus unterschiedlich ausfallen können, es jedoch entscheidend bleibe, „die Nähe zu und mit den Menschen" (238) zu suchen.

Dem Hg. Sellmann ist es im zweiten Teil „Die Zukunft der Gemeinde – Stellschrauben möglicher Veränderungen" (247–392) gelungen, verschiedene Autorinnen und Autoren zu gewinnen, die aus der Sicht ihrer je fachspezifischen Profession beschreiben, wie Veränderungen in der Gemeindepastoral unter radikal veränderten Rahmenbedingungen erreicht werden könnten.

Dorothea Steinebach geht der Frage nach, wie das Ehrenamt neu gesehen und präzisiert gestaltet werden kann (247–268). Unter Bezugnahme auf Eckarts Entwurf einer „Ermöglichungspastoral" (252) und die paulinische Charismenlehre, die für sein Gemeindeverständnis von zentraler Bedeutung ist, setzt sich Steinebach für ein Gemeindeverständnis nach dem Modell einer „kompetenten Selbstorganisation" (253) ein. Der Hildesheimer Regens *Christian Hennecke* plädiert für die Etablierung neuer Gemeindeformen und -ideen (269–286), bei denen die Sozialform keinen Ewigkeitscharakter hat. Mit Verweis auf Papst Benedikt XVI. identifiziert er folgende Aspekte für die Kultur einer neuen „Kirchengestalt: Sie ist spirituell, sendungsorientiert, lebensraumnah und eingebunden in das Größere der sakramentalen Grundstruktur des Kircheseins." (279) Interessant ist, dass Hennecke, wie zuvor auch Mette, die Notwendigkeit der Nähe zu den Menschen betont und zutreffend die Frage an zukünftige Gemeindeformen stellt, ob sich alle in der Kirche auf die Menschen einlassen, denen sie begegnen (282). Die Linzer Pastoraltheologin *Hildegard Wustmans* beschreibt die Vielfalt christlicher Sozialformen, die als sog. „Anders-Orte" (287) für eine neue Gestalt von Gemeindepastoral genutzt werden könnten (287–303). Hierzu zählt sie den Kindergarten, den Religionsunterricht, die Citypastoral und das Web 2.0. Diese „Anders-Orte", die sie mit Rückgriff auf Michel Foucault als „heterotopisch" (289) qualifiziert, sind exemplarisch, weil sie den „Modus des Bekannten überschreiten. Sie wagen allesamt das Risiko und setzen sich Zusammenhängen aus, in denen nicht sie über ihre Macht agieren, sondern in denen über ihre Autorität entschieden wird." (299) Hier, ganz auf der Linie als Bucherschülerin liegend, sind dies für Wustmans eben genau die Orte, wo Pastoral sinnhaft ist – nicht aber in den überkommenen Gemeinden, die für sie nicht „der Ernstfall von Kirche" (291) sind, für die „noch immer das immunologische Zeitalter bzw. der Modus der Disziplinargesellschaft bestimmend ist" (288) und die doch nicht merken, dass ihre „Pastoralmacht" endgültig zerbrochen ist. Der Wuppertaler Systematiker und zugleich ausgewiesene Kirchenrechtler *Michael Böhnke* beschreibt auf der Folie seiner eigenen, praktischen Erfahrungen, wie mit Bezug auf c. 517 § 2 CIC – im Bistum Aachen unter den Bischöfen Hemmerle und Mussinghoff bis heute – in pfarrerlosen Pfarreien ein Team von Ehrenamtlichen, in dem ein Hauptamtlicher mitarbeitet, mit der „Gemeindeleitung neuen Typs" (306) betraut wird. Wichtig sind Böhnke die Aspekte, dass diese Prozesse von den Pfarreien selbst ausgegangen sind, vom Bistum im Sinne einer selbstlernenden Organisation aufgegriffen wurden und dass in – mit dem Vf. gemeinsam durchgeführten – empirischen Studien zur Wahrnehmung der Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC deutlich wurde, „dass gegenwärtig die Evangeliumsverkündigung sich vorrangig in bestimmten, oft unvorhersehbaren Lebenssituationen ereignet, in denen die Nähe der Kirche gefragt wird" (321). In seinem Beitrag „Dienstleistungsqualität als grundlegende Hermeneutik entwickeln" (326–348) überträgt der in Hall in Tirol lehrende *Michael Fischer* Instrumente des in der Wirtschaft breit rezipierten Qualitätsmanagements auf die Verbesserung und Überprüfbarkeit der pastoralen Aktivitäten im gemeindlichen Kontext. Dabei warnt er zutreffend vor einer unkritischen Übernahme der Kundenperspektive, weil bspw. alle Getauften Träger und Empfänger der kirchlichen Sendung seien (336). Der Beitrag des neuen Innsbrucker Pastoraltheologen *Christian Bauer* zur Frage, wo Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdeckt werden kann (349–371), überrascht zum einen wegen seiner augenfälligen dogmatischen Tiefenbohrung mit starker Bezugnahme auf Karl Rahner, zum anderen aber mit seinem Plädoyer – unter Bezugnahme auf das frühchristliche Phänomen von Wanderpredigern und sich etablierenden Ortsgemeinden – für eine Pastoral der Nähe und Weite. Dabei greift er die französische Pastoraltheologie auf, die deutlich macht, dass es bei einer missionarischen Pastoral weniger so ist, „dass die anderen *uns* brauchen, sondern vielmehr dass *wir* die anderen brauchen" (357). Ganz im Sinne von *Gaudium et Spes* gelte es, eine Kirche der guten Nachbarschaft (364) zu entwickeln, die in der Welt unserer Gegenwart präsent sei. Dieser Aufsatz ist ein wirklich anregender Beitrag und gleichzeitig Beleg dafür, wie systematisch-theologische Reflexion mit pastoraltheologischer Zukunftsgestaltung Hand in Hand gehen kann. In einem letzten Schritt nimmt *Markus-Liborius Hermann* die Leser mit auf die Reise in die

USA (373–392), um von den dort im Kontext „des Projektes CrossingOver der Ruhr-Universität Bochum" gemachten Erfahrungen zu berichten. Dabei warnt er mit Albert-Peter Rethmann vor der Gefahr, in anderen kulturellen Kontexten generierte pastorale Konzepte unkritisch eins zu eins auf die deutsche Situation zu übertragen. Für das US-amerikanische Gemeindeleben seien vier Elemente entscheidend: „Gastfreundschaft (Hospitality), Zugehörigkeitsgefühl (Belonging), Liturgie (Celebrating) und missionarisches Engagement" (375), die dann mit vielen Beispielen beschrieben werden.

In einem dritten Teil ist es *Matthias Sellmann* selbst, der seine zusammenfassenden Beobachtungen zum gemeindetheologischen Diskurs (393–426), der in den Beiträgen geführt wird, vorstellt. Er identifiziert sechs Ressourcen zukünftiger Gemeindeentwicklung: 1. „Pneumatologisch gewendete Ekklesiologie und die Charismen der Einzelnen" (397), 2. „Taufe und neues Taufbewusstsein" (400), 3. „Die Lehre vom ‚Gemeinsamen Priestertum aller Getauften' und die Neufassung der Leitungsproblematik" (403), 4. „Biografisierung des Religiösen" (406), 5. „Nähe, Lokalität" (411) und 6. „Kontexte des Säkularen und des Weltkirchlichen" (416). Sein Fazit lautet, dass eine pneumatologisch gewendete Ekklesiologie am meisten überzeuge und für den gemeindetheologischen Diskurs weiter zu entfalten sei.

Das vorliegende Werk stellt somit eine facettenreiche und, zumindest in weiten Teilen, differenzierte wie informative Auseinandersetzung mit aktuell wirklich dringlich zu behandelnden pastoraltheologischen Problemanzeigen dar. Besonders mit Blick auf seine dogmatischen und kulturübergreifenden Aspekte wird es daher zur Lektüre empfohlen.

Münster Thomas Schüller

Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, hg. v. Florian Barth / Klaus Baumann / Gerhard Wegner / Johannes Eurich. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 742 S., kt € 44,80 ISBN: 978–3–17–021237–4

Auch wenn es nicht im aktuellen Armutsbericht (2013) der Bundesregierung stehen darf, so hat die breitere Öffentlichkeit doch inzwischen wahrgenommen, mindestens wahrnehmen können, dass auch in Deutschland die Schere zwischen arm und reich, zwischen denen, die sehr viel besitzen und denen, die nicht viel oder gar nichts besitzen, immer weiter auseinandergeht. Ein Prozess, der sich in den vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten mehr oder weniger schleichend vollzogen hat und erst in der letzten Zeit breiter von den Medien in der Öffentlichkeit thematisiert wird. Dass sich Deutschland in der Reichtumsverteilung langsam lateinamerikanischen Verhältnissen annähert, ist dabei besonders schockierend. Mit einer expliziten Parteinahme für die Armen in unserem Kontext beteiligt sich der vorliegende Band an dieser aktuellen Debatte um Armut, indem er das Handeln der Kirche in den Mittelpunkt stellt. Dass der programmatische Titel des Bandes dabei mehr das normative Ideal als den immer schon praktizierten und verwirklichten Ist-Zustand der Kirchen beschreibt, sei an dieser Stelle vorweggeschickt. Nicht von ungefähr lautet denn auch eine zentrale Frage dieses Sammelbandes, wie es gelingen kann, dass die Kirchen nicht nur für die Armen sprechen und öffentlich Partei für sie ergreifen, sondern auch in der Lage sind, sie in ihren eigenen Reihen, in ihren Gemeinden stärker zu integrieren, wie es gelingen kann, dass Arme sich auch als gewollter, integrierter Teil der christlichen Kirchen fühlen. So lautet denn auch die sehr zutreffende Ist-Beschreibung: „Von selbst beteiligen sich die Armen nicht an kirchlichen Aktivitäten. Die Kirchengemeinde […] bildet nur selten einen attraktiven Bezugspunkt für sie. Dort treffen sich andere Menschen, mit anderen Vorlieben und Erfahrungen." (17) Auch wenn der Ist-Zustand ernüchternd ist, so liegt doch ein wesentliches Verdienst des Bandes darin, die Subjektperspektive der Armen in den Mittelpunkt zu rücken und die Kirchen bzgl. ihres eigenen Anspruches einer „Kirche der Armen" kritisch zu hinterfragen.

Der Grundfrage nähert sich der Band auf einer breiten Basis und in sechs Perspektiven. Die breite Anlage mit allein 39 Beiträgen – dies sei gleich vorweg gesagt – stellt dem Leser, der Leserin eine Fülle an unterschiedlichen Zugängen, Theorieansätzen, Materialien, Konzepten und Beispielen für Initiativen zur Verfügung, sodass dieser Band nicht nur eine breite Beschreibung des Feldes liefert, sondern auch einen Theorie- und Praxisfundus für diejenigen darstellt, die sich über das Thema Armut im Kontext von Theologie, Diakonie, aber auch im Kontext religionspädagogischer Fragestellungen informieren und weiterbilden wollen.

Die acht Teile des Bandes bilden dabei sehr unterschiedliche Facetten des Themas ab. Die Perspektiven reichen von den ausführlich erarbeiteten exegetischen und historischen Grundlagen zu Armut und der Entwicklung der Wohlfahrtsverbände bis zu systematisch-theologischen Fragen zur Fundierung der viel zitierten „Option für die Armen", der Thematisierung von Inklusion als theologisch-ethischer Grundnorm oder der christologischen Begründung einer „Kirche der Armen". Wie sehr Kirchen als „Enabling Churches" wirklich als Inklusionsagenten für Arme fungieren können, welcher Veränderungen es bedarf, um Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit gelingen zu lassen und wie Engagementhandeln im Spannungsfeld von Hilfeleistung und Kirchenentwicklung am konkreten Beispiel erfolgt, sind Themen, die unter praktisch-theologischen Ansätzen angesprochen und durch unterschiedliche Zugänge zur Armutsproblematik ergänzt werden. Soziopolitische und sozialwissenschaftliche Perspektiven erweitern den bis dahin stärker theologisch ausgerichteten Blickwinkel, so z. B. zur Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft oder der sozialpolitischen Lobbyarbeit der Kirchen, zur Tafelarbeit und – bei allen Verdiensten – ihrem prekären Beitrag zu einer Verfestigung struktureller Armut in Deutschland. Dass Armut einen engen Konnex zu (mangelnder) Bildung hat, ist zwar eine in den letzten zehn Jahren sehr deutlich gewordene Erkenntnis, wurde aber in der Religionspädagogik selten aus ihrer Perspektive reflektiert. Dieser Tatsache wird im Teil zu Armut und Bildung Rechnung getragen, indem hier u. a. der Zusammenhang von Armut, Bildung und Gerechtigkeit, der Zusammenhang von Bildung und Befähigung sowie die Frage nach Bildung und Armutsprävention in den Blick genommen werden. Eine ganze Reihe von Praxisbeispielen vom Quartiersmanagement über die Problematik der Armenbestattungen bis zur Sorge um so genannte „sans papiers" und Altersarmut schließen diesen Band ab.

Der Band thematisiert eine Vielzahl von Aspekten der selbst in den Fokus gerückten Thematik, auch wenn sich die (innere) Logik der einzelnen Teile nicht immer unmittelbar erschließt; so stellt der Teil „Kirche der Armen – Arme in der Kirche" einen deutlichen Bruch in der Systematik dar, aber vielleicht bleibt dergleichen angesichts von 39 Einzelbeiträgen, die es zu systematisieren gilt, manchmal auch nicht aus. Denn in der Fülle der Perspektiven, nicht zuletzt in den einzelnen Beiträgen, die hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden können, liegt ein großes Verdienst des Bandes – ebenso wie darin, dass es den Hg.n gelingt, ein Thema innertheologisch in einen breiteren Kontext als ausschließlich den der Sozialethik zu stellen und damit sowohl den Beitrag als auch die Verantwortung unterschiedlicher theologischer Disziplinen zu diesem Thema kenntlich zu machen. Dies gilt insbes. für die eigene Disziplin der Rez.in, die Religionspädagogik, in der das Thema Bildung und Armut, Bildung und Gerechtigkeit eine lange Zeit unreflektierte Frage war und teilweise noch ist. Dass die Auseinandersetzung mit dem Thema aber nicht nur innertheologisch möglich ist, sondern unabdingbar des interdisziplinären Gesprächs bedarf, ist sozusagen das selbstverständliche „Nebenprodukt" des Bandes.

Münster Judith Könemann

Arnold, Martin: **Gütekraft.** Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt. – Baden-Baden: Nomos 2011. 283 S. (Religion – Konflikt – Frieden, 4), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–8329–69752

Von einer Herausforderung für die Leserinnen und Leser spricht Martin Arnold, wenn er den Ausgangspunkt seiner Studie nennt. Die Herausforderung bestehe darin, „Folgendes für möglich zu halten: Wenn auch in der Politik mit Ehrlichkeit und Güte, trotz Betrug und Zwang der anderen Seite, Ziele erreicht wurden, handelt es sich möglicherweise nicht um das zufällige Zusammentreffen von Ereignissen, sondern es kann mit einem *Konzept* des Vorgehens zu tun haben." (38f)

Von diesem Ausgangspunkt ausgehend und von der Vermutung geleitet, „dass von Personen, die solche Konzepte entwickelt und erfolgreich angewandt haben, Interessantes zu lernen sei für die Frage, wie mit Gegnern, die – möglicherweise unzugänglich und skrupellos – betrügen und schädigen, auf gewaltfreie Weise wirksam umgegangen werden kann" (39), hat A. ein umfangreiches Forschungsprojekt entworfen. Die Ausgangsfrage lautete: *„Wie ist gewaltfreies Vorgehen zu konzipieren, damit es (auch und gerade in gesellschaftlichen Konflikten) gegen gewaltbereite Gegner wirksam werden kann?"* (31) Zur Beantwortung dieser „Kernfrage" versucht A. bei aller Wertschätzung der „quantitativ empirischen Wissenschaftstradition" (33) einen neuartigen qualitativen Forschungsansatz. Ausgehend von der Arbeitshypothese, dass es zwischen „Konzepten des gewaltfreien Vorgehens, die auf unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen entwickelt und angewendet wurden", „wesentliche Gemeinsamkeiten" gibt (37) und dass je weiter „die Weltanschauungen voneinander entfernt sind, aus denen die untersuchten Konzepte stammen", desto „allgemeinere Gültigkeit" in Bezug auf die Gemeinsamkeiten zu erwarten ist, wurden in Einzelstudien „das christliche Konzept Hildegard Goss-Mayrs, das hinduistische Konzept Mohandas K. Gandhis und das atheistische Konzept Bart de Ligts" einer intensiven Analyse

unterzogen. Ziel war es dabei nicht, die „Effektivität zu prüfen", sondern zu klären, wie sich Goss-Mayr, Gandhi und de Ligt vorgestellt haben, *„wie die von ihnen propagierte Art der Konfliktbearbeitung zu der erwünschten Wirkung kommt"* (38).

Das hier zu rezensierende Buch ist der Auswertungsband dieses Forschungsprojektes, die Analysen bzgl. der einzelnen untersuchten Konzepte wurden in je eigenen Bänden veröffentlicht. Leider hat der Autor offensichtlich keine Zeit gehabt, für diese besondere und problematische Veröffentlichungssituation die hier veröffentlichten Teile umzuschreiben: „Dieses Buch enthält die Einleitung und die Endergebnisse des umfangreichen Forschungsprojekts." (7) Von daher beginnt das Buch mit einer sehr ausführlichen Vorstellung von „Anliegen und Forschungsansatz" (27) eines Projektes, von dem man den Hauptteil gar nicht in Händen hält. Dies führt zu der unangenehmen Situation, dass dieses Buch eine viel zu umfangreiche Einleitung aufweist, wobei noch hinzukommt, dass die Lesbarkeit aufgrund der bei einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit besonderen Bedeutung forschungsmethodischer Detailfragen zusätzlich erschwert ist. So verständlich es einerseits ist, dass eine Veröffentlichung nur mehrbändig erfolgen kann, so unglücklich erscheint insgesamt diese abschließende Präsentation der Ergebnisse in einem Band. Kurioserweise findet sich unter Punkt 2.6 ab S. 199 eine Zusammenfassung unter dem Titel „Mit Gütekraft Missstände abbauen", in der der Autor auf knapp 50 Seiten (fast) alles nachholt, was man bis dahin vermisst hat, und zeigt, dass er durchaus in der Lage ist, seine Forschungsergebnisse auch leserfreundlich darzustellen. Hier am Schluss illustriert er seine Ergebnisse auch mit Praxisbeispielen aus der Analyse der unterschiedlichen Konzepte der drei untersuchten Protagonisten.

Diese leserunfreundliche Präsentation wäre noch zu verschmerzen, wenn das, was der Autor mitzuteilen hat, rein wissenschaftsintern relevante Sachverhalte beträfe. Aber es ist genau umgekehrt. Die „Frage, wie mit Gegnern, die – möglicherweise unzugänglich und skrupellos – betrügen und schädigen, auf gewaltfreie Weise wirksam umgegangen werden kann" (39), ist eine eminent praktische und praktisch relevante. Die mangelnde Lesbarkeit ist also wegen der Praxisrelevanz von Untersuchung und Ergebnis umso mehr zu beklagen.

A. untersucht die Konzepte von drei in sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Kontexten verankerten Personen, die mit ihren Handlungsansätzen erfolgreich gesellschaftliche Veränderungen ohne das Mittel verletzender bzw. tötender Gewalt angestoßen haben. Er stellt Gemeinsamkeiten fest und nennt drei Hauptergebnisse, die er mit den leider wenig griffigen Überschriften „Das Ziel ist der Weg"; „Reframing" und „Beziehungszentrisches Selbstbild" versieht. Es geht darum, dass die „Verwirklichung von mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit [...] dadurch erreicht" wird, „dass diese Ziele als Wege verstanden werden" (134), dass „Probleme in einen neuen Rahmen gestellt werden" (163) und dass es gelingt, „das Eigene nicht ausschließlich oder stets im Mittelpunkt des Interesses zu sehen, sondern sich gleich im Bezogensein auf, mehr noch: im Verbundensein mit anderen und anderem wahrzunehmen" (179).

Neben diesen drei Hauptergebnissen, die als Hauptelemente eines Konzeptes verstanden werden, identifiziert er sechs Stufen „der Anwendung und damit verbundener Wirkungsweisen" (116): „erkennen und risikobereit handeln"; „die eigenen Anteile erkennen und handeln"; „mit anderen gemeinsam den Missstand abbauen"; „verbreitern (Öffentlichkeit einbeziehen)"; „intensivieren (auf wohlwollend-gerechte Art streiten)"; „ausdauernd handeln, vorbereitet handeln, eventuell den Einsatz erhöhen" und „massenhaftes Handeln, massenhaftes Aufkündigen der Unterstützung". Hier bestehen starke Berührungspunkte mit den von Michael Nagler herausgestellten „Steps to Nonviolence"[1], was zeigt, dass hier in der Tat Grundstrukturen eines gemeinsamen Handlungskonzeptes umschrieben werden.

Zur Benennung dieses Handlungskonzeptes schlägt A. mit guten Gründen eine positive Bezeichnung vor: Gütekraft. Er ist skeptisch, ob negative Bezeichnungen wie „Gewaltlosigkeit" oder „Gewaltfreiheit" hinreichend deutlich machen können, dass es nicht nur um den Verzicht auf etwas geht, sondern dass es um eine Kraft geht, die in jedem Menschen anwesend ist und angesprochen werden kann. Ob das Wort Gütekraft allerdings selbst die Kraft hat, diesen Aspekt in adäquater Weise zu vermitteln, wird sich zeigen müssen. Für eine katholische Friedensethik liegt in der Rezeption der Forschungsergebnisse dieser Studie und in einer Reflektion über den Ausdruck „Gütekraft" eine immense Aufgabe und eine immense Chance.

Die friedensethischen Denkschriften haben über Gewaltfreiheit/Gütekraft bislang kaum etwas Gehaltvolles zu sagen. Nur wenn kirchliche Friedensethik hier anfängt zu lernen, werden die vielbeschriebenen Aporien im Spannungsfeld von bedingter und unbedingter Gewaltfreiheit aufzulösen sein. Das Konzept eines gerechten Friedens bekäme praktisch relevanten und wirklich neuen Inhalt und Friedensethik würde sich langsam zu einer Friedenstheologie weiterentwickeln. „Ein wahres Verständnis christlicher Gewaltlosigkeit – zurückverfolgt bis in die apostolische Zeit – zeigt nicht nur, daß diese eine Macht ist, sondern daß sie der einzig verbliebene Weg ist, den Menschen und die menschliche Gesellschaft zu verändern."[2] Mit dem von Martin Arnold durchgeführten Forschungsprojekt kann diese rund 40 Jahre alte Feststellung von Thomas Merton nun auf einer wissenschaftlich soliden Basis neu überprüft und in ihren Konsequenzen bedacht werden. Es ist hohe Zeit für solches Bedenken.

Osnabrück Thomas Nauerth

[1] Vgl. Nagler, Michael / Spiegel, Egon: *Politik ohne Gewalt.* Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit, Berlin/Münster 2008

Schweitzer, Friedrich: **Kindertheologie und Elementarisierung.** Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 240 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–579–08132–8

Das vorliegende Buch kreist um die Kernthese, Kindertheologie und Elementarisierung bräuchten einander und forderten einander heraus: Kindertheologie sei die „Konsequenz des Elementarisierungsansatzes" (32). Elementarisierung könne als didaktische Seite der Kindertheologie gelesen werden (33ff). Friedrich Schweitzer, der durch zahlreiche Publikationen den Elementarisierungsansatz geprägt hat und die Entwicklung der Kindertheologie seit ihren Anfängen systematisierend und kritisch begleitet, zeigt sich hier mehr als ‚Elementarisierer' denn als ‚Kindertheologe'. Die erste Hälfte der Leitthese, *Elementarisierung brauche Kindertheologie*, ist folglich auch relativ schnell erklärt: Der Elementarisierungsansatz habe von Beginn an das Wechselspiel von Lernenden und Sache in den Mittelpunkt gestellt. Dabei habe er in den vergangenen 40 Jahren schrittweise gelernt, dass die Zugänge der Lernenden, ihre Erfahrungen und Deutungen nicht nur von didaktisch-instrumenteller Bedeutung sind, sondern ihren Eigenwert haben. Diesen einen Pol des Elementarisierungsansatzes: Kinder sind Subjekte, kompetent in Glaubens- und Lebensfragen, habe die Kindertheologie ausformuliert und zum Ausgangspunkt genommen.

Nun laufe die Kindertheologie durch ihren Beginn allein beim Kind stets Gefahr, die Sachseite auszublenden – womit S. bei der zweiten Hälfte seiner Leitthese, *Kindertheologie brauche Elementarisierung*, angekommen ist, in der das Kritische und Wegweisende des vorliegenden Buches steckt. Es sei hier in sechs Punkten skizziert:

- Kindertheologie werde vom Elementarisierungsansatz an die *Bedeutung der Sachseite* erinnert. Deren Eigenrecht dürfe nicht zu kurz kommen. In der Diskussion um unrichtiges Verstehen von Kindern votiert S. dabei nicht für dessen schlichte Korrektur durch wissenschaftliche Theologie. Wenn Kinder für sie Sinnvolles mit Hilfe eines Textes entdecken (bspw. am Gleichnis vom verlorenen Sohn die Umkehrbereitschaft des Vaters), müsse das als klarer Blick auf einen Aspekt Gottes gewürdigt, aber zugleich vom Text her hinterfragt werden. Es gehe darum, den Verstehenshorizont der Lernenden zu erweitern, gemeinsam Unerwartetes, Unverständliches und Irritierendes zu entdecken, die eigenen Vorstellungen am biblischen Gottesbild und an der biblischen Option für die Armen und ihre Befreiung zu messen – und dieses Gottesbild zugleich selbst weiter zu zeichnen.
- Der Elementarisierungsansatz helfe der Kindertheologie bei der *Auswahl der Inhalte*. Es dürfe nicht um alles gehen, was christlich relevant sei. Als Negativbeispiel verweist S. hier auf die bekannten Unterrichtsstunden Büttners und Thierfelders zum freien und unfreien Willen, die nur zeigten, was man mit Kindern alles machen könne. Es müsse vielmehr um das gehen, was für den christlichen Glauben und das Leben der Lernenden bedeutsam sei oder werde.
- Der Elementarisierungsansatz konfrontiere die Kindertheologie mit der Gretchenfrage: *„Wie hältst du's mit der Wahrheit?"* Das werde bei jeder theologischen Frage, insbes. aber in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen relevant. Worauf kann ich mich verlassen? Das müsse verlässlich geklärt und bezeugt werden (73).
- Der Elementarisierungsansatz helfe, die *Erfahrungen* hinter der Theologie der Kinder zu sehen. Er lehre sie die Unterscheidung zwischen eigenen Vorstellungen und mediengenerierten oder erwachsenenorientierten, aber nicht angeeigneten Vorstellungen (25.64).
- Der Elementarisierungsansatz helfe der Kindertheologie, *ein didaktisches Konzept zu werden* und ihrer Subjektorientierung angemessene Lernformen zu entwickeln. Folglich ergänzt S. die unter dem Titel „Thematische Entfaltungen" im dritten Buchteil referierten kindertheologischen Forschungsergebnisse zu Themen wie Schöpfung, Gerechtigkeit Gottes oder Konfession

[2] Merton, Thomas: „Selig sind die Sanftmütigen. Die christlichen Wurzeln der Gewaltlosigkeit", in: Ders.: *Gewaltlosigkeit.* Eine Alternative, Zürich/Köln 1986, 291–306.298.

und Religion durch eine „elementarisierungstheoretische Weiterführung" (125).
– Den Dimensionen der Elementarisierung lassen sich verschiedene, im Religionsunterricht angezielte *Kompetenzen* wie Sachkompetenz, Selbstkompetenz, Sprach- und Urteilskompetenz, Orientierungskompetenz, Methodenkompetenz und Dialogkompetenz zuordnen. Mit deren Hilfe könne geklärt werden, „in welchem Sinne Kindertheologie als Kompetenzerwerb verstanden werden kann" (105).

Nicht zuletzt gebe es Lernbedarf für beide Konzepte: Sowohl Kindertheologie als auch Elementarisierung müssten realisieren, dass Subjektorientierung eine eminent politische Seite hat, dass es ihr auch um Kinderrechte und Befähigungsgerechtigkeit gehen muss.

Ob es ein ganzes Buch brauchte, um diese Zusammenhänge zu zeigen und der Kindertheologie einen möglichen Weg zu weisen, darüber lässt sich vermutlich streiten. Für diejenigen, die die Debatten um die Kindertheologie verfolgt und die Jahrbücher für Kindertheologie zur Kenntnis genommen haben, wäre wohl ein prägnanter Aufsatz zum Thema ausreichend und hilfreicher gewesen. Diese Leserschaft ermüdet, dass fast alle Beispiele bereits andernorts publiziert und diskutiert wurden und dass auf die davon ausgehenden Diskussionen (bspw. um die Frage des erlaubten unrichtigen Verstehens) nicht konzentriert, sondern refrainartig Bezug genommen wird. Aus der Perspektive der wissenschaftlichen Religionspädagogik wäre zudem mehr Präzision beim Erfahrungsbegriff samt einer Kenntnisnahme der einschlägigen Debatten um Korrelation und Erfahrung nötig. Von dieser Warte wäre des Weiteren zu fragen, warum S.s nur allzu berechtigte Anfrage an die Wissenschaftlichkeit mancher kindertheologischer Forschung keine Auswirkung auf seine eigene Verwendung ebendieser Forschung hat. So bleibt hier ungeklärt, ob die zahlreichen zitierten Kinderdiskussionen rein illustrativ zu verstehen sind oder darüber hinaus einen Erkenntniswert besitzen. Dasselbe gilt für die abgedruckten Bilder, die ausschließlich von sehr kunstfertigen Mädchen stammen. S.s Kritik, die Interviews zur Erhebung der Theologien der Kinder vernachlässigten eine Theologie für Kinder (127), übersieht hingegen den notwendigen Unterschied zwischen Forschung (die die zu erhebenden Auffassungen möglichst wenig beeinflussen soll) und Unterricht.

Doch wiegen diese Anmerkungen weniger schwer, wenn man beachtet, dass sich das vorliegende Buch offensichtlich auch an ein breiteres Publikum wendet. Dieses erhält hier eine anregende, gut lesbare und mit vielen Beispielen unterfütterte Einleitung sowohl in die Kindertheologie als auch in den Elementarisierungsansatz und kann sich von deren gemeinsamer Bedeutung für religiöses Lernen überzeugen lassen.

Ludwigsburg Katrin Bederna

Kirchenrecht

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington. – Washington: The Catholic University of America Press 2012. (XVI) 356 S. (History of Medieval Canon Law Society, 4), geb. $ 59,95 ISBN: 978–0–8132–1679–9

Der Sammelband vereint Abhandlungen von *Susan Wessel*, *Heinz Ohme*, *Spyros Troianos* und *Hubert Kaufhold*.

Die Darstellung des ersten Kap.s von *S. Wessel* über die Entwicklung des kirchlichen Rechts beginnt mit den kirchlichen Strukturen in den Pastoralbriefen und führt weiter z.B. über die Didache, die sog. Clemensbriefe, die Ignatiusbriefe, den Hirten des Hermas und die Traditio Apostolica. W. konzentriert sich auf die Ausformung der kirchlichen Organisation durch die Bildung und Etablierung des monokratischen Episkopats (13–17) und auf die zunehmende Legitimation des kirchlichen Strafrechts im NT und in den Schriften wichtiger Kirchenväter (21f). Manche Teile des kanonischen Rechts sind durch geschichtliche Gegebenheiten entstanden, wie z.B. über die Bekämpfung von Häresien (z.B. gegen den Montanismus) und über die Wiederaufnahme von Abgefallenen (lapsi) während der Christenverfolgungen.

An eben dieser Stelle setzt das zweite Kap. von *H. Ohme* über die Quellen des kanonischen Rechts bis zum *Quinisextum* ein (691f). Eröffnet wird dieses Kap. mit einer kurzen Einführung in die wichtigsten Kanonsammlungen und ihre Editionen, wie z.B. die Edition der *Synagoge von Johannes Scholastikos* von N. V. Beneševič, das *Pedalion* von Nikodemos Hagiorites oder das *Syntagma* von Rhalles-Potlis, die bis heute Standardwerke der ostkirchlichen Kanonistik bleiben. Methodisch geht O. bei seiner Darstellung der Konzilien nicht gemäß einer weit verbreiteten hierarchischen Unterscheidung der Synoden in „Ökumenische Konzilien" und „Lokalsynoden" vor, sondern ordnet sie strikt historisch-chronologisch an. Auch die Darlegung der Väterkanones folgt der chronologischen Reihenfolge des *Pedalion*, wobei dem Leser meist keine inhaltlichen Angaben begegnen, sondern nur Überschriften und eine Einleitung in Leben, Werke und Quellen des jeweiligen Kirchenvaters. Zu jeder erwähnten Synode bzw. Kirchenvaterdarstellung bietet der Autor dem Leser sowohl die vorhandenen Editionen und Übersetzungen als auch eine reiche Literaturauswahl an.

Das dritte Kap., verfasst von *S. Troianos*, das die Entwicklung des byzantinischen kanonischen Rechts bis 1100 beschreibt, setzt mit einer Darstellung der Sammlungen des 4. und 5. Jh.s ein und analysiert u.a. die Entstehung des *Corpus canonum*, die Kanonsammlung in 60 Titeln und die in 50 Titeln, das *Syntagma* der Kanones in 14 Titeln und die *Synopsis* der Kanones. Das zweite Unterkap. behandelt die Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser vom 6. bis zum 8. Jh. bis hin zu den Nomokanones-Sammlungen dieser Zeit. Danach wird ein besonderer Fokus auf die kanonistische Arbeit des 7. Ökumenischen Konzils von Nicaea (787, 143ff) und der Synoden zur Zeit des Photius gelegt (Protodeutera 861 und Hagia Sophia 879–880), die bekanntlich Bestandteil des orthodoxen kanonischen Rechts sind. Das nächste Unterkap. beschäftigt sich mit dem kirchlichen Recht in den Gesetzgebungen der makedonischen Dynastie, der Dynastie der Dukas und der Comneni und führt dabei zuerst die Eisagoge an, um anschließend auf Leo VI. (den Weisen) und seine Nachfolger bis 1081 einzugehen. Zwei kleine abschließende Abschnitte befassen sich mit den *Kanones über die kirchliche Disziplin* Johannes' des Fasters und Nikeforos'. Das vorletzte Unterkap. stellt die Geschichte und die kanonischen Entscheidungen anhand der patriarchalen und synodalen Akten der endemischen Synode des ökumenischen Patriarchates im 10. und 11. Jh. dar, wobei zuerst die administrative Gewalt dieser Synode dargestellt wird, die faktisch in dieser Zeit die ökumenischen Synoden ersetzt hat, und präsentiert dann exemplarisch die wichtigsten Akten dieses Organs in diesem Zeitraum. Ein letztes kleines Abschlusskap. beschäftigt sich mit den Institutionen der „kanonischen Responsa" (eine Art kirchlicher Fachgutachten) und der kanonischen Abhandlungen.

Das vorletzte große Kap., das vom gleichen Autor verfasst worden ist, schließt sich inhaltlich nahtlos an das vorherige an, zeichnet die Entwicklung des byzantinischen kanonischen Rechts vom 12. bis ins 15. Jh. nach und beginnt dabei mit den patriarchalen und synodalen Akten, gefolgt von kirchenrechtlichen Regelungen in der Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser jener Zeitspanne. Danach behandelt der Autor große Kanonisten des 12. Jh.s, so z.B. Johannes Zonaras, Alexios Aristenos, Theodor Balsamon und den anonymen Autor des *Codex Sinaiticus*, um anschließend auf Sammlungen des kanonischen Rechts einzugehen. Hierbei beschreibt er bspw. das *Syntagma* des Matthäus Blastares, dasjenige des Makarios und die *Epitome der Kanones* von Konstantin Harmenopoulos. Das nächste Unterkap. beschreibt die Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte, z.B. diejenigen des Johannes Apokaukos oder des Demetrios Chomatianos. Das Abschlusskap., dem wieder die kanonischen Responsa und Abhandlungen diesmal vom 12. bis zum 15. Jh. vorausgehen, zeichnet ein klares Bild über die monastischen Typika.

Das fünfe und letzte Kap. des Buches, geschrieben von *H. Kaufhold*, das die Quellen des östlich-altorientalischen Kirchenrechts untersucht, beginnt mit einer Darlegung des gemeinsamen Erbes aller östlichen Kirchen und geht anschließend auf die kanonischen Quellen der Melkitischen Kirche ein. Hierbei werden sowohl die Rechtstexte der frühen Periode als auch die der arabischen Eroberung erwähnt. Zu den Quellen des kanonischen Rechts der west-syrischen (Jakobitischen) Kirche findet u.a. der *Bar Hebraeus*, die erste systematische syrische Kirchenrechtssammlung, Erwähnung. Als Quellen des Kirchenrechts der maronitischen Kirche werden Kanonsammlungen (z.B. die *Kitab al-Huda* oder die von Girgis von Ehden) und manche maronitische Synoden ab dem 16. Jh. erwähnt. Bei der koptischen Kirche werden vom Autor pseudo-apostolische Quellen, der sog. *Kanon von Hippolytos*, Übersetzungen der griechischen Synoden und Kirchenväter ins Arabische und ins Koptische, wichtige Kanones von koptischen Patriarchen, monastische Regeln sowie spätere chronologische und systematische Sammlungen des koptischen kanonischen Rechts angeführt (263–288). Im Rahmen der Quellen des kanonischen Rechts der äthiopischen Kirche präsentiert der Autor das Werk *Synodos*, eine Übersetzung aus dem Arabischen aus dem 14 Jh. in zehn Teilen, die insbes. pseudoapostolische Kanones und Kanones der Alten Kirche (v.a. Lokalkirchen und Kirchenväter) beinhaltet. Bei der abschließenden Betrachtung der Kirchenrechtsquellen der Armenischen Kirche präsentiert der Autor das sog. *Kanonische Buch der Armenier* und seine Manuskripte (erstes um das Jahr 1038). Des Weiteren stellt er spätere wichtige armenische Werke dar, wie z.B. das *Datastanagrik* (Rechtsbuch) von Mechitar Gos und die von Smbad Sparaped, verschiedene Übersetzungen des byzantinischen Rechts und von monastischen Regeln, schließlich auch „westliche" Kirchenrechtsquellen, wie die der Dominikaner in armenischer Sprache (314–326).

Das Werk ist eine wichtige „Fundgrube" für die Geschichte des Kirchenrechts der Ostkirche, und das aus vier verschiedenen Gründen: a) Diese Veröffentlichung schließt eine Lücke in der englischsprachigen Literatur und bietet einem breiten Publikum, das lediglich der englischen (und nicht der Sprachen der orthodoxen Länder) mächtig ist, eine gute Einleitung in die Geschichte des Ostkirchenrechts. b) Das Werk betrachtet orthodoxe chalkedonensische und nicht-chalkedonensische (altorientalische) Kirchen als eine Gemeinsamkeit, zeigt das gemeinsame kirchenrechtliche Erbe dieser beiden Kirchenfamilien und leistet damit einen Beitrag zu deren Einheit. c) Alle Kap. des vorliegenden Werkes zeichnen sich nicht nur durch die Fülle des bearbeiteten Materials aus, sondern v.a. auch durch die zahlreichen Literaturhinweise, die zu jedem Unterkap. gegeben werden. Deswegen

gibt das Werk besonders Studenten, aber auch allen an der kanonischen Entwicklung des orthodoxen Kirchenrechts bis zum Jahr 1500 Interessierten eine „Starthilfe" für die weitere Erforschung der verschiedenen Themenbereiche. d) In fast jedem Unterkap. über kirchenrechtliche Originalquellen werden die Editionen und Übersetzungen des jeweiligen Werkes erwähnt, was dem Leser einen direkten Zugang zu den primären Quellen ermöglichen kann. Zu kritisieren wäre jedoch der strikte historische Charakter des Buches: Das Kirchenrecht wird in seiner historischen Entwicklung dargestellt, was durchaus legitim ist, wobei man auch betonen muss, dass das Kirchenrecht selbst keine „Geschichte" ist, sondern eine lebende Wirklichkeit, ein „Recht" im vollen Sinne des Wortes, an das sich die kirchlichen Behörden und Gerichte halten sollen. Unter dieser Voraussetzung ist das Buch auch für Orthodoxe (Kleriker und Laien), die mit dem Kirchenrecht konfrontiert sind, nur wärmstens zu empfehlen.

München Anargyros Anapliotis

Lüdecke, Norbert / **Bier**, Georg: **Das römisch-katholische Kirchenrecht**. Eine Einführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 279 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–021645–7

Mit diesem Band legen die Kirchenrechtswissenschaftler Norbert Lüdecke und Georg Bier, Lehrstuhlinhaber an den theol. Fakultäten in Bonn und Freiburg, ein Einführungswerk in Recht und Rechtsdenken der lateinischen Kirche vor, als dessen primäre Adressatinnen und Adressaten sie Studierende der Theologie in den Blick nehmen, deren Studium unter dem Vorzeichen der Kompetenzorientierung und Modularisierung steht. Während das Fach Kirchenrecht im Theologiestudium vor Bologna im Regelfall erst in den höheren Semestern gelehrt wurde, ist es heute „von Studienbeginn an und als durchlaufende Perspektive präsent" (7). Der Aufgabe, Studieneinsteigerinnen und -einsteigern „exemplarische Fenster in das Kirchenrecht und die wissenschaftliche Befassung mit ihm zu öffnen" (8), haben sich die Vf. in fünfzehn Modulen angenommen. Als Beispiele dienen ihnen v.a. die „Dauerbrenner" der Debatte um die kirchliche Aufbauorganisation – um Entscheidungsstrukturen, Rekrutierungsregelungen, Geschlechterordnung, Modelle der Gemeindeleitung und Seelsorge – sowie grundlegende Fragen des Sakramentenrechts und des rechtlichen Umgangs mit sexuellem Missbrauch in der Kirche. Die Vf. setzen hierbei Schwerpunkte, die in ihren wissenschaftlichen Arbeiten bereits Beachtung fanden: So wird die bischöfliche Vollmacht in Abgrenzung zur primatialen Gewalt des Papstes zum Thema gemacht – ein Forschungsgegenstand, mit dem sich B. intensiv befasst hat –, und die kirchliche Lehre zur Frauenordination wird im Hinblick auf die rechtliche Einordnung des Apostolischen Schreibens *Ordinatio sacerdotalis* angesprochen – eine Frage, bei der man L.s Auffassung nicht vernachlässigen kann. Dabei ist es den Vf.n gelungen, ihre in der Fachdebatte einflussreichen Überlegungen für Studieneinsteigerinnen und -einsteiger zu reformulieren, ohne sie über Gebühr zu verkürzen, und zum Weiterdenken einzuladen.

Das Material wurde übersichtlich organisiert, dazu tragen den Text flankierende Infoboxen bei, in denen Zitate aus rechtlichen oder kirchenamtlichen Dokumenten wiedergegeben werden. Der Textfluss wird von rechtlichen Quellenangaben frei gehalten; die Normen, auf die Bezug genommen wird, stehen am Textrand. Der Schrifttext wird vielfach durch Grafiken veranschaulicht, die das Beschriebene einprägsam verdeutlichen. Einige Grafiken wirken eher illustrativ; hier kann man über ihren Mehrwert streiten (vgl. Abb. 21, 41, 42).

Der Rez.in fehlt der Raum, um den Gehalt der einzelnen Module zu kommentieren. Das ist verschmerzbar, lässt sich doch die Pointe des Bandes besser dadurch herausarbeiten, dass man ihn von dem rechtstheoretischen Hintergrund der Vf. her zu begreifen sucht. Dass beide Vf. in Deutschland für ein bestimmtes Kirchenrechtsverständnis stehen, geht mit kirchenrechtstheoretischen Vorentscheidungen einher, die den Band prägen: So legen die Vf. fest, dass sie ihre Antworten „aus dem nach amtlichen Vorgaben ausgelegten Recht und der ihm zugrundeliegenden kirchenamtlichen Lehre" (9) gewinnen, und weisen das „Selbstverständnis korrekter Kanonistik" (41) als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis ihres Werks aus. Keine pastorale Klangfärbung soll den rechtlichen Ist-Stand beschönigen. Nicht „die verschiedenen Theorien aus der Kirchenrechtswissenschaft und ihre etwaigen Optionen für eine alternative Rechtsordnung" (9) werden vorgestellt, sondern die lehramtliche Lesart des kirchlichen Rechts. Nur sie ist verbindlich. Daher erwiesen sich Auslegungen, die am Willen des kirchlichen Lehramts vorbeigehen, nach amtskirchlichem Rechtsverständnis als irrelevant und als in der Rechtspraxis frustrierend zwecklos. In ein Bild gebracht: „Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft." (40) – eine prägnante Formulierung, die L. auch in seinem Beitrag in der Wochenzeitung *Die Zeit* (Ausgabe vom 11. Okt. 2012 [Nr. 42], 64) verwendet. Hier kennzeichnet er es als „ein Gebot der Fairness" (64), auf die Alleinverbindlichkeit der lehramtlichen Perspektive aufmerksam zu machen. Zwar sei diese Auffassung für viele Katholikinnen und Katholiken nicht leicht hinzunehmen, nichtsdestoweniger realistische Sicht auf die Kirche und ihr Recht. In diesem Licht muss man auch die Rechtsexegese der Vf. in ihrem Einführungswerk lesen. In ihm verbinden sie den Aufklärungsgedanken mit dem Ziel, ihre Leserinnen und Leser „vor einer Idealisierung durch Unkenntnis und so vor Enttäuschung über die real existierende Kirche" (9) zu schützen.

Doch wenngleich die Vf. für sich in Anspruch nehmen, ausschließlich zu informieren und nicht zu kritisieren (9), gelingt ihnen das – beabsichtigt oder nicht – nicht ironiefrei, was sich auch sprachschöpferisch niederschlägt. Da treten neben dem „Lehramts-Igel" Frauen in rechtlicher Hinsicht als „Minderlaien" (67) auf oder werden Diözesanbischöfe – im Schatten der päpstlich-primatialen Gewalt – zu „Scheinriesen" (126). Ohne den Vf.n etwas unterstellen zu wollen, erweckt das doch bisweilen den Eindruck, sie zielten auf den Protest ihrer Leserinnen und Leser ab. Insoweit sich diese in der Regel in einer anderen Rechtskultur als der kirchlichen heimisch fühlen – und als Staatsbürgerinnen und -bürger von der Erfahrung geprägt sind, dass Recht heute nicht mehr grundsätzlich ohne legitimatorische Rückbindung an die Rechtsadressatinnen und -adressaten gedacht werden kann –, ist mit ihrem Unverständnis ja zu rechnen. Auch wenn die Vf. zur Vorsicht mahnen, dass sich in solchen Wertungen „der bürgerlich-demokratische Anteil einer katholischen Existenz ungebührlich in den Vordergrund" (58) dränge, so muss man dennoch zur Kenntnis nehmen, dass dieser „bürgerlich-demokratische Anteil" für die meisten Gläubigen – zumindest in den westlichen Gesellschaften – unhintergehbar ist. Auf ein vordemokratisches Rechtsdenken, wie es ihnen, so die Vf., die kirchliche Rechtsordnung abfordere (26), werden sie sich weder einlassen wollen noch können: Zu prägend ist die Erfahrung als „bürgerlich-demokratische Existenz", als dass sie sich an der Kirchentür abstreifen ließe.

Mit Widerspruch der Leserschaft ist also zu rechnen. Aber es wäre wohl verkürzt anzunehmen, die Ausführungen provozierten allein kritische Stimmen. Unter den Studierenden wird das Werk vermutlich zwei Reaktionen hervorrufen: Eine große Anzahl wird sich irritieren lassen und sich innerlich gegenüber der so beschriebenen Kirchenstruktur und -organisation abgrenzen, ein kleiner Teil wird den Tenor begrüßen. Und wer will, kann den Ausführungen so manches Totschlagargument für den Diskussionsabbruch in theologischen Debatten entnehmen. Und so stellt man sich bei der Lektüre die grundsätzliche Frage nach der methodischen Angemessenheit: Ist die Herangehensweise der Vf. die richtige, um in einem Werk, das wie auf dem Klappentext beworben „für den Erstkontakt konzipiert" ist, Studierenden einen Einblick in das kirchenrechtliche Denken und die rechtliche Materie zu liefern? Darf man z.B. Studierende, wenn es um die Frage der rechtlichen Bewertung der Frauenordination geht, mit der Aussage allein lassen, der Ausschluss der Frauen vom *ordo* stelle nach kirchlichem Selbstverständnis keine Ungerechtigkeit dar, „sondern sichert die bereichernde Konzentration der Frau auf ihre Berufung und Identität", wohingegen ein gegenteiliges Handeln „die kirchliche Gemeinschaft gerade durch die Entfremdung der Frauen von sich selbst" (172) schädige? Diese Auffassung sollte man Studierenden nicht vorenthalten, aber auch nicht kommentarlos präsentieren. Nachwuchstheologinnen und -theologen am Beginn ihrer Ausbildung sollte man das Werk daher durchaus empfehlen – sie bei der Lektüre aber nicht alleine lassen.

Bochum Judith Hahn

Paintner, Beate: **Kooperation, Fusion und Union katholischer Kirchengemeinden in Deutschland aus rechtlicher Perspektive**. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Verwaltung des Ortskirchenvermögens. – Hamburg: Kovac 2012. 236 S. (Studien zur Rechtswissenschaft, 291), pb. € 88,80 ISBN: 978–3–8300–6634–7

In der vorliegenden Diss., die 2012 von der juristischen Fak. der Univ. Regensburg angenommen wurde, behandelt Beate Paintner ein The-

ma, das in allen deutschen (Erz-)Diözesen von aktueller Bedeutung ist. Wie die Autorin belegen kann, werden aktuell in allen deutschen Diözesen die Organisationseinheiten der Seelsorge, insbes. die Pfarreien, in Zahl und Größe den gesunkenen Priesterzahlen angepasst. Von der Reduzierung der Pfarreizahlen durch verschiedene Formen der Zusammenlegung sind i. d. R. auch die Kirchengemeinden v. a. wegen der Verschlankung der Vermögensverwaltungen betroffen. Hieraus ergeben sich vielfältige Fragen, die nicht nur vom kanonischen Recht, sondern ebenso vom staatlichen Recht beantwortet werden müssen: Wie erfolgt die Zusammenlegung von Körperschaften des öffentlichen Rechts? Wie sind die Gremien, die nach staatlichem Recht vorgeschrieben sind, daran zu beteiligen? Wie erfolgt die Vermögensübertragung von der „alten" auf die „neue" Kirchengemeinde? Wie können Stiftungen fusioniert werden, falls das überhaupt erforderlich sein sollte? Diese und weitere Fragen treffen auf eine äußerst disparate und unübersichtliche Rechtslage: 27 (Erz-)Diözesen verteilen sich derart auf 16 Bundesländer, dass allein die Diözesen Aachen und Essen sowie die bayerischen und baden-württembergischen (Erz-)Diözesen ausschließlich in einem einzigen Bundesland gelegen sind und somit auch nur mit einem einzigen Landesrecht konfrontiert sind. Sehr instruktiv ist hierzu die Karte auf S. 197. Alle anderen (Erz-)Diözesen müssen je eigene Vermögensverwaltungsvorschriften (teils als eigene Gesetze, teils als Ausführungsbestimmungen, Geschäftsanweisungen und/oder Verwaltungsvorschriften) für die einzelnen Landesteile erlassen. Die sich hieraus ergebende Fülle von Einzel- und Spezialnormen kann kaum in komprimierter Form dargestellt werden. So beschränkt P. sich auf eine Auswahl, was der Übersichtlichkeit sehr zuträglich ist. Gelegentlich wäre ein konkreter Hinweis auf einzelne Normen aber durchaus wünschenswert gewesen.

P. gliedert ihre Arbeit in 17 Paragrafen, die sie insgesamt vier Teilen zuordnet. Ferner weist sie einzelnen Absätzen insgesamt 307 Randnummern (Rn.) zu, auf die in dieser Rezension Bezug genommen wird. Dabei stellt der erste Teil die Einleitung (§§ 1–3, Rn. 1–12) mit Erläuterungen zu Problemstellung, methodischem Vorgehen und Begriffsbestimmungen dar, der vierte Teil (Rn. 277–307) enthält sehr knappe Schlussbemerkungen. Der zweite Teil behandelt die Vermögensverwaltung in der Kirchengemeinde (Rn. 13–122), worin die normativen Grundlagen, Vermögensträger und -verwaltungsorgane sowie Kirchenfinanzierungswege dargestellt werden. Darüber hinaus gibt P. einen Ausblick auf die Kirchengemeinde als Arbeitgeberin. Dieser gesamte Teil ist im Wesentlichen rein darstellend gehalten und fasst die h. M. zusammen. Dennoch sind einige Formulierungen so wenig präzise, dass sie teils Falsches, teils Widersprüchliches aussagen. Aus der Zusammenarbeit von Kirche und Staat z. B. folge nach Ansicht P.s, dass sich das Kirchenrecht „auf den innerkirchlichen Bereich zurückgezogen hat und nicht mehr für sich beansprucht, im weltlichen Bereich gegenüber dem staatlichen Recht Vorrang zu genießen. Daher wird ihr auch weiterhin das Recht zuerkannt, Vermögen zu bilden […]" (Rn. 18). Abgesehen davon, dass dieser Kausalzusammenhang nicht besteht, scheint es für P. keinen Widerspruch darzustellen, wenn sie wenige Zeilen später can. 1254 § 1 CIC zitiert, in dem das der Kirche angeborene Recht (*ius nativum*), unabhängig von der weltlichen Gewalt Vermögen erwerben, besitzen und verwalten zu dürfen, festgeschrieben ist. In dieser Norm wird sehr wohl ein Geltungsvorrang des kirchlichen vor dem staatlichen Gesetz beansprucht. Es ist m. E. eine nicht zu haltende Behauptung, dass Staat und Kirche sich dadurch aufeinander zubewegt hätten, dass das universale (sic!) Kirchenrecht normiert habe, die Laien seien an der Vermögensverwaltung zu beteiligen (vgl. Rn. 46). Der in can. 1280 CIC vorgesehene Vermögensverwaltungsrat ist, ebenso wie der spezialrechtlich für die Pfarrei vorgesehene Rat aus can. 537 CIC, kein Verwaltungsorgan, sondern dem Wortlaut nach ein „consilium a rebus oeconomicis", das die Aufgabe hat, den Verwalter bei der Erfüllung seines Amtes zu unterstützen und eben nicht selbst zu verwalten. Darüber hinaus benennt P. allein die Rechtslage, wonach eine Kirchengemeinde schon mit ihrer kanonischen Errichtung als Pfarrei den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erhält (vgl. Rn. 72). Dies ist aber zumindest für Nordrhein-Westfalen nicht zutreffend. Die Auffassung, „[d]ie staatliche Anerkennung der Kirchengemeinde sagt allerdings nichts über ihre Rechtspersönlichkeit aus" (ebd.), ist m. E so pauschal nicht vertretbar. Die Aussage „Seit 1875 hat es auf dem damaligen Gebiet des preußischen Rechts keine Neuerrichtungen von juristischen Personen als Vermögensträger mehr gegeben." (Rn. 76) ist nicht nur in dieser Allgemeinheit, sondern auch mit Blick auf die Kirchengemeinden unzutreffend. Bei der Darstellung der Organe der Vermögensverwaltung scheint P. davon auszugehen, dass der deutsche Kirchenvorstand dem kodikarischen Vermögensverwaltungsrat entspreche. Während sie ansonsten zwischen Pfarrei und Kirchengemeinde, Pfarrpastoralrat und Pfarrgemeinderat sauber trennt, vermischt sie diese beiden Gremien, obschon diese sich schon von den Rechtsgrundlagen am stärksten unterscheiden. Des Weiteren spricht sie im Präsens von Diözesen, in denen Ortskirchensteuer erhoben wird (vgl. Rn. 82 und 205), die es in Deutschland aber nicht mehr gibt, was sie in Rn. 204 bereits klargestellt hat. Der Abschnitt über die Kirchenaufsicht bei Rechtsgeschäften der Kirchengemeinde (Rn. 104–106) wirft im Hinblick auf Fusion oder Union von Kirchengemeinden mehr Fragen auf, als er beantwortet, v. a. die vermutete Verfassungswidrigkeit staatlicher Genehmigungsvorbehalte im Geltungsbereich des Preußischen Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes (PrKVVG) ist gerade mit Blick auf den Zusammenschluss von Gemeinden, in dem immer auch Vermögen übertragen wird, eingehender zu prüfen und bedürfte wohl bald einer gerichtlichen Entscheidung. Der Hinweis in § 10 (Rn. 113–122) auf das deutsche Kirchenfinanzierungssystem (Baulasten, negative Staatsleistungen und Kirchensteuer) ist zu knapp geraten und enthält in seiner Darstellung kaum Anknüpfungspunkte für die Frage nach dem Zusammenschluss von Kirchengemeinden – etwa nach dem neuen Gläubiger dieser Leistungen nach Fortfall der früheren Gemeinden. Dies wird erst im Abschnitt über die Rechtsnachfolge bei Zusammenschlüssen (Rn. 175–207) erörtert. Warum aber bei Zusammenlegung von Gemeinden die Einführung der Ortskirchensteuer wieder interessant werden könnte (vgl. Rn. 122), lässt P. offen.

Im dritten Teil (Rn. 123–276) wird die Arbeit aussagekräftiger, jedoch bleiben auch hier einige Fragen offen. Die Feststellung, dass es weder im kanonischen noch im staatlichen Recht Normen gibt, die explizit einen Zusammenschluss regeln (vgl. Rn. 123), ist nicht richtig: Can. 121 CIC befasst sich ausdrücklich mit dem Zusammenschluss von juristischen Personen. Darüber hinaus regelt can. 515 § 2 CIC die Schaffung, Veränderung und auch die Aufhebung von Pfarreien. Die Aussage über das Fehlen solcher Normen ist an dieser Stelle umso erstaunlicher, als P. in Rn. 168 ausdrücklich auf diese Normen eingeht. Die Aussage „Mitunter ist es aber auch schon seit Jahrzehnten die Regel, dass ein Pfarrer eine Pfarrei mit mehreren Filialkirchen betreut. In diesen Gemeinden ist eine Umstrukturierung im Prinzip nicht erforderlich." (Rn. 123) bleibt ohne Beleg, hat mit der Fusion von Gemeinden nichts zu tun und hat so allgemein, ohne Aussagen zur Größe dieser Pfarrei und dem zugrundeliegenden Strukturkonzept einer Diözese, keinen Aussagewert. Die Folgerung: „Die rechtlichen Voraussetzungen des CIC sind davon geprägt, dass die Hauptverantwortung für die Kirche vor Ort beim Bischof liegt. Die katholische Kirche ist damit bischöflich geprägt." (Rn. 129) verwechselt Ursache und Wirkung: Die theologisch begründete bischöfliche Prägung der Kirche spiegelt sich lediglich in den Normen des Codex wider. Die Diözese ist auch nicht nur „in der Regel" in verschiedene Teile aufgeteilt (ebd.), sondern immer, da eine Pflicht zur Aufteilung besteht (can. 374 § 1 CIC). Die Notwendigkeit, dass jedes Auftreten nach außen auch für Seelsorgeeinheiten einer bestimmten Rechtsform bedarf (Rn. 136), lässt die Frage offen, in welchen Bereichen zusammengearbeitet werden soll: Vermögensverwaltung oder pastorale Aufgaben? Wenn es sich aber nur um einen lockeren Verbund handelt, in dem bspw. die Sakramentenkatechese gebündelt wird, braucht hierfür kein nach außen tretender Rechtsträger geschaffen zu werden. Hilfreich ist hingegen der Hinweis auf die Möglichkeit von Geschäftsbesorgungsverträgen, wenn bspw. Pfarrbüros zusammengelegt werden sollen (Rn. 150). Im Abschnitt über die weltlichen Rechtsformen von Zusammenschlüssen (Rn. 156–157) bleibt einiges unklar; mit dem Satz: „Aus Sicht des weltlichen Rechts ist dieser Zusammenschluss seinerseits eine Körperschaft des öffentlichen Rechts." (Rn. 156) wird er eingeleitet. P. meint wahrscheinlich pfarreiübergreifende Zusammenarbeiten. Das belegt sie zum einen nicht und zum anderen gewährt Art. 137 Abs. 5 Satz 3 WRV, die mögliche Rechtsgrundlage für diese These, den Körperschaftsstatus dem Zusammenschluss von Religionsgemeinschaften und nicht dem Zusammenschluss von Teilen von Religionsgemeinschaften, sofern diese nicht rechtmäßig zu einer Kirchengemeinde fusioniert werden. Die ausführliche Prüfung, ob bei der Fusion ein Betriebsübergang mit allen arbeitsrechtlichen Folgen gemäß § 613a BGB vorliegt (Rn. 158–165), hätte sich die Autorin sparen können, wenn sie sogleich auf das diese Ansicht ablehnende Urteil des EuGH verwiesen hätte (Rn. 163), dem sie schließlich auch folgt. Den Beleg für die Möglichkeit, eine fusionierte Pfarrei in Filialkirchen gliedern zu können, bleibt P. ebenso schuldig wie die Darstellung dessen, was sie unter einer Filialkirche versteht (Rn. 169); nach h. M. ist dies nämlich ein Kirchengebäude und nicht der Teil einer Pfarrei. Aufschlussreich sind die Ausführungen zu Fragen der Rechtsnachfolgen und der damit verbundenen steuerrechtlichen Aspekte beim Vermögensübergang (Rn. 175–207). Der Hinweis darauf, dass der Grundstücksübergang nur dann steuerbefreit ist, wenn es sich um öffentliche Träger handelt und das Grundstück keinem Betrieb gewerblicher Art dient, ist von hoher praktischer Bedeutung. Die Ausführungen zur Fusion von Kirchenstiftungen (Rn. 208–219) sind ebenfalls weitgehend gelungen, lassen aber die Frage offen, wer sicherstellt, dass auch bei der Fusion von Stiftungen deren eingestiftete Zwecke erreicht werden können. Wenn Kirchengemeinden im Zuge der Umstrukturierungen Teile aus ihrem Vermögen ausgliedern, etwa einen Kindergarten oder ein Krankenhaus in eine selbstständige Rechtsperson (Gesellschaft, Stiftung, Zweckverband, Verein) überführen, ist freilich staatliches und kirchliches Recht zu beachten, sodass der kirchliche Charakter des neuen Rechtsträgers sichergestellt ist (vgl. Rn. 240). Eine wenigstens exemplarische Nennung der zu beachtenden kirchlichen Partikularnormen wäre hier hilfreich gewesen. Die sicher praxisrelevante Diskussion um die Frage, ob eine kirchliche Einrichtung auch mit nichtkirchlichen Trägern kooperieren kann und wie der kirchliche Sendungsauftrag darin erfüllt werden kann, reißt P. an, traut sich aber nicht, eine eigene Antwort auf diese Frage zu formulieren. Daran anschließend befasst sie sich mit der Nutzungsänderung von Kirchengebäuden (Rn. 249–276). Dies ist recht instruktiv, allerdings macht sie nicht klar, was dies mit der Fusion oder Union von Kirchengemeinden unmittelbar zu tun hat. Es leuchtet zwar ein, dass nach der Zusammenlegung von Kirchengemeinden das eine oder andere Kirchengebäude nicht mehr benötigt wird und dass mit diesem besonderen Vermögensstück auch besonders umzugehen ist; doch die Frage nach der Umnutzung von Kirchengebäuden und den möglichen Nutzungsarten bis hin zum Abriss kann sich nach der Zusammenlegung stellen, ist aber nicht notwendig damit verbunden. Viel wichtiger wäre es gewesen, auf mögliche stiftungsrechtliche Fragen einzugehen, falls zum Unterhalt des umzunutzenden

Kirchengebäudes eine Stiftung besteht. Die Ausführungen zum Denkmalschutz (Rn. 273–276) sind hilfreich, wenn man die Frage nach den Umnutzungsmöglichkeiten von Kirchengebäuden behandelt. Doch die Behauptung, die cann. 1283 und 1292 § 2 CIC seien denkmalschützende Normen (Rn. 274, Fn. 83), stimmt mit dem Normgehalt nicht überein. Leider verwendet P. den Begriff der *res sacrae* für bestimmte Vermögensstücke zu unreflektiert. Dieser in seiner heutigen Verwendung aus dem protestantischen Bereich stammende und in die staatlichen Rechtswissenschaften übernommene Begriff taugt für die Zuordnung von Vermögensstücken nach katholischem Vermögensrecht nur sehr begrenzt. Hier sind zwar heilige Orte (cann. 1205–1243) und auch heilige Sachen gemäß can. 1171 CIC von Bedeutung, wesentlich für die Vermögensverwaltung gemäß kanonischem Recht ist aber die Unterscheidung von Stamm- und Verwaltungsvermögen (*patrimonium stabile* und *patrimonium liberum*), auf die P. nicht eingeht.

Die Arbeit bleibt weitgehend darstellend. Es wäre jedoch zu wünschen gewesen, dass die Autorin konkreter zu den Fragen Stellung bezieht, etwa: Welche Form der Zusammenlegung von Kirchengemeinden ist angesichts welcher Rechtslage die günstigste? Der eingangs erwähnte „normative Flickenteppich" könnte schließlich auch Konsequenzen für einzelne Gebiete für den Umgang mit einer Umstrukturierung haben. Sollte man fusionieren, also alle alten Kirchengemeinden aufheben und eine neue gründen, oder ist es besser, Kirchengemeinden an eine bestehen bleibende anzugliedern? Hat dies vermögensrechtliche und insbes. stiftungsrechtliche Konsequenzen? Auf welchem Wege können bestehende Stiftungen erhalten und die Verfolgung ihrer Zwecke besonders gut erreicht werden? Die Feststellung, dass „aus vermögensrechtlicher Sicht [...] einer völligen Neustrukturierung der Pfarrpastoral jedenfalls keine Grenzen gesetzt" sind (Rn. 193), ist in die eine Richtung hilfreich. Doch hier eröffnet sich sogleich die Frage, ob für die Erreichung bestimmter pastoraler Ziele bestimmte vermögensrechtliche Ausgestaltungen sinnvoller oder gar erforderlich sind. Insofern weckt der Titel größere Erwartungen, als das Buch hält.

Das Werk ist mäßig lektoriert. Es fallen zahlreiche typografische Fehler, insbes. in der Interpunktion auf. Bei einem derartig hohen Preis kann der Leser eine bessere Verlagsarbeit erwarten. Dadurch wären sicher auch einige sprachliche Fehler beseitigt worden. Einige Aussagen könnten einerseits besser belegt sein, andererseits bekommt der Leser den Eindruck, dass die Autorin sich nicht traut, klar Stellung zu beziehen. Der Aufbau des Verzeichnisses der zitierten Entscheidungen (217–221) erschließt sich nicht. Der Titel ist vielversprechend, das Thema ist wichtig und aktuell. Die Arbeit macht deutlich, welchen Rechtsgebieten des öffentlichen und des privaten staatlichen Rechts die Verwalter kirchlichen Vermögens Beachtung schenken müssen. Leider bleibt das Buch angesichts des wichtigen Themas hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Münster Martin Zumbült

Kurzrezensionen

Bockmuehl, Markus: **The Remembered Peter**. In Ancient Reception and Modern Debate. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 263 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 262), Ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150580–5

Der vorliegende Band des Oxforder Neutestamentlers Markus Bockmuehl vereint neun in loser Verbindung stehende wissenschaftliche Aufsätze, die Vorarbeiten zu einer inzwischen erschienenen größeren Monographie zum Apostel Petrus waren (*Simon Peter in Scripture and Memory:* The New Testament Apostle in the Early Church, Grand Rapids 2012). Zunächst beschreibt B. im ersten Teil unter dem Stichwort „der erinnerte Petrus" sein methodisches Vorgehen zwischen Geschichte und Erinnerung. Dem folgen Aufsätze zur Einordnung des Petrus zwischen Jesus und Paulus in der neueren englischsprachigen Forschung (Sanders, Crossan, Wright, Dunn) und zum Verhältnis zwischen Petrus und Paulus in der Geschichte und der späteren altkirchlichen Rezeption. Teil 2 gilt Petrus in der syrischen und römischen Erinnerung (Petrus in Syrien: Ignatius, Justinus, Serapion; Petrus, Paulus und Simon in den Pseudo-Klementinen; Bestätigung des Todes des Petrus in Rom). Im dritten Teil kommt B. von der Rezeption zurück zum ntl. Befund und behandelt die (Bei-)Namen des Simon Petrus in jüdischen Quellen, Petrus und die Verbindungen mit Bethsaida (Evangelientraditionen, sozialer Hintergrund von Bethsaida, archäologische Funde in Bethsaida-Julias) sowie die verschiedenen „Bekehrungen" des Petrus nach Lk 22,31f (hagiografische, allegorische und exegetische Hinweise, u.a. der Hahnenschrei in christlicher Kunst, Konversion und Subversion in den Petrus-Akten). B. begegnet der altkirchlichen Petrusüberlieferung mit kritischer Sympathie (die andere Studien vermissen lassen) und zeigt, wie die Rezeption zusammen mit den ntl. Texten den „erinnerten Petrus" geprägt hat. In Methode und Inhalt bietet B. eine Reihe neuer und richtungsweisender Perspektiven für die Petrusforschung. Chr. St.

Bohlen, Maren: **Sanctorum Communio**. Die Christen als „Heilige" bei Paulus. – Berlin: De Gruyter 2011. (XIV) 285 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 183), geb. € 109,95 ISBN: 978–3–11–025948–3

Im Glaubensbekenntnis wird die Gemeinschaft der Heiligen bekannt und beschworen. Als Heilige werden dort, aber auch bei Paulus, alle Christen bezeichnet. Die vorliegende Studie (Doktoraldiss. Univ. Bonn, 2010; Michael Wolter) bietet eine umfassende Untersuchung des paulinischen Gebrauchs des Begriffs „Heilige" vor dem Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Heiligkeit überhaupt. Nach einem Forschungsüberblick (u.a. Stettler, Vahrenhorst, Schmidt) skizziert B. zunächst die Bezeichnung „Heilige" im AT und Frühjudentum sowie als Selbstbezeichnung der ersten Christen im Kontext der anderen Selbstbezeichnungen. Die Bezeichnung „Heilige" erscheint bei Paulus als eingeführte Gruppenbezeichnung (etwa für die Jerusalemer Urgemeinde, als Eigenname, als Gattungsname). Weitere Kap. gelten der Heiligung als Auftrag und der Heiligkeit bei der Parusie im 1Thess, den korinthischen Christen als Heiligen (hier Heiligkeit als Status; die Adressaten, Heilige und Ungerechte, die gefährdete Heiligkeit der Gemeinde) und Christen als „Heilige" bei Paulus (Heiligung und Kult, die „Heiligen" als Erwählte und ihr Verhältnis zu Israel, Verständnis der christlichen Heiligkeit). Heiligkeit ist ein Identitätsmerkmal der paulinischen Gemeinden, die Ethik der Heiligen muss ihrer Identität Ausdruck verleihen. Für Paulus ist Heiligkeit ein Merkmal aller Christen, nicht Kennzeichen und Titel weniger herausragender Christen, so sehr die Kirche dankbar für sie ist. Abschließend skizziert B. die Bezeichnung „Heilige" im restlichen NT, in der Alten Kirche (dort ist eine Veränderung des Gebrauchs feststellbar), im Protestantismus (Kritik am Heiligenkult) und im ökumenischen Dialog. Die überzeugende Arbeit bietet wichtige Anregungen für das Verständnis urchristlicher Identität(skonstruktion), die Ekklesiologie und die Ethik. Chr. St.

Heller, Thomas / **Käbisch**, David / **Wermke**, Michael: **Repetitorium Religionspädagogik**. Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 216 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–8252–3670–0

Dieses ebenso handliche wie aspektreiche Taschenbuch besteht aus einem religionspädagogischen (1–92) und einem religionsdidaktischen (93–192) Teil. Während der erste Teil („Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung") in sechs Kap.n sechs Aspekte entfaltet (historische, theologische, soziologische, psychologische, rechtliche und erziehungswissenschaftliche), besteht der zweite Teil („Religionsdidaktik und die Praxis religiöser Bildung") aus sieben Kap.n zu sieben „Perspektiven" (kerygmatische, bibelhermeneutische, problemorientierte, symbol- und zeichendidaktische, performative, kulturhermeneutische und ökumenische resp. interreligiöse).

Diese insgesamt 13 Kap. sind jeweils in vier Abschnitte unterteilt: a) zunächst werden mögliche Aufgaben formuliert, die auf Basiswissen abzielen und zu denen die Autoren sodann „Lösungsvorschläge" anbieten; b) der zweite Abschnitt benennt je drei mögliche Spezialthemen mit einer informativen Erläuterung; c) der dritte Abschnitt formuliert eine Prüfungsaufgabe, deren Bearbeitung bereits deutlich entwickelte theologische resp. religionspädagogische Urteilskompetenz voraussetzt; d) der vierte Abschnitt benennt wichtige Quellen sowie Sekundärliteratur.

Dieses Repetitorium ist mithin klar strukturiert und stringent aufgebaut und ermöglicht trotz der fachwissenschaftlichen Sorgfalt und der Fülle der inhaltlichen Aspekte eine hervorragende Orientierung. Es geht den Autoren nicht um ein Repetitorium im Sinne einer bloßen Materialsammlung, sondern um Problemaufrisse und thematische Zusammenhänge. Die historische Dimension wird nie vernachlässigt, steht aber immer im Dienst der Kontextualisierung aktueller Fragestellungen; es werden erfreulich viele Bezüge zu den einzelnen theologischen Disziplinen sowie Querverbindungen auch zu nichttheologischen Wissenschaften aufgezeigt.

Ein Personenregister (193–198) und ein differenziertes Sachregister (199–216) bilden abschließend eine sinnvolle Ergänzung dieses anregungsreichen Repetitoriums. E. H.

Reichelt, Stefan: **Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum" in Russland**. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 590 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02863–4

Bei dem vorliegenden Buch, der Habil.schrift des Vf.s (Theol. Fak. Halle-Wittenberg 2007), handelt es sich um eine ausführliche Darstellung und Untersuchung der Übersetzung von Arndts bekannter Schrift ins Russische – die ersten in einer deutschen Druckerei hergestellten russischen Bücher! – und ihrer Rezeption. Auf kurze Abschnitte zum Autor der Schrift und zum Übersetzer, dem ukrainisch-russischen Mönch Simeon Todorskij, folgen ein ausführliches deutsch-russisches und russisch-deutsches Wörterverzeichnis sowie umfangreiche Übersetzungsvergleiche einzelner Stellen, wobei R. die interessanten und oft relativ weit reichenden Abweichungen vom Original als Orthodoxisierung, Eliminierung oder Kommentierung charakterisieren kann. Weitere, eher knappe Kap. stellen die theologischen Beziehungen zwischen der russischen Orthodoxie und dem Protestantismus bis ins 19. Jh., die Rezeption von Todorovskijs Übersetzung und andere Übersetzungen von Arndt ins Russische vor. In Anhängen wird weiteres Material zur Übersetzung und zum Übersetzer publiziert. Insgesamt handelt es sich um ein materialreiches, gut dokumentiertes Buch, trotz einiger kleinerer Ungenauigkeiten. Ob mit der Übersetzung und ihrer Rezeption tatsächlich ein „selbstredendes Beispiel des interkonfessionellen Dialogs" (431) gegeben ist, sei dahingestellt. Th. B.

Schulte, Raphael: **Die Herkunft Jesu Christi**. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses. Eine theologie-kritische Besinnung. – Münster: Aschendorff 2012. 763 S., geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–12972–2

Der seit 1995 em. Dogmatiker Raphael Schulte legt in diesem umfangreichen Alterswerk eine umfassende Kritik exegetischer (und allgemein theologischer) Begrifflichkeiten bei der Befassung mit den Kindheitserzählungen bei Lukas und Matthäus (und anderen einschlägigen Texten) vor. In der äußerst detailreichen und für Nichtfachleute wohl (auch wegen des ausufernden Anmerkungsapparates) schwer lesbaren Abhandlung wird v. a. die übliche Verwendung einer unbiblischen Sprache gerügt, die von dogmatischen Vorurteilen vorbelastet sei. Der überaus kenntnisreiche, aber leider bisweilen ausschweifende und allzu detailverliebte Schreibstil verunklart gelegentlich den eigentlichen Gedankengang. Darüber hinaus erschweren zusätzliche Exkurse dem Leser das Erfassen der zentralen Aussageabsicht. Eine deutliche Straffung des Gedankengangs und damit verbunden eine wesentliche Kürzung des Textes durch einen kompetenten Lektor hätte der Publikation sicher eine höhere Beachtung beschert. So wird sie jetzt wohl ein Geheimtipp für Spezialisten bleiben, was angesichts der Fülle sprachlicher und exegetischer Beobachtungen, die der Band bietet, doch ein wenig schade ist. J. K.

Smith, Daniel Lynwood: **The Rhetoric of Interruption**. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Literature. – Berlin: De Gruyter 2012. (XIV) 337 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 193), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–029642–6

Der Vf. erklärt die häufigen Redeunterbrechungen im lk Doppelwerk auf dem Hintergrund griechischer Geschichts- und Romanliteratur. Als Kriterium dient ihm dabei nicht die mutmaßliche Unvollständigkeit bestimmter Reden, sondern die ausdrückliche Verletzung nachweislicher Regeln der geordneten Kommunikation. Hielt Dibelius solche Regelverstöße noch für beispiellos lukanisch, findet der Vf. mehr als hundert Belege dafür in der griechischen Erzählliteratur. Grundsätzlich unterscheidet er die Unterbrechung eines Redners durch äußere Ereignisse, die gewöhnlich der dramatischen Steigerung dient, von seiner gezielten Unterbrechung durch die Hörerschaft in freundlicher oder feindlicher Absicht. Es zeigt sich, dass absichtliche Redeunterbrechungen bei Lk (wie zuvor schon bei Homer, Appian und Xenophon) geeignet sind, die Dreh- und Angelpunkte in der Gesamthandlung eines Werkes zu markieren. Lk unterstreicht damit erstens die Verkündigung des auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus, die zweitens jetzt auch die Heiden erreicht. Der Ertrag der Studie liegt indes weniger in dieser konkreten Funktionsbestimmung der lk Redeunterbrechungen, die als solche kaum überrascht, als vielmehr in der literaturgeschichtlichen Einordnung des erzählerischen Stilmittels an sich. Bleibt die Sichtung zahlreicher Belegstellen auch weitgehend enumerativ und lässt tiefergehende Auslegungen vermissen, so sind es gerade die Übersichten über alle besprochenen Texte am Ende des Bandes, die der künftigen Forschung gleichwohl nützliche Dienste erweisen werden. W. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, Ludwigstr. 29, 80539 München
PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
PD Dr. Stephanie Ernst, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Gundelindenstr. 10, 80805 München
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Pfr. Martin Gestrich, Am Lütter Bach 3, 14806 Bad Belzig OT Lütte
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Ulf Harder, Am Rubenowplatz 2/3, 17487 Greifswald
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich
Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Sebastian Kiraga M. A., Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dipl.-Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
PD Dr. Thomas Nauerth, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Dr. Evgenij Pilipenko, Nizhnaja Syromjatnitscheskaja ul. 10a, 105120 Moskau, Russland
Dr. Gregor Ploch, Stephansplatz 6, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Thomas Prügl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Lena Rehring M. A., Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Eugenio Riversi, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. Johannes Wischmeyer, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 80572 Eichstätt
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. phil. Regula M. Zwahlen, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Robert-Koch-Str. 40, D-48149 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, Sarah Laudinski, 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.

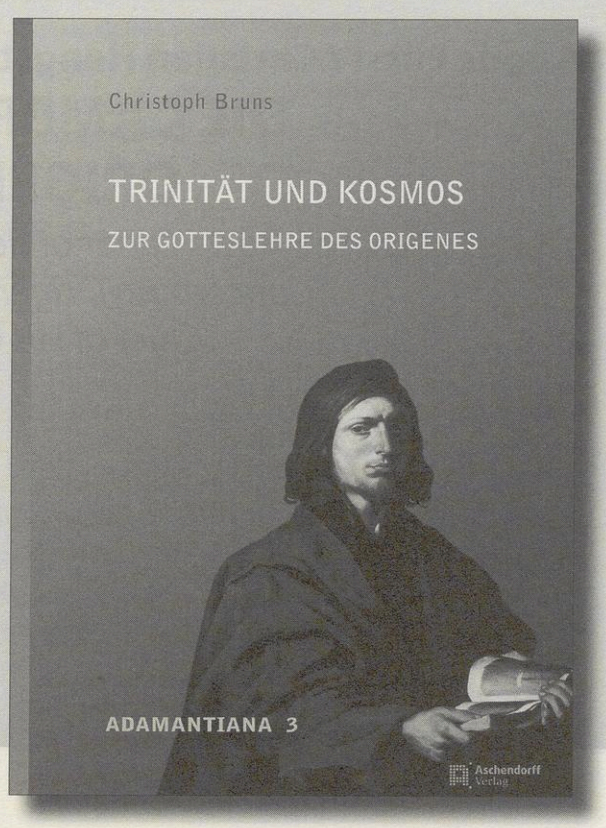
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2013 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

Christoph Bruns

TRINITÄT UND KOSMOS

ZUR GOTTESLEHRE DES ORIGENES



Adamantiana, Band 3
2013, 357 Seiten, geb. 48,– € | sFr 82,50
ISBN 978-3-402-13713-0

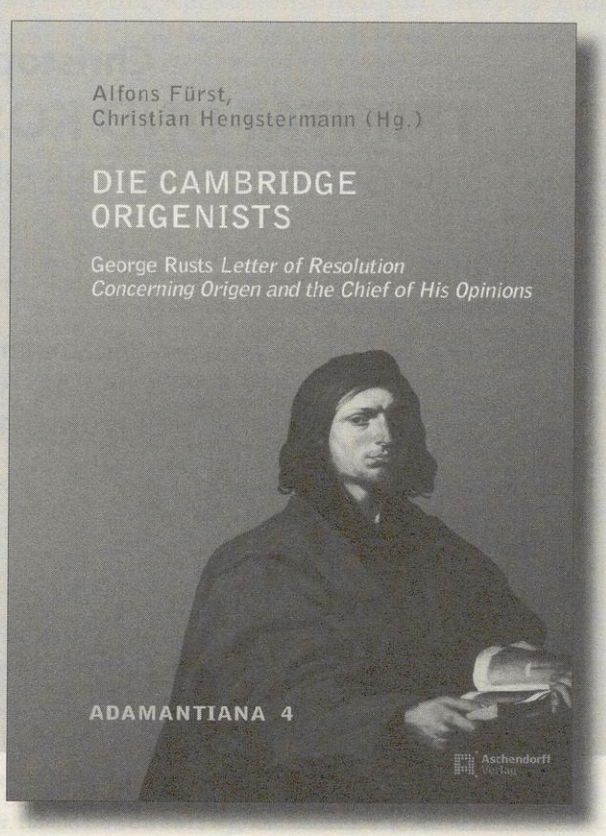
Der Glaube an den dreifaltigen Gott und seinen universalen Heilswillen bildet den Kern des christlichen Bekenntnisses. In der Geschichte seiner systematischen Entfaltung kommt dem Werk des Origenes von Alexandrien (185–254) bahnbrechende Bedeutung zu. Die vorliegende Studie unternimmt erstmals den Versuch, das Trinitätsdenken dieses wohl bedeutendsten und einflussreichsten Theologen des frühen Christentums zu rekonstruieren und historisch wie theologisch zu würdigen. Sie vermag verständlich zu machen, warum der trinitätstheologische Entwurf des großen Alexandriners in den dogmatischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts zum Gegenstand heftiger Kontroversen werden konnte.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Alfons Fürst / Christian Hengstermann

DIE CAMBRIDGE ORIGENISTS

George Rusts *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*



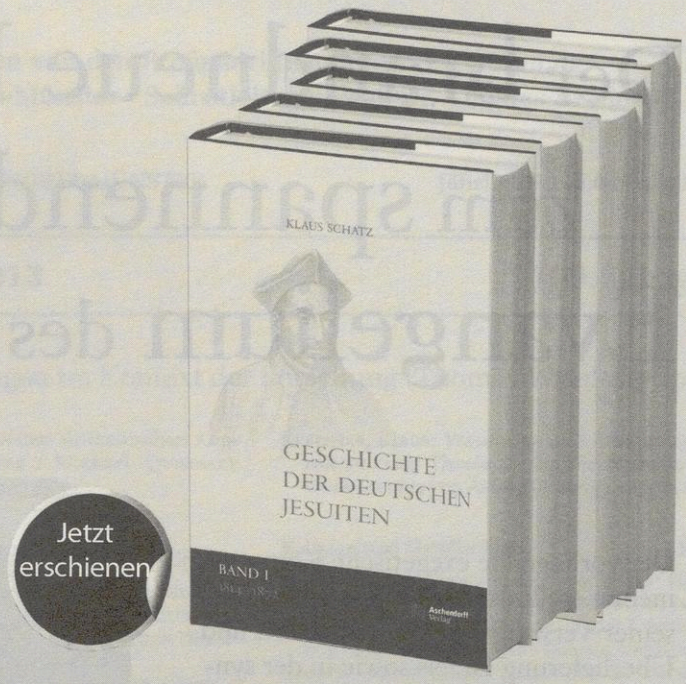
Adamantiana, Band 4
2013, 384 Seiten, geb. 52,– € | sFr 89,–
ISBN 978-3-402-13714-7

Die Jahre 1658–1662 stellen so etwas wie einen origenistischen Moment innerhalb der englischen Theologie dar, der neben Übersetzungen und Werkeditionen ganze im Geiste des Origenes entworfene philosophische Systementwürfe hervorbringt. Die 1661 anonym erscheinende Schrift des anglikanischen Bischofs George Rust ist ein Manifest des neuzeitlichen Origenismus: In kritischer Auseinandersetzung mit den neuen Philosophien eines Hobbes oder Descartes einerseits und der calvinistischen Theologie andererseits schreibt der Autor darin auf originelle Weise grundlegende Einsichten des Origenes fort.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Klaus Schatz

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN JESUITEN



Die umfassende Geschichte der deutschen Jesuiten seit Ihrer Wiederbegründung 1814 liegt ab sofort in fünf Bänden vor. Der renommierte Kirchenhistoriker Klaus Schatz hat damit auf Jahrzehnte das Standardwerk über die deutschen Jesuiten vorgelegt. Die Darstellung umfasst auch das Wirken deutscher Jesuiten in Übersee. Das Werk enthält zahlreiches Karten- und Bildmaterial. Alle Jesuiten dieser Epoche sind im letzten Band einzeln mit Biogrammen erfasst.

Band I: 1814–1872
2013, XXX und 274 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag, 48,– €
ISBN 978-3-402-12964-7

Band II: 1872–1917
2013, VI und 321 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag, 52,– €
ISBN 978-3-402-12965-4

Band III: 1917–1945
2013, VIII und 451 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag, 72,– €
ISBN 978-3-402-12966-1

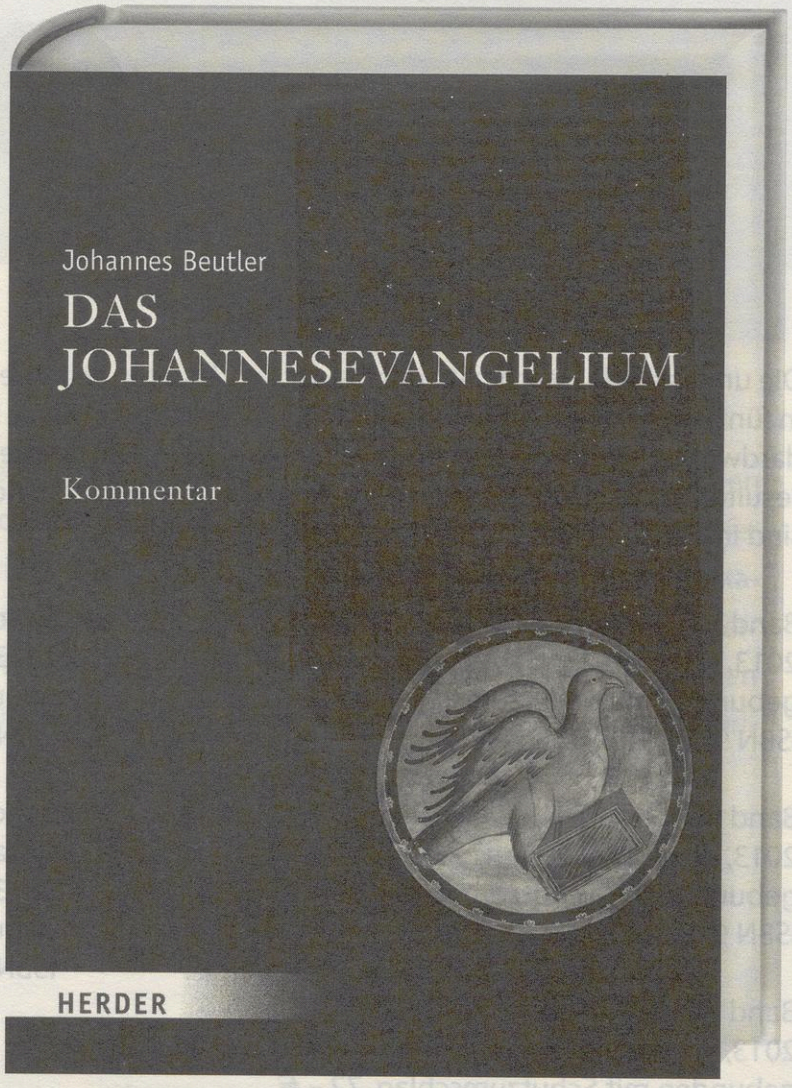
Band IV: 1945–1983
2013, X und 534 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag, 85,– €
ISBN 978-3-402-12967-8

Band V: Quellen, Glossar, Biogramme, Gesamtregister
2013, V und 490 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag, 78,– €
ISBN 978-3-402-12968-5

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Der brandneue Kommentar zum spannendsten Evangelium des Neuen Testaments

Der vorliegende exegetische Kommentar stellt das Vierte Evangelium in seiner Verwurzelung in der Schrift und Überlieferung Israels sowie in der synoptischen Tradition dar. Auf der Basis eines kenntnisreichen Überblicks über den Stand der gegenwärtigen Johannesexegese vereint Beutler die historisch-kritische Analyse bzw. die Einzelsemantik mit der Herausarbeitung der Makrostrukturen des Endtextes und dessen theologischer Interpretation. Er rechnet mit einem innerjohanneischen Entwicklungsprozess durch ›Relecture‹ des Textes im Licht neuer Bedürfnisse der Leserschaft.



Johannes Beutler
Das Johannesevangelium
Kommentar
576 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag und Leseband
€ 68,- / SFr 89.- / € [A] 70.-
ISBN 978-3-451-30779-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 | 2013 | 109. Jahrgang

Die Johannesapokalypse – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung (Thomas Witulski) Sp. 443

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 459

The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, hg. v. Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (Simone Paganini)

Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten. Erster Band, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Herbert Niehr)

Das frühe Christentum und die Stadt, hg. v. Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald (Stefan Schreiber)

Bormann, Lukas: Der Brief des Paulus an die Kolosser (Angela Standhartinger)

Paschke, Boris: Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission (Martin Vahrenhorst)

Stovell, Beth M.: Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King (Ulrike Swoboda)

Schmidt, Josef: Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas (Friedrich W. Horn)

Wilckens, Ulrich: Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann (Gunther Wenz)

Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft (Klaus von Stosch)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 475

Hofmann, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte (Katharina Greschat)

Lange, Christian: Einführung in die allgemeinen Konzilien (Klaus Unterburger)

Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. I. Textband; II. Bildband; III. Nachtrag, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll (Jörg Ernesti)

Lehmann, Hartmut: Luthergedächtnis 1817–2017 (Gunther Wenz)

Stuiber, Maria: Zwischen Rom und dem Erdkreis. Die gelehrte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731–1804) (Bernward Schmidt)

Klatt, Marlene: Unbequeme Vergangenheit. Antisemitismus, Judenverfolgung und Wiedergutmachung in Westfalen 1925–1965 (Norbert Köster)

Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Walter / Michael Quisinsky (Jörg Ernesti)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 484

Gerwing, Manfred: Johannes Quidort von Paris: De antichristo et de fine mundi. Vom Antichrist und vom Ende der Welt. Lateinisch – Deutsch (Klaus Hedwig)

Hamm, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung (Athina Lexutt)

Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. Johannes Hund, Jan Martin Lies u. Hans-Otto Schneider, hg. v. Irene Dingel (Athina Lexutt)

Alfieri, Francesco: Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland (René Raschke)

Zamagni, Gianmaria: Fine dell'era constantiana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico (Klaus Unterburger)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 493

Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik (Leonhard Hell)

Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (Karl-Heinz Menke)

Matand, Désiré: Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake. Une relecture à partir de la perspective négro-africaine (Dominik Lorenz)

„So lauert die Sünde vor der Tür" (Gen 4,17). Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick (Julia Enxing)

Sgubbi, Giorgio: Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale. Prefazione di Pierangelo Sequeri (Klaus E. Müller)

Spiritualität . . . . . Sp. 504

Müller-Schauenburg, Britta: Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas (Ioannis Kourempeles)

Dinzelbacher, Peter: Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch (Bernd Jaspert)

Kleffner, Klaus: Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila (Gabriele Lautenschläger)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 509

Großbölting, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Bernd Jaspert)

Höhn, Hans-Joachim: Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute (Martin Kirschner)

Kappeler III, Warren A.: Communication Habits for the Pilgrim Church. Vatican Teaching on Media and Society (Eckhard Bieger)

Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, hg. v. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Johanna Haberer)

Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?, hg. v. Ina Wunn / Mualla Selçuk (Jutta Sperber)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 516

Lüer, Jörg: Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit". Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989 (Axel Heinrich)

Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, hg. v. Norbert Mette / Judith Könemann (Martina Blasberg-Kuhnke)

Leimgruber, Stephan: Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung (Stephan Ernst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 520

Meijers, Ton: Compendium van het katholiek canoniek recht. Deel I. Inleiding en volk Gods (Klaus Lüdicke)

Ruster, Thomas / Ruster, Heidi: ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag (Martin Zumbült)

Wiegelmann, Christian: Zulässigkeit und Grenzen von Arbeitskämpfen in kirchlichen Einrichtungen (Martin Zumbült)

Meckel, Thomas: Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts (Judith Hahn)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 526

Die Johannesapokalypse – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung

Von Thomas Witulski

Ein Artikel, der den Versuch unternimmt, die innerhalb der neueren Apk-Forschung Platz greifenden Forschungstendenzen zu reflektieren und womöglich miteinander zu vernetzen, ist angesichts der Fülle der in der Gegenwart zu zahlreichen unterschiedlichen Einzelproblemen veröffentlichten Literatur[1], soll er noch einigermaßen übersichtlich und kohärent erscheinen und sich dabei konstruktiv-kritisch mit den vorgelegten Forschungsergebnissen auseinandersetzen, notwendigerweise sachlichen und inhaltlichen Beschränkungen unterworfen. Dessen eingedenk konzentriert sich der vorliegende Aufsatz auf die inhaltliche Darstellung und Kritik einiger neuerer Veröffentlichungen zu folgenden Fragestellungen und Themenbereichen: (1) die Frage der Abzweckung der Apk, (2) das Problem ihrer Datierung, (3) die Apk und ihr Rückbezug auf das Ezechielbuch, (4) die Frage nach der Gestalt der in der Apk vorliegenden Christologie und schließlich, das zuvor Erörterte zumindest z. T. aufnehmend und bündelnd, (5) die Frage nach dem angemessenen hermeneutischen Zugang zur Interpretation der Apk und – damit verknüpft – die Frage nach den hermeneutischen Grundlagen ihrer Auslegung und denjenigen der Auslegung apokalyptischer Literatur insgesamt.

1. Die Abzweckung der Johannesapokalypse

Im Blick auf die Frage nach der Abzweckung der Johannesapokalypse hat in neuerer Zeit *Heinz Giesen* in verschiedenen, in einem wichtigen Aufsatzband neu zusammengefassten Arbeiten[2] einen entscheidenden Akzent gesetzt. Ihm zufolge beabsichtige der Apokalyptiker, „die Christen davor zu bewahren, sich von der Anziehungskraft des religiös bestimmten öffentlichen Lebens der damaligen Zeit in Bann schlagen zu lassen“[3]; sie sollten vielmehr standhaft und konsequent auf ihrem christlichen Glauben beharren und sich jeglichem Kompromiss mit dem ihnen versucherisch gegenübertretenden ‚Götter- und Kaiserkult‘[4] verweigern: „In diesen Rahmen ist auch die wiederholte Aufforderung zur Martyriumsbereitschaft einzuordnen. Die Christen sollen selbst dann am Bekenntnis zu ihrem Herrn festhalten, wenn es sie das Leben kostet.“[5] Mit dieser These setzt sich G. gegenüber solchen Forschungspositionen ab, die die Apk als eine Trostschrift für unter einer drängenden Verfolgung leidende Christen auffassen möchten; eine solche Verfolgung lasse sich für die Zeit der Abfassung der Apk, nach G. die Zeit des Kaisers Domitianus, nicht nachweisen.[6] Die von G. herausgearbeitete Zwecksetzung der Apk wird durch die Beobachtung untermauert, dass die in ihr vorliegende Darstellung selbst die Annahme, die Apk sei in der Zeit einer umfassenden Christenverfolgung abgefasst, nicht zu erhärten vermag. In der Apk selbst ist explizit nur von einem einzigen Martyrium die Rede, das sich noch dazu in der Vergangenheit ereignet hat, nämlich von demjenigen des Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου Apk 2,13[7]; auch die Ausführungen in Apk 2,10 geben allenfalls Anlass zu der Annahme, dass einzelne christliche Gemeinden mit lokal begrenzten Anfeindungen und Nachstellungen zu rechnen hätten, vermögen aber keinesfalls eine umfassende, provinzial- oder gar reichsweite Verfolgung zu insinuieren.[8]

Den Erwägungen G.s korrespondiert der im Rahmen der Frage nach der Abzweckung der Apk formulierte Hinweis *Jens-Wilhelm Taegers*, dem zufolge der Apokalyptiker mit Apk 4,1–22,20, dem sog. ‚apokalyptischen Hauptteil‘ seiner Schrift, deutlich machen wolle, dass der „Antagonismus von Gemeinde und Weltmacht nur den fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und Satan“[9] abbilde, was bedeute, dass „jede Möglichkeit friedlicher Koexistenz [zwischen jenen] von vornherein ausgeschlossen“[10] sei, die Gemeinde ihr Dasein also in Abgrenzung gegenüber dem sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Kontexten umgebenden *imperium Romanum* gestalten solle.[11] Die – mittlerweile in einer außerordentlich lesenswerten Aufsatzsammlung zugänglichen – Einlassungen T.s finden eine inhaltliche Entsprechung in den Thesen von *Daria Pezzoli-Olgiati*[12]; ihr zufolge mache der Apokalyptiker mit Hilfe der von ihm als „mehrdimensionale Sprachbilder“ (201) konzipierten Visionen „die […] Leser seiner Schrift […] darauf aufmerksam, dass Gott und sein Lamm auf der Seite der Lebendigkeit stehen, während die vernichtenden Kräfte [d. h. insbes. der römischen Kaiser] auf den endgültigen, ‚zweiten‘ Tod ausgerichtet sind. Er macht deutlich, dass es unmöglich ist, Handlungen zu vollziehen, die auf Tod und Vernichtung gründen, und trotzdem auf der Seite Gottes zu stehen. An der Klarheit aus dem Himmel sollen sich die Menschen in den kleinasiatischen Städten orientieren, in dieser Perspektive sollen sie beurteilen, welches Verhalten sich mit dem Versprechen von Jerusalem vereinbaren lässt.“ (249f) Dabei lässt P.-O. keinen Zweifel daran, dass „die Visionen als Fiktionen in einer dichten, wechselseitigen Beziehung mit dem historischen Kontext stehen, in dem sie verfasst und rezipiert wurden“ (247).

In die von T. und P.-O. gewiesene Richtung denkt neuestens auch, allerdings deutlich zu undifferenziert, *Stefan Alkier*, wenn er zunächst die vom Apokalyptiker geforderte standhafte Glaubenstreue der Christen als sich nicht nur gegen „irdische Opponenten“[13], sondern letzten Endes gegen eine hinter diesen stehende überirdische und zugleich satanische Macht richtend beschreibt, darüber hinaus dann aber wahrscheinlich zu machen sucht, der Apokalyptiker habe aufzeigen wollen, dass die Repräsentanz dieser satanischen Macht nicht nur auf das *imperium Romanum* beschränkt gedacht werden dürfe. Vielmehr durchziehe sie den Kosmos in seiner Gesamtheit, was dann konkret bedeute, dass auch „christliche Irrlehrer, jüdische Unbekehrbare oder die überwiegende Bevölkerung mit einem griechischen bzw. römischen Lebensstil und Deutungsmuster allesamt als Repräsentanten widergöttlicher Macht“[14] zu verstehen seien. So zutreffend es ist, dass der Apokalyptiker den die christliche Gemeinde umgebenden Kosmos prinzipiell als satanisch beherrscht ansieht und deshalb von den Rezipienten seines Werkes eine vollständige Distanz diesem gegenüber einfordert, so wenig lässt sich jedoch die Sicht halten, dass der Apokalyptiker die unterschiedlichen Erscheinungsformen dieses Kosmos nicht auch jeweils unterschiedlich zu gewichten

[1] Vgl. hierzu nur den instruktiven Literaturbericht von Franz Tóth: „Erträge und Tendenzen in der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse“, in: **Die Johannesapokalypse**. Kontexte – Konzepte – Rezeption, hg. v. Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Tóth. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012, (XI) 866 S. (WUNT, 287), geb. € 159,00 ISBN: 978–3–16–150603–1, 1–39.

[2] Hier seien nur erwähnt: Heinz Giesen: „Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung“, in: TThZ 105 (1996), 61–76 (= **Giesen**, Heinz: **Studien zur Johannesapokalypse**. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 318 S. [SBAB, 29], kt € 40,90 ISBN: 978–3–460–06291–7, 214–227); ders.: *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997 (RNT); ders.: „‚Das Buch mit den sieben Siegeln‘ – Heil für Außenseiter. Zum Zweck der Johannesoffenbarung“, in: 1900 ΕΤΗΡΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ ΙΩΑΝΝΟΥ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ, Athen 1999, 583–603.

[3] *Glaubenstreue*, 226.

[4] Zu diesem Begriff vgl. etwa *Glaubenstreue*, 219, zu der Thematik insgesamt 219–226.

[5] *Glaubenstreue*, 226; in diesem Sinne neuestens auch Stefan Alkier: „Die Johannesapokalypse als ‚ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes‘“, in: *Die Johannesoffenbarung*. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Michael Labahn / Martin Karrer, Leipzig 2012 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 38), 147–171, 157.

[6] Vgl. hierzu *Glaubenstreue*, 214–219.

[7] Vgl. hierzu etwa Ulrich Bernhard Müller: *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh/Würzburg ²1984 (ÖTBK 19), 111.

[8] Vgl. hierzu Jens-Wilhelm Taeger: „Eine fulminante Streitschrift. Bemerkungen zur Apokalypse des Johannes“, in: **Taeger**, Jens Wilhelm: **Johanneische Perspektiven**. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003, hg. v. David C. Bienert / Dietrich-Alex Koch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 254 S. (FRLANT, 215), geb. € 74,99 ISBN: 3–525–53082-X, 105–120, 108.

[9] *Streitschrift*, 119.

[10] Ebd.

[11] Vgl. zu dieser Argumentation auch ders.: „Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse“, in: **ders.**: **Johanneische Perspektiven** [Anm. 8], 121–138, 133–135.

[12] Daria Pezzoli-Olgiati: *Täuschung und Klarheit*. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, Göttingen 1997 (FRLANT, 175).

[13] *Johannesapokalypse* [Anm. 5], 166.

[14] Ebd.

und zu kategorisieren vermag. Dass der Apokalyptiker sehr wohl auch in kosmologischer Hinsicht differenziert und kategorisiert, bestätigen allein schon die Ausführungen in Apk 13,7b.8. Im Verein mit der Feststellung, dass im sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4,1–22,20 weder kompromissbereite christliche Irrlehrer noch ebensolche jüdische Gruppierungen noch die pagane Mehrheitsgesellschaft im Fokus der Darstellung stehen, legen diese Einlassungen doch die Annahme mehr als nahe, dass der Apokalyptiker – zumindest in erster Linie – das *imperium Romanum* und die es in seiner Spitze repräsentierenden Personen als irdische Werkzeuge des überirdischen δράκων bzw. des σατανᾶς verstanden wissen wollte, deren quasi-soteriologischer Anspruch allerdings sowohl von kompromissbereiten Christen und Juden als auch von der paganen Mehrheitsgesellschaft dann immer wieder durchaus aktiv bestätigt und untermauert worden ist. Diesen quasi-soteriologischen Anspruch des *imperium* und seiner Repräsentanten entlarvt der Apokalyptiker im sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' als satanisch; zugleich arbeitet er in diesem zweiten Hauptteil seines Werkes heraus, dass das ultimative Ende jener und der Beginn einer neuen Weltzeit mit Sicherheit und in überschaubarer Zukunft zu erwarten sind. Insofern liefert der Apokalyptiker in Apk 4,1–22,20 die geschichtstheologische Begründung einerseits für das von seinen Rezipienten in den Sendschreiben Apk 2f Eingeforderte, andererseits für das dort den standhaft und glaubenstreu Bleibenden Verheißene. Diese Verhältnisbestimmung des Corpus der Sendschreiben Apk 2f zum sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4,1–22,20 scheint die rhetorische Strategie des Apokalyptikers angemessener widerzuspiegeln als der von A. im Anschluss an E. Güttgemanns im Rahmen des Ansatzes der ‚generativen Poetik' unternommene Versuch, die Sendschreiben als Beschreibung einer Mangelsituation und den ‚apokalyptischen Hauptteil' als Transformation derselben hin zu einer mangelfreien Situation zu definieren.[15]

Auf die Frage der Abzweckung der Apk formuliert auch *Peter Hirschberg* in seiner Diss.[16] eine Antwort; im Rahmen seiner Untersuchung zum Gottesvolkverständnis der Apk nimmt er schwerpunktmäßig zwei Aspekte in den Blick. Zunächst untersucht er die religiöse und gesellschaftspolitische Situation der kleinasiatischen Christen und Juden am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Daran anschließend beschäftigt er sich mit dem in der Apk greifbaren Verständnis des Gottesvolk-Begriffs. Im Blick auf dieses stellt er in einer ersten These heraus, dass dem in der Apk begegnenden „eschatologischen Gottesvolk [...] im Hinblick auf das atl.-frühjüdische Gottesvolk [ein] durchweg synthetische[r] Charakter" (291) eigne, was konkret heiße: „Johannes kennt nur ein Gottesvolk, ein Israel. Dieses Israel ist das jüdische Volk, das in Christus seine Vollendung gefunden und sich den Völkern gegenüber geöffnet hat." (Ebd.) Die christliche Gemeinde stelle somit keine „dem jüdischen Volk gegenüber selbständige Größe" (292), sondern die Endphase der Geschichte Gottes mit Israel dar.[17] Darüber hinaus definiert H. die Gottesvolkkonzeption des Apokalyptikers eben aufgrund ihres synthetischen Charakters als „komplementär bestimmt" (293); die „atl.-jüdische Wirklichkeit behält in bestimmten von der Christusoffenbarung definierten Grenzen ihren Eigenwert" (ebd.), was etwa bedeute, dass die Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk als „ein Hinzukommen zu dem endzeitlich erneuerten Israel vorgestellt" (294) werde. Zum dritten stehe „das eschatologische Gottesvolk [...] in einer polaren Spannung zwischen Israel und den Völkern und repräsentiert diese auf Israel und die Völker bezogene spannungsvolle Einheit, indem die Israelwirklichkeit von der Völkerwirklichkeit und die Völkerwirklichkeit von der Israelwirklichkeit bestimmt wird" (295). Die Lebensform des eschatologischen Gottesvolkes stelle daher eine „für Juden- und Heidenchristen im Prinzip identische" und als solche eine Transformation des atl.-jüdischen Erbes dar (296). Aus alledem folge schließlich: „Durch die Konstitution des eschatologischen Gottesvolkes gehört das sich dem Christusglauben verweigernde Judentum nicht länger zum Gottesvolk." (297) Mit dieser Gottesvolkkonzeption rekurriere der Apokalyptiker auf die Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in Kleinasien; mit ihr versuche er einerseits, seine gemischt juden- und heidenchristlichen Adressatengemeinden ihrer Zugehörigkeit zum endzeitlichen Gottesvolk zu vergewissern, und beabsichtige andererseits, den Juden ihre Zugehörigkeit zum eschatologischen Gottesvolk abzusprechen (298–300).

Die Arbeit von H. bietet an vielen Stellen interessante Textbeobachtungen und vermag mit ihrer Generalthese sehr wohl zu überzeugen. Gleichwohl hat der Vf. mit einem solchermaßen charakterisierten Argumentationsziel sicherlich nicht den Kern der Stoßrichtung des Apokalyptikers getroffen. Diesem ging es zumindest kaum in erster Linie darum, sich gegenüber den Juden, sondern gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft und deren identitätsstiftenden Angeboten abzugrenzen und seine Adressaten gegen deren Verlockungen zu immunisieren.

In den Rahmen der hier diskutierten Thematik der Abzweckung der Apk ist, zumindest in weiterem Sinne, auch die Studie von *Franz Tóth*[18] einzuordnen, die sich mit der Frage nach dem Verhältnis von kulttheologischer Konzeption und Wirklichkeitskonstruktion sowie Sinnbildung auseinandersetzt; ihm geht es darum, „dem kultischen Material und dem kultischen Konzept [innerhalb der Apk] nachzuspüren, um das konstruktivkritische Potential des kultischen Denkens im literarischen Horizont der Johannesoffenbarung zu erhellen" (493). In seinem Einleitungskap. formuliert der Vf. zunächst die hermeneutisch-methodischen Grundlagen seiner Arbeit und beschreibt seine methodische Vorgehensweise. Hier arbeitet er auf der Basis kult- und geschichtstheoretischer Reflexionen zunächst eine Definition des seiner Studie zugrundeliegenden Kultbegriffs heraus; Kult sei zu verstehen als „ein aktionales und kognitiv-emotionales Erfahrungs-, Deutungs- und Orientierungsfeld, in dem durch Konzipierung und transpersonale Verfestigung tradierter Symbole, Handlungsanweisungen (Riten) und Raum- und Zeitstrukturen die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontingenzen wie auch die (unverfügbare) Gottespräsenz in der Konstruktion der (heiligen/sozialen/transzendenten) Wirklichkeit in personaler Verarbeitung und interpersonaler Vermittlung sinn- und handlungsrelevant bewältigt werden" (19); die im Kult erfolgende Wirklichkeitskonstruktion ziele „auf die identitätsstiftende Sinnbildung der Lebenswelt, indem sie Wert- und Normenvorstellungen menschlicher Tätigkeit als orientierungs- und handlungsrelevant definiert" (20). Im Rahmen dieser kultischen Wirklichkeitskonstruktion durchlaufe „das kultisch orientierte Denken drei grundlegende Bestimmungsphasen des historischen Bewusstseins" (25): Jede aus dem Erfahrungsfeld stammende subjektive Erfahrung werde innerhalb des kultischen Deutungsrahmens des ‚heiligen Kosmos', d. h. auf dem Deutungsfeld, neu konzeptionalisiert und in einen neuen Verstehens- und Interpretationshorizont eingebettet. Aus dieser – gewonnenen und internalisierten – Neukonzeptionalisierung folge schließlich der Gewinn einer neuen Sinn- und Orientierungsperspektive, somit also der Gewinn eines neuen Wirklichkeitsverständnisses, letzten Endes einer neuen Wirklichkeit.[19] Im Blick auf die Apk heiße dies konkret: Im Rahmen der in dieser Schrift geleisteten Konstruktion eines die erfahrbare Wirklichkeit transzendierenden Kultgeschehens ergäbe sich eine neue Perspektive für das Verstehen des Weltgeschehens und die diesem Verstehen entsprechende Lebenspraxis. Indem die Rezipienten der Apk sich in dieses Kultgeschehen mit hineinnehmen ließen, partizipierten sie in der Gegenwart am aktuellen himmlischen Heilsgeschehen und antizipierten die zukünftige Heilsvollendung; auf dieser Basis vermöchten sie „die aktuelle menschliche Kontingenzerfahrung durch die Thematisierung ihrer Endlichkeit mittels der Realisierung des im Kommen begriffenen, göttlich bevollmächtigten Christus zu übersteigen und zu bewältigen" (509).

Dem Vf. gebührt zunächst großer Respekt für seine Studie, die gerade auch im theoretischen Bereich sehr umfassend ansetzt, die sehr homogen aufgebaut ist und von der – unabhängig von der zumindest in Teilen unnötig überbordenden fremdsprachlichen Diktion – viel zu lernen ist. Freilich will aber die für das Beginnen T.s unabdingbare Grundvoraussetzung, dass nämlich die Darstellung der Apk durchgängig als ein konstruiertes Kultgeschehen begriffen werden muss, doch zumindest fraglich scheinen. So sehr etwa die Darstellung Apk 4f, aber auch andere Texte der Apk, auch kultische Motive und Bezugnahmen auf paganes oder jüdisches Kultgeschehen enthalten mögen, so wenig lässt sich die vom Vf. im Rahmen seiner Untersuchung näher

[15] Vgl. hierzu *Johannesapokalypse* [Anm. 5], 149.

[16] **Hirschberg**, Peter: **Das eschatologische Israel**. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. (X) 340 S. (WMANT, 84), geb. € 49,90 ISBN: 3–7887–1750–5.

[17] Vgl. hierzu ebd., Anm. 2 in Aufnahme einer Äußerung von J. Roloff.

[18] **Tóth**, Franz: **Der himmlische Kult**. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. (XII) 613 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 22), geb. € 58,00 ISBN: 3–374–02427–0.

[19] Vgl. zu diesem Gesichtspunkt insgesamt *Kult*, 23–26.

in den Blick genommene Darstellung Apk 1,10–20; 4–15 doch als kontinuierliche Realisierung oder gar in Gänze als Konstruktion von Kult verstehen, eine Beobachtung, die die Kategorie von Kult – und damit im Grunde auch den kulttheoretischen Ansatz des Vf.s – als Interpretament der Apk ungeeignet erscheinen lässt. Dem entspricht, dass die Konstruktion von Wirklichkeit in der Apk weniger durch kultisches Handeln als vielmehr durch visionäres Geschehen erfolgt; der Apokalyptiker ‚sieht' die hinter der irdisch erfahrbaren (Schein-)Realität stehende ‚wirkliche' Wirklichkeit und gibt diese als sinnbildendes Momentum an seine Rezipienten weiter. Die Rezipienten werden nicht in ein himmlisches Kultgeschehen versetzt, auch nicht durch die Darstellung der Visionen durch den Apokalyptiker, sondern ihnen werden auf der Erde die Augen für die sie umgebende erfahrbare (Schein-)Realität und die diese fundamentierenden tatsächlichen Wirklichkeitsaxiome und -strukturen geöffnet, ein Vorgang, der letzten Endes dazu führt, den Sinn dieser (Schein-)Realität zu erkennen und diese damit bewältigen zu können. Darüber hinaus vermag dieser Gedanke der Wirklichkeitskonstruktion durch Vision der geschichtlich-temporalen und auf die Zukunft ausgerichteten Dynamik der Apk weit besser gerecht zu werden als die Vorstellung eines in diesem Sinne eher statisch und primär auf die Gegenwart und deren Bewältigung ausgerichteten Kultgeschehens, da jener den der Apk eignenden antizipativen Impetus weit besser als diese zu extrapolieren in der Lage ist. So ist T. zwar durchaus zuzustimmen, wenn er im Blick auf Apk 4f formuliert: „Die aktuelle Kontingenzerfahrung wird im sakralen Deutungsrahmen der Tempel-Thron-Szene […] durch die Deutungs- und Orientierungsleistung von Vergangenheitsinterpretation und Zukunftsantizipation bewältigt und mittels des ‚himmlischen Buches' auf den Begriff gebracht." (317) Dabei gibt aber das kultische Potenzial allenfalls den formalen Rahmen dieser Deutungs- und Orientierungsleistung ab; auf der inhaltlichen Ebene erfolgt die durch diese evozierte Bewältigung der aktuellen Kontingenzerfahrung im Rahmen des Visionären sowie mit Hilfe der Darstellung der visionär geschauten und als solche Wirklichkeit setzenden Inhalte des βιβλίον κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά, eben der apokalyptischen Visionen – ein durchaus konstruktivistisch zu nennendes Interpretationsgerüst, das bereits etwa die oben besprochenen Studien von J.-W. Taeger und D. Pezzoli-Olgiati zumindest insinuieren.

Fazit: In der gegenwärtigen Forschung herrscht wenn nicht grundsätzliche, so doch aber weitgehende Einigkeit darüber, dass der Apokalyptiker mit seinem Werk nicht auf eine aktuelle Verfolgungssituation reagiert. Ihm geht es vielmehr darum, die gegenwärtige Realitätserfahrung seiner Rezipienten aufzunehmen, auf der Basis ihm ‚visionär' zuteil gewordener Einsichten zu deuten und als vorläufige, letzten Endes schon jetzt überholte Wirklichkeit zu definieren, deren auch sichtbares Ende sicher bevorsteht. Aus dieser neuen, die Wirklichkeit jenseits der Realität erfassenden Sinngebung folgt dann die Forderung einer dieser entsprechenden ethischen Fokussierung.

2. Die Datierung der Johannesapokalypse

Zwar wird die Abfassung der Apk in der exegetischen Forschung der Gegenwart noch immer mehrheitlich in die zweite Hälfte der Regierungszeit des Kaisers Domitianus datiert; allerdings zeigt dieser noch vor zwanzig Jahren unerschütterlich scheinende Forschungskonsens in neuerer Zeit doch erhebliche Risse. Einerseits nämlich wird – wieder erneut – versucht, eine Frühdatierung in die Zeit Neros (54–68 n. Chr.) oder in das sog. ‚Vier-Kaiser-Jahr' (68/69 n. Chr.) wahrscheinlich zu machen, andererseits mehrt sich die Zahl der Exegeten, die einer späteren Datierung dieser Schrift entweder in traianische oder gar in hadrianische Zeit das Wort reden. In die Gruppe letzterer gehört der Autor dieses Artikels, der versucht, die Abfassung der Apk in der Zeit des Kaisers Hadrianus, präziser: in der Zeit zwischen 132 und 135 n. Chr. wahrscheinlich zu machen. Dabei geht er von der Annahme aus, dass der Apokalyptiker mit seiner Schrift in einer Zeit deutlicher Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* seine Adressaten dazu aufrufe, sich der Teilnahme an jener kompromisslos zu verweigern.[20] Eine solche Intensivierung – mit diesem Begriff ist weniger eine neue quasi-theologische Qualität der kultisch-religiösen Kaiserverehrung[21] als vielmehr deren das Bisherige deutlich überschreitende neue Dimensionierung insinuiert – der asianischen Kaiserverehrung lasse sich in der Zeit zwischen 45/50 und 155/160 n. Chr. als dem möglichen Abfassungszeitraum der Apk nur in hadrianischer Zeit, hier konkret ab 131/132 n. Chr. plausibilisieren.[22] Damit unterscheidet sich dieser Ansatz deutlich von den bisherigen Versuchen, die Abfassung der Apk zu datieren, da innerhalb jener in der Regel jeweils einzelne Details ihrer Darstellung, niemals aber die Gesamtschrift und ihr theologischer Impetus zur Grundlage einer zeitgeschichtlichen Auswertung gemacht worden sind. Insoweit ist der in der Literatur geäußerte Einwand, die dem vom Autor vorgelegten Datierungsvorschlag zugrundeliegende Arbeitsmethode scheine „unter dieselbe von Witulski erhobene Kritik der Beliebigkeit der Interpretationen zu fallen"[23], nur dann nachvollziehbar, wenn die Methode der zeitgeschichtlichen Auslegung als solche als eine letzten Endes dem Verdikt der Beliebigkeit unterworfene Methode kategorisiert wird.

Werde nun aufgrund dieses Anfangsverdachts versucht, die Darstellung der Apk auf diesem zeitlichen Hintergrund zu kontextualisieren, so ließen sich aus ihr selbst heraus insbes. folgende Hinweise zugunsten ihrer Deutung als einer auf diese Entwicklungen innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung der Provinz *Asia* reagierenden Schrift und der Datierung ihrer Abfassung eben in den Zeitraum zwischen 132 und 135 n. Chr. namhaft machen: (a) Der in Apk 2,13 erwähnte θρόνος τοῦ σατανᾶ ließe sich zwanglos mit dem 129 n. Chr. geweihten Heiligtum des Zeus Philios und des Traianus identifizieren.[24] (b) Das erste der beiden in Apk 13 auftretenden θηρία symbolisiere den Kaiser Hadrianus, das zweite dessen Reisegefährten und Berater, den Sophisten Antonius Polemon.[25] (c) Die Vision Apk 21,1–8 ließe sich zwanglos als Kontrastanalogie zu der von Hadrianus exzessiv betriebenen, seine eigene Person als Garanten von Heil, Frieden und Sicherheit verkündenden, imperialen Propaganda erklären.[26] (d) Die Ausführungen in Apk 11,1–13 spiegelten den Bar Kokhba-Aufstand und dessen Niederschlagung durch Hadrianus wider.[27] Den hier dargestellten Interpretationsansatz und die hier referierte Argumentation vermag die von S. *Alkier* formulierte kritische Spitze: „It is the same allegorical reading strategy that many Christians of today employ. We find such allegorical readings in contemporary New Testament exegesis as well. Thomas Witulski reads 'the beast rising out of the sea' in Revelation 13:1 as an allegory for Hadrian who loved to travel and on that basis dates the production of the Book of Revelation to the time of Hadrian"[28] aufgrund ihrer fehlenden inhaltlichen Substanz letzten Endes kaum zu erschüttern.

Von althistorischer Seite wird gegen diesen Datierungsvorschlag immer wieder geltend gemacht, dass eine solche auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung fokussierte Datierung deren tatsächliche Bedeutung für das religiöse und politische Leben eines Gemeinwesens[29] und somit auch das von ihr ausgehende tatsächliche, potentiell gegen die christliche Gemeinde gerichtete Bedrohungspotential zu hoch veranschlage und somit den Kaiserkult „als Interpretament zu stark" heraushebe.[30] Diesem Einwand steht entgegen, dass sich der Apokalyptiker selbst, wie die Ausführungen in Apk 13.17 belegen, im Rahmen seiner Darstellung des Wirkens der gottfeindlichen Macht in der Welt auf das *imperium Romanum*, dessen führende Repräsentanten und die ihnen gegenüber erbrachte offensichtlich weltweite Ver-

[20] Th. Witulski, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian, Göttingen 2007.

[21] Vgl. hierzu Stefan Pfeiffer, „Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien", in: **Die Offenbarung des Johannes**. Kommunikation im Konflikt, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 160 S. (QD, 253), kt € 28,00 ISBN: 978–3–451–02253–1, 9–31, 13.

[22] Vgl. hierzu Thomas Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien*. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius, Göttingen/Fribourg ²2010 (NTOA, 63), 168–170.

[23] Silvia Pellegrini: „Babylon – Die Strategie der Verteufelung (Offb 17,1–19,10)", in: *Die Offenbarung des Johannes* [Anm. 21], 186–230, 206.

[24] Vgl. hierzu *Johannesoffenbarung* [Anm. 20], 250–278.

[25] Vgl. ebd., 219–237.

[26] Vgl. ebd., 321f.

[27] Vgl. zu diesem Argument neuestens ausführlich Thomas Witulski: *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand*. Eine zeitgeschichtliche Interpretation, Tübingen 2012 (WUNT II, 137), 305–308.

[28] Stefan Alkier: "The Book of Re(ve)lation: How to Read Intertextually", in: *Ancient Christian Interpretations of ‚Violent Texts' in The Apocalypse*, hg. v. Joseph Verheyden / Tobias Nicklas / Andreas Merkt, Göttingen 2011 (NTOA, 92), 287–303, 303.

[29] Vgl. hierzu etwa Walter Ameling: „Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse", in: *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula*. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung, hg. v. Martin Ebner / Elisabeth Esch-Wermeling, Göttingen 2011 (NTOA, 72), 15–54, 45.

[30] Vgl. hierzu wiederum *Kaiserkult*, 47.

ehrung in Form der προσκύνησις (Apk 13,4.8.15) kapriziert, was bedeutet, dass der Verfasser der Apk selbst den Kaiserkult als Interpretament seines Werkes in den Blickpunkt rückt. Da nun um der angesichts der Abzweckung der Apk notwendigen argumentativen Plausibilität seiner Darstellung willen davon auszugehen ist, dass der Apokalyptiker die zur Zeit der Abfassung seiner Schrift in seinem Umfeld Platz greifenden Entwicklungen innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung zumindest in der Tendenz zutreffend reflektiert haben wird, ist die Annahme durchaus plausibel, dass jener in einer Zeit lebte und schrieb, in der sich die kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden Regenten, ohne dabei zwingend eine grundlegend neue Qualität zu entwickeln, in neuen, in der Vergangenheit in dieser Weise noch nicht üblichen Formen und Dimensionen realisiert hat, die dem Apokalyptiker eben Anlass gewesen sind, seine Gegenwart als Höhe- und, theologisch interpretiert, zugleich auch Schlusspunkt der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung zu begreifen. Sicherlich besteht im Rahmen eines solchen Interpretationsansatzes an unterschiedlichen Stellen grundsätzlich immer die Gefahr, „jegliche Schwierigkeit der Interpretation mit dem Hinweis auf die ganz eigene Sichtweise dieses Autors [d.h. des Apokalyptikers] zu erklären“[31], eine Gefahr, die aber methodisch beherrschbar bleibt und – unabhängig von der Frage, ob die vom Autor vorgeschlagene späte Datierung der Abfassung der Apk sich in der Zukunft durchhalten lässt – keinesfalls den von verschiedener Seite vorgeschlagenen Verzicht auf eine zeitgeschichtliche Interpretation der Apk zu substantiieren vermag.[32]

Fazit: Die Frage der Datierung der Abfassung der Apk ist in den letzten zwanzig Jahren mehr denn je zu einer offenen Frage geworden. Der im angelsächsischen Sprachraum präferierten Frühdatierung in neronische Zeit oder in die Zeit des sog. ‚Vier-Kaiser-Jahres‘ stehen letzten Endes kaum überwindbare sprachliche, sich aus der Diktion der Apk selbst ergebende Gründe entgegen. Da sich die These der Datierung der Abfassung der Apk in domitianische Zeit in der gegenwärtigen Forschung immer mehr als unbegründet herausstellt, scheint der Versuch, die Abfassung der Apk in die erste Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. zu datieren, durchaus in die richtige Richtung zu gehen, zumal die gegenwärtige Diskussion zumindest bis dato keinerlei substantielle Einwände dagegen hervorgebracht hat.

3. Die Apk und das Ezechielbuch

In einem 2004 von *Dieter Sänger* hg. Aufsatzband[33] widmen sich vier Autorinnen und Autoren dem Verhältnis der Apk zum Ezechielbuch und thematisieren – bis auf Beate Ego – allerdings eher zusammenhanglos einzelne Aspekte desselben. Im Rahmen seines die Texte Apk 1–10 und Ez 1–10 einander gegenüberstellenden Beitrags[34] formuliert *Thomas Hieke* folgende Leseeindrücke: (a) „Die Einspielung der Ezechiel-Texte und das Wissen um die Zusammenhänge im Ezechielbuch sind für das tiefere Verstehen der Offb-Visionen von großer Bedeutung, wenn nicht unabdingbar.“ (26f) Der Apokalyptiker gestalte seinen Text bewusst in großer Nähe zu Ez, um beim Leser ein Déjà-vu-Erlebnis auszulösen und für seine eigene Darstellung auf diesem Wege „Zuverlässigkeit, Seriosität [und] Gewissheit“ (28) zu erheischen, wobei die Ez-Botschaft nicht einfach repristiniert, sondern um neue Sinndimensionen erweitert werde. (b) Der Apokalyptiker knüpfe an das Gottesverhältnis Israels an und beziehe es auf die christliche Gemeinde (vgl. 28f). (c) Der Apokalyptiker konstruiere sich seinen Lesern gegenüber als ‚neuer Ezechiel‘, der implizit die Autorität dieses Propheten für seine neue und eigenständige Botschaft reklamiere (vgl. 29f). *Beate Ego* untersucht in ihrem Beitrag intertextuelle Aspekte der Rezeption der ezechielischen Thronwagenvision im antiken Judentum und umschreibt diesen Rezeptionsvorgang mit den Begriffen Reduktion, Amplifikation, Interpretation und Neukontextualisierung, wobei sie konkret auf 4Q385 Frgm. 4, die qumranischen Sabbatopferlieder, 1Hen 14–16 und die rabbinische Literatur Bezug nimmt, nicht jedoch auf die ntl. Apk. *Michael Bachmann* sieht in Apk 11,1f und Apk 21,15ff Anklänge an die Darstellung in Ez 8–11; 40–48, eine Beobachtung, die ihn u.a. dazu führt, den in Apk 11,1f erwähnten Tempel als himmlisches Heiligtum zu charakterisieren.[35] *Martin Karrer* arbeitet heraus, dass der Apokalyptiker sowohl die hebräische als auch die griechische Fassung des Ez-Buches kannte, dass sich ferner die von ihm benutzte Ez-Fassung von derjenigen der gegenwärtig verwendeten kritischen Textausgaben deutlich unterscheidet und dass schließlich der Apokalyptiker den Text Ezechiels nicht zitiert, sondern „in aktuelle Prophetie einschmilzt“, die Apk im Blick auf Ez also weniger als textgeschichtliches als vielmehr als rezeptionsgeschichtliches Zeugnis fungiert.[36]

4. Die Christologie der Apk

Im vergangenen Jahrzehnt rückte jenseits einleitungswissenschaftlicher Fragestellungen insbes. die Christologie ins Zentrum des exegetischen Interesses.[37] *Monica-Elena Herghelegiu* verpflichtet sich in ihrer Studie[38], hier Gedanken von Jörg Frey aufnehmend, der Perspektive der Rezeptionsästhetik, die darauf aufmerksam mache, „dass ‚der Sinn eines Textes nicht einfach vorliegt, sondern sich erst im Akt des Lesens konkretisiert: Im Gelesen-Werden kommt der Text zur Wirkung‘“ (22), die im Blick auf das Verstehen der in der Apk begegnenden Bilder allerdings bis dato nur ansatzweise in Anschlag gebracht worden sei. Dieses methodische Desiderat stelle nun für sie einen „Ansporn zum Neudenken und zur Auslegung dieser [d.h. der christologischen] Passagen“ (23) der Apk dar. Ausgehend von der Beobachtung, dass der Apokalyptiker in bildhafter Poesie eine „Zukunftsgeschichte [erzählt], die aber zugleich eine Anamnese ist“ (223), arbeitet H. zunächst die zentrale Bedeutung der Bekenntnisformulierungen in Apk 1,5f und der in ihnen erscheinenden christologischen Prädikate ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς für die Christologie der Apk insgesamt heraus (224).[39] Im Anschluss an diese christologische Zusammenfassung charakterisiere der Apokalyptiker den Auferstandenen durch drei einander ergänzende aspektivische, additiv aufeinander bezogene, verschiedene Aspekte eines Gegenstandes sukzessive erfassende, diese nebeneinander stellende und zu einem Gesamtbild verwebende[40] Bilder (vgl. 226); Christus sei „gleichzeitig Kämpfer gegen die gottfeindlichen Mächte, Sieger, der seinen treuen Nachfolgern Anteil an seinem ewigen Reich gibt, der kommende Menschensohn-Richter, aber auch das geschlachtete Lamm, das die Herrschaft neben Gott schon angetreten hat“ (226f). Dabei stelle das Momentum der Wiederkehr des himmlischen ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου für den Apokalyptiker die zentrale christologische Perspektive dar: „Für die JohApk ist die Parusie des himmlischen Menschensohnes zentral. Sie geschieht nach dem Willen des einen Gottes, der die Zeiten umfasst.“ (227) Konkret arbeite er im Rahmen der Darstellung der Erscheinung dieses ὅμοιος υἱός ἀνθρώπου Apk 1,9–20 neben den Aspekten des fürsorglichen sowie des richtenden Christus insbes. dessen wesenhafte Gottgleichheit heraus (vgl. 229), was den Exegeten der Notwendigkeit enthebe, jenen als Engelwesen zu deuten (vgl. 168). In Apk 14,14–20 zeichne der Apokalyptiker das Bild Christi als eines in königlicher Vollmacht agierenden Weltenrichters (vgl. 230), im Rahmen der Vision Apk 6,1f erscheine Christus konkret im Bild des „messianischen Kriegers und des von ihm zu erwartenden messianischen Sieges“ (231), ein Bild, das in der Vision Apk 19,11–16 insbes. auch durch die Benennung dieses Reiters mit vier messianischen Namen um die Aspekte des Richtens und des Herrschens ergänzt und somit vervollständigt werde (vgl. 231–234) – in diesem Zusammenhang muss allerdings fraglich bleiben, inwieweit der in Apk 19,6 begegnende Titel βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων und die mit diesem zusammenhängende Vorstellung von der βασιλεία

[31] Ebd.

[32] Für einen solchen Verzicht scheint Ameling (ebd.) immerhin durchaus gewisse Sympathien zu hegen.

[33] **Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung**. Mit Beiträgen von Michael Bachmann, Beate Ego, Thomas Hieke und Martin Karrer, hg. v. Dieter Sänger. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 126 S. (BThSt, 76), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2143–5.

[34] Thomas Hieke: „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch aus gelesen“, in: *Ezechielbuch*, 1–30.

[35] Vgl. hierzu Michael Bachmann, *Ausmessung von Tempel und Stadt*. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: *Ezechielbuch*, 61–83, 82f; kritisch hierzu allerdings Witulski, *Apk 11* [Anm. 27], 30–37.38–44.

[36] Martin Karrer, *Von der Apokalypse zu Ezechiel*. Der Ezechieltext der Apokalypse, in: *Ezechielbuch*, 84–120, 118f.

[37] Hinsichtlich älterer Studien zur Christologie der Apk sei hier auf den instruktiven Forschungsüberblick bei **Huber**, Konrad: **Einer gleich einem Menschensohn**. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (NTA, 51), Ln. € 49,00 ISBN: 978–3–402–04799–6, 16–73 verwiesen.

[38] **Herghelegiu**, Monica-Elena: **Siehe, er kommt mit den Wolken!** Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung. – Frankfurt a. M. / Berlin u.a.: Peter Lang 2004. 289 S. (EHS.T, 785), kt € 68,95 ISBN: 978–3–631–51764–2, 22.

[39] Vgl. zur Interpretation dieser Titel zusammenfassend 224f.

[40] Zu diesem Terminus vgl. Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*. Aspektive im Alten Ägypten, Darmstadt 1996, 154f.

Christi überhaupt zu einem detaillierten Verständnis anderer die Königsherrschaft Christi thematisierender Passagen des NT wie etwa Mt 24 oder 1Kor 15,20–28 zu führen vermögen, wie dies von H. postuliert wird (234). Als wichtigstes christologisches Prädikat benennt H. den messianisch zu interpretierenden Terminus ἀρνίον, der nicht im Kontext der Passathematik begriffen werden dürfe (vgl. 234f), sondern vielmehr „den Christus als Throngenossen Gottes und Herrscher der Endzeit, der der treue Zeuge bleibt, der durch seinen Sühnetod die Erlösung von den Sünden heraufgeführt hat und die Glaubenstreuen zum priesterlichen Eigentumsvolk Gottes gemacht hat" (235), bezeichne. Auf diesem Hintergrund sei die Eschatologie der Apk als ‚Christus-immanent' zu verstehen (vgl. ebd.). Die Ergebnisse ihrer Studie zusammenfassend führt H. aus, dass der Apokalyptiker in seinem Werk weder eine Adoptions- noch eine Erhöhungschristologie, sondern eine ontologische Christologie formuliere, innerhalb derer Christus „dem einen Gott Israels als Herr und Schöpfer und Erlöser gleichgestellt" (236) werde; ihm kämen „nicht nur göttliche Funktionen, sondern auch göttliche Existenz" (ebd.) zu.

Gegenüber der bei aller Diskussionswürdigkeit einzelner Interpretationsergebnisse in sich durchaus geschlossen und kohärent erscheinenden und viele nachvollziehbare Textbeobachtungen enthaltenden Argumentation H.s ist als inhaltlicher Schwachpunkt anzumerken, dass sie letzten Endes nicht überzeugend zu begründen vermag, dass die Vision Apk 6,1f, diejenige des ersten ‚apokalyptischen Reiters', als Christusvision zu verstehen ist (vgl. 176–186). Obwohl die große Mehrheit der Forschung der Gegenwart einer christologischen Interpretation von Apk 6,1f – mit guten Argumenten – sehr skeptisch gegenübersteht[41], unternimmt H. keinen Versuch, diese sich v. a. aus der Textgestalt von Apk 6,1–8 ergebenden Argumente aufzunehmen und womöglich ihrerseits zu problematisieren, ein Verzicht, der dazu beiträgt, den inneren Zusammenhang ihrer Argumentation insgesamt erheblich zu schwächen. Darüber hinaus wird, ohne diese hier unmittelbar kritisch hinterfragen zu wollen, anhand der Arbeit H.s und der in ihr formulierten Ergebnisse erkennbar, dass die Vf.in die hermeneutisch durchaus bedeutsame Frage, wie sich die von ihr durchgeführte rezeptionsästhetische, im vorliegenden Fall präziser: werkästhetische[42] Interpretation der für die Christologie der Apk relevanten Passagen zu der Tatsache der historischen Kontextgebundenheit dieser Schrift verhält, zu wenig bedacht hat. Dies führt methodisch dann dazu, dass sie auf eine Skizzierung der textpragmatischen Implikationen einerseits, auf eine darüber hinausgehende, die Umstände der Entstehung der Apk ausleuchtende und somit die – durchaus auch rezeptionsästhetisch ausgerichtete – Auslegung in der historischen Perspektive verortende und in diesem Sinne historisch verifizierende zeitgeschichtliche Kontextualisierung andererseits verzichtet hat, auf solche Arbeitsschritte also, die ein umfassendes Verständnis der christologischen Konzeption der Apk eigentlich erst ermöglichen.

Diesem interpretatorischen Desiderat trägt die von *Konrad Huber* vorgelegte, augenscheinlich nicht ausschließlich rezeptions- oder werk-, sondern auch produktionsästhetisch orientierte Studie zur Christologie der Apk[43] zumindest implizit durchaus Rechnung. H. analysiert zunächst ausführlich und gründlich die beiden Christusvisionen in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20, in denen Christus als ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου erscheint, um deren Aussagegehalt dann im Zusammenhang mit den Christusvisionen in Apk 5 und Apk 19,11–21 zu reflektieren. Hinsichtlich der Eingangsvision Apk 1,9–20 formuliert H. dabei im Wesentlichen folgende interpretatorische Einsichten: (a) Der Apokalyptiker stelle gleich zu Beginn seines Werkes die entscheidenden Weichen für das Verständnis der Christusfigur, indem er seinen Rezipienten deren Wesen und deren Verbindung mit ihnen als ihren Nachfolgern vor Augen stelle (214). (b) Bereits unmittelbar am Beginn der Apk würden „die einzigartige Stellung und Würde [des erhöhten Christus], seine besondere, im Grunde gottgleiche Hoheit, außerordentliche Herrlichkeit, glanzvolle Größe, souveräne Vollmacht und uneingeschränkte Verfügungsgewalt" betont und „seine universale königlich-herrscherliche Autorität sowie seine zugleich Recht und Heil schaffende Richtermacht ausgesagt" (215), Ergebnisse, die durchaus in die Richtung der von M.-E. Herghelegiu formulierten Thesen gehen, allerdings doch stärker funktional orientiert und ohne gleich mit dann doch recht weitreichenden ontologischen Konsequenzen aufgeladen zu werden. (c) Die Darstellung Apk 1,9–20 extrapoliere die der Christusgestalt übereignete Vollmacht zur eschatologischen Heilsvollendung, die sich bei den Christen der Gegenwart als „dynamische Aktivität, durch die Vermittlung von Schutz und Geborgenheit und insbesondere durch sein [d. h. Christi] an sie gerichtetes wirkmächtiges Wort in Form von umfassender Offenbarung, Zuspruch, Aufmunterung, Ermahnung, Verheißung und richterlich scheidender Ansage" (216) realisiere, Aspekte, denen sämtlich eine textpragmatische, auf die Situation der Adressaten der Apk bezogene Ausrichtung zukomme (217). Im Hinblick auf die Visionsszene in Apk 14,14–20 gelte, (a) dass der Apokalyptiker hier das „in seinen Dimensionen und seiner universalen Totalität dramatische, negative Strafgerichtsgeschehen" (266) am Ende der Zeit in den Fokus rücke, (b) dass er mit seiner Schilderung die paränetische Absicht verbinde, seine Adressaten zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu motivieren (vgl. 267), und (c) dass dem hier dargestellten ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου als dem mit dem auferstandenen und erhöhten Christus Identischen – wie bereits in Apk 1,9–20 skizziert – „göttliche Herrlichkeit, königliche Autorität und [ein] wirkmächtiges Richteramt" (269) zuzuschreiben seien.[44] Im Rahmen des Gesamtaufrisses der Apk lenkten diese beiden mit den ebenfalls christologisch fokussierten Visionen Apk 5; 19,11–21 verknüpften Christusvisionen an entscheidenden Stellen jeweils neu und zugespitzt das Interesse der Leser auf die ihnen inhärenten, für den Apokalyptiker zentralen christologischen Aspekte (vgl. 270–277) und erfüllten damit als eigenständige christologische Konzeption eine wichtige textpragmatische Funktion; den durch Gefährdungen und Bedrängnisse bedrohten, zugleich aber durch die Verlockungen der paganen Mehrheitsgesellschaft versuchten Adressaten der Apk stellt der Apokalyptiker Christus als den vollmächtigen Herren der Geschichte, eschatologischen Heilsvollender und endzeitlichen Richter vor Augen, in dessen Nachfolge zu treten und darin standhaft zu bleiben die gegenwärtig nur gebrochen erfahrbare Teilhabe am eschatologischen Heil sichert (vgl. 306–308).

Die sehr gründliche und in die Tiefe gehende Studie H.s stellt insgesamt einen wirklichen Fortschritt in der Erforschung der in der Apk sichtbar werdenden christologischen Konzeption dar; neben der gründlichen, unterschiedliche Fragehinsichten aufgreifenden Textanalyse und den sehr differenziert und ausbalanciert formulierten Ergebnissen vermag hier insbes. die von H. zumindest skizzierte textpragmatische Verankerung der christologischen Konzeption zu überzeugen. Es vertiefte allerdings deren Verständnis – dies wäre eine Arbeit, die auf der Basis der Ergebnisse H.s und im Anschluss an seine schwerpunktmäßig textimmanenten Erwägungen nun zu leisten wäre –, würden die hier erarbeiteten Ergebnisse in den zeithistorischen Kontext der Apk eingebettet und aus diesem Blickwinkel reflektiert, ein Vorhaben, dessen sowohl produktionsästhetische als aber auch rezeptionsästhetische Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit H. in seinem Buch immerhin zumindest andeutet (vgl. 92–103).

Die neueste, ähnlich der Arbeit von M.-E. Herghelegiu ebenfalls rezeptionsästhetisch ausgelegte und wiederum die Forschungsergebnisse von J. Frey aufgreifende Studie zur Christologie der Apk hat *Katerina Murillo Soberanis* vorgelegt[45]. Im Unterschied zu K. Huber, der in der Apk insgesamt nur vier Christusvisionen ausmacht, findet sie in diesem Werk sieben Christusvisionen, die beiden Visionen des ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20, die drei Visionen des Lammes in Apk 5,1–15; 7,9–17 und Apk 14,1–5 und die zwei Visionen des Reiters auf dem weißen Pferd Apk 6,1f; 19,11–21 (vgl. 300). Zu ihrer von H. deutlich unterschiedenen Sicht kommt M. S. auf dem Wege einer insbes. die Bilderwelt der Apk befragenden rezeptionsästhetischen Untersuchung und mit Hilfe des Gedankens der „Vernetzung der Christusvisionen" (ebd.). Dabei definiert sie die Visionen Apk 7,9–17; 14,1–5 letzten Endes als Christusvisionen, weil der Schöpfer der Bilder des Trierer Apokalypse-Codex 31 in seiner Darstellung der entsprechenden Szenen die Figur des Lammes in deren Zentrum gerückt habe. Da nun M. S. zufolge der Apokalyptiker in seinem Werk eine bildliche Sprache verwendet habe, um „den Leser zu einer Art Augenzeugen des Geschehens [zu] machen", „[…] können wir nicht umhin anzuerkennen, dass für den ‚Betrachter' im Zentrum dieser Szene Christus steht" (301). Darüber hinaus sieht M. S. die sie-

[41] Vgl. hierzu nur Huber, *Menschensohn* [Anm. 37], 72, Anm. 105.

[42] Vgl. zu der entsprechenden Begrifflichkeit u. Sp. 454.

[43] *Menschensohn* [Anm. 37].

[44] Vgl. zur Darstellung insgesamt *Menschensohn*, 267–269.

[45] **Murillo Soberanis**, Katerina: **Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung**. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2011. 352 S. (SBB, 67), kt € 49,90 ISBN: 978–3–460–00671–3.

ben Christusvisionen als miteinander betont vernetzt; diese Vernetzung erfolge zum einen „durch eindeutige Bezeichnungen der Christusfiguren" (ebd.) – hier listet sie die Bezeichnungen ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν und ἀρνίον auf (vgl. 301f) –, zum anderen über miteinander verknüpfte Motive, wie etwa die Farbe ‚weiß', die sich somit als „explizit christologische Farbe" (302) erweise, zum dritten auf inhaltlicher Ebene, wobei in den zusammengehörigen und aufeinander bezogenen Visionen jeweils unterschiedliche christologische Aspekte herausgearbeitet würden (vgl. 302f). Diese zur Vernetzung der ihr zufolge sieben Christusvisionen formulierten Beobachtungen führen M. S. letzten Endes dazu, diese in zwei Gruppen einzuteilen: Den „christologischen Hauptvisionen" Apk 1,9–20; 5,1–14; 19,11–21 stünden die „christologischen Nebenvisionen" (303) Apk 6,1–8; 7,9–17; 14,1–5; 14,14–20 gegenüber, die als Scharnier einzelne Christusvisionen vernetzten und innerhalb derer die in den Hauptvisionen präsentierten christologischen Inhalte weiterentwickelt bzw. vertieft würden (vgl. 303f). Im Blick auf deren Funktion im Rahmen des Aufbaus der Gesamt-Apk stellt M. S. fest, „dass die Siebenerreihe der Christusvisionen sich durch das gesamte Werk der Johannesoffenbarung zieht und diese nicht nur strukturell bestimmt, […], sondern dem Werk auf einer inhaltlichen Ebene an entscheidenden Stellen eine christologische Akzentuierung verleiht" (307f).[46] Dabei mache der Apokalyptiker, indem er in seinem Werk die von Gott an Christus ergangene Wort-Offenbarung, die dieser jenem im Bild weitergegeben habe, wieder auf die Ebene des Wortes herunterbreche, die Rezipienten seines Werkes „zu eigentlichen ‚Augenzeugen' der Visionen" (308), ohne dass bei diesem Transformationsprozess deren Botschaft verändert würde. Im Rahmen dieses Prozesses werde in der Christusfigur selbst die Sphäre des Göttlichen sichtbar, was letzten Endes hieße, dass die Christologie der Apk nicht als eine ontologische Christologie definiert werden könne – damit setzt sich M. S. inhaltlich deutlich von der von M.-E. Herghelegiu formulierten Position ab –, sondern als eine transformatorische zu charakterisieren sei. Christus selbst fungiere sowohl als ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, als auch als [ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ] ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν, als auch als ἀρνίον als Messias, d.h. als „apokalyptische[r] König, Richter und Krieger" (318) – damit zugleich aber auch als Gestalt, die für die Rezipienten zu einer Quelle des Trostes werden kann –, als von Gott zu unterscheidender Erhöhter (vgl. ebd.), schließlich als „Brücke zwischen dem Darstellbaren und dem Nichtdarstellbaren […] und] als Brücke für die Menschen hin zu einer Gemeinschaft mit Gott" und sei deshalb letzten Endes als eine seine Nachfolger „‚unheimlich' motivierende Gestalt" zu fassen (ebd.). Die Untersuchung der Verarbeitung der Christusvisionen sowohl in der bildlichen Darstellung des frühmittelalterlichen Trierer Apokalypse-Codex 31 als auch in dem von Albrecht Dürer geschaffenen Zyklus *Apocalypsis cum figuris* zeige u.a., dass die Darstellung Dürers „nicht nur die bildlichen Darstellungen dieser Szene [d.h. der Perikope Apk 6,1–8] […], sondern auch die wissenschaftlichen Kommentare" (312) zur Apk entscheidend beeinflusst habe. Die Darstellung des Trierer Apokalypse-Codex wiederum lasse im Text der Apk selbst sieben und eben nicht nur vier Christusvisionen erkennbar werden.[47]

Die von M. S. vorgelegte, als solche aufgrund vieler sehr interessanter und überzeugender Einzelbeobachtungen durchaus mit erheblichem Gewinn zu lesende Studie vermag allerdings gleich aus mehreren Gründen nicht zu überzeugen: (a) Im Rahmen des Einleitungsteils ihrer Arbeit legt die Vf.in zunächst – auch durchaus pointiert und nachvollziehbar – die rezeptionsästhetischen Ansätze von H. R. Jauß und W. Iser dar, entwickelt das Potential der Rezeptionsästhetik für die Bibelauslegung und informiert daran anschließend den Leser umfassend über das der Apk inhärente Bilderprogramm sowie über die Rezeption der Apk in der bildenden Kunst. Diesen Teil abschließend formuliert sie dann hinsichtlich der Struktur und der Zielsetzung ihres Werkes: „Zunächst muss die textimmanente sinnstiftende Struktur [der entsprechenden Christusvisionen] herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt wird diese Struktur mit vorliegenden Rezeptionen in anderen Werken verglichen, d.h. in Schriften, in Gemälden, in der Musik usw." (78) Die in diesen Einlassungen sichtbar werdende Richtung ihrer Untersuchung vom Text hin zu den Zeugnissen seiner Rezeption wird im Verlauf der Arbeit nun aber – zumindest z.T. – umgekehrt. Die Erkenntnis, dass es sich bei der Vision Apk 6,1–8 – en passant bemerkt: hier wäre es zutreffender, nicht von Apk 6,1–8, sondern von Apk 6,1f zu reden – um eine Christusvision handelt, gewinnt die Vf.in letzten Endes nicht aus der Exegese des Textes Apk 6,1–8, sondern aus der Darstellung der in diesem Text beschriebenen Szene im Trierer Apokalypse-Codex 31, also nicht auf exegetischem, sondern auf rezeptionsgeschichtlichem bzw. bildinterpretatorischem Wege. Ein solches Vorgehen, das rezeptionsgeschichtliche Beobachtungen in eisegetischer Weise in den Text und dessen Interpretation einfließen lässt, kann nicht anders denn als methodisch außerordentlich fragwürdig bewertet werden. (b) Diesem eisegetisch zu nennenden Vorgehen entspricht es, dass die Exegese der Perikope Apk 6,1–8 nur rudimentär durchgeführt wird. Insbes. werden die Argumente, die – immerhin von der breiten Forschungsmehrheit – zugunsten einer einheitlichen Ausrichtung der Perikope und damit zugunsten einer ‚negativen' bzw. ‚dunklen' Bewertung der Figur des ersten ‚apokalyptischen Reiters' ins Feld geführt werden, kaum reflektiert, geschweige denn widerlegt – ein Defizit, das sich bereits in der Arbeit M.-E. Herghelegius zeigte.[48] Die Exegese dieser Perikope kann den Eindruck nicht verwischen, dass sie diejenigen Ergebnisse zeitigen soll, die sie zeitigen muss, um der von der Vf.in auf dem Wege der Interpretation von Zeugnissen ihrer Rezeption gewonnenen und auf der Basis der Analyse derselben entwickelten christologischen Konzeption insgesamt einerseits, andererseits der dem Text Apk 6,1–8 im Rahmen dieser christologischen Konzeption zugeschriebenen Verweis- und Scharnierfunktion zu entsprechen. (c) Wohl aufgrund des von ihr gewählten hermeneutischen Zugangs verzichtet M. S. weitgehend auf eine Einordnung der von ihr herausgearbeiteten, die Apk prägenden christologischen Konzeption in den Kontext der Forschungsgeschichte, wiewohl dies im Blick auf die Frage, an welchen Punkten ihre Untersuchung jenseits der These, dass die Apk nicht nur vier, sondern sieben Christusvisionen enthält, neue Erkenntnisse zutage gefördert habe, sehr hilfreich gewesen wäre. (d) Abgesehen von diesen konkreten inhaltlichen Kritikpunkten fällt auf, dass M. S. die historische Dimension der von ihr verwendeten, rezeptionsästhetisch geprägten Auslegungshermeneutik nicht reflektiert, eine Unterlassung, die sie letzten Endes – auch hier durchaus in Entsprechung zu der von M.-E. Herghelegiu vorgelegten Studie – dazu führt, eine ihre auf rezeptionsgeschichtlichem Wege gewonnenen Auslegungsergebnisse untermauernde und verifizierende zeithistorische Kontextualisierung ihrer Textinterpretation sowohl in produktionsästhetischer als aber auch in rezeptionsästhetischer Hinsicht auszublenden.

Fazit: Insbes. die Studie von K. Huber, mit Abstrichen aber auch diejenigen von E.-M. Herghelegiu und K. Murillo Soberanis vermögen das Profil der in der Apk aufscheinenden christologischen Konzeption des Apokalyptikers deutlich zu schärfen, indem sie v.a. das Momentum einer der Christusgestalt eignenden, umfassenden Autorität als Richter oder auch als Herrscher herausarbeiten, unabhängig davon, ob diese nun ontologisch oder doch eher funktional konnotiert ist. Auf der Basis dieser Ergebnisse ergibt sich nun die umso drängendere Aufgabe, diese solchermaßen akzentuierte Konzeption in einen zeithistorischen Zusammenhang zu stellen und als Reflex auf konkrete, zur Abfassungszeit der Apk virulente christologische oder quasi-christologische römisch-imperiale Theologoumena zu interpretieren.

5. Die Auslegung der Apokalypse – hermeneutische Ansätze und Zugänge

Jenseits der Forschungsdiskurse zu einzelnen Problemstellungen zeichnet sich die gegenwärtige Apk-Forschung – dies haben die obigen Ausführungen bereits anklingen lassen – durch eine Vielzahl unterschiedlicher Fragestellungen aus, die ihrerseits jeweils differente hermeneutische und methodische Zugänge repräsentieren. Neben ‚klassische', hermeneutisch als ‚produktionsästhetisch' zu charakterisierende, beim Autor der Apk ansetzende und explizit dessen Intention und Darstellungsabsicht in den Blick nehmende Fragehinsichten treten insbes. in den vergangenen 20 Jahren vermehrt einerseits solche Fragestellungen in den Fokus des Forscherinteresses, die den Text selbst, die ihm inhärenten rhetorischen und argumentativen Strategien, seine intratextuellen und intertextuellen Implikationen, die in ihm entwickelte Bildlichkeit und Sprachlichkeit und seine leserlenkenden Strukturen thematisieren, also letzten Endes als ‚werkästhetisch' zu klassifizieren wären, andererseits aber auch solche, die den Leser, die vom Text auf diesen ausgeübte Wirkung und dessen Rezeptionsleistung, d.h. die Relation des Textes zu seinem Rezipienten untersuchen und daher hermeneutisch als ‚rezeptionsästhetisch' kategorisiert werden können.

[46] Zu inhaltlichen Details vgl. 305–307.

[47] Vgl. hierzu bereits o. Sp. 452 und *Christusvisionen*, 311.

[48] Vgl. hierzu bereits o. Sp. 451.

Ausgehend von der bereits von J. Wellhausen formulierten Erkenntnis, dass die Apk ein ‚Bilderbuch' darstelle, unternimmt *Jörg Frey* in einem 2001 veröffentlichten, nicht nur für die Forschung zur Christologie der Apk einflussreichen Aufsatz den Versuch, rezeptionsästhetische, die Wechselwirkung eines Textes mit seinen Lesern beleuchtende Einsichten für die Interpretation der sprachlichen Bilder der Apk fruchtbar zu machen, wobei er sofort einschränkt, dass solche rezeptionsästhetischen Analysen die „herkömmlichen exegetischen Fragestellungen [nicht] ersetzen, [...] diese aber fruchtbar ergänzen [können], wenn es um die Frage nach der Wirkung des Textes auf seine Rezipienten geht"[49]. F. zufolge konstituieren die in der Apk verwendeten Bilder „eine symbolische Welt, in die die Leserinnen und Leser eintreten können, so dass in der Lektüre, im Nachvollzug der Visionsbilder des Werks, ihre eigene Sicht der Welt eine Klärung und fundamentale Neuorientierung erfährt"[50], die ethisch zur Haltung einer konsequenten Verweigerung gegenüber den unterschiedlichen realitäts- und identitätsstiftenden Angeboten der die christlichen Gemeinden umgebenden paganen Mehrheitsgesellschaft führen muss[51], ein Ergebnis, das an die o. bereits dargestellten Forschungsergebnisse von J.-W. Taeger und insbes. D. Pezzoli-Olgiati anknüpft.[52] Von besonderer Bedeutung ist allerdings, dass F. seine rezeptionsästhetische Analytik explizit auf die Rekonstruktion der „Wirkung des Textes auf seine ersten Leser"[53] beschränkt wissen möchte, eine Einsicht, die hermeneutisch von grundlegender Bedeutung ist. So richtig und wichtig es ist, im Rahmen der Interpretation der Apk dem herkömmlichen produktionsästhetischen Zugang den werkästhetischen und auch den rezeptionsästhetischen an die Seite zu stellen, den Text hermeneutisch also nicht nur als Produkt, sondern darüber hinaus auch als Text und als Medium von rezipientenorientierter Kommunikation zu begreifen, so wenig darf darüber doch – gleichsam als hermeneutische Präambel – die historische Perspektive vernachlässigt werden, die die Apk als eine im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert an Christen in der Provinz *Asia* gerichtete und sich besonderen Interessen und Umständen verdankende Gelegenheitsschrift begreift. Diese kaum zu bestreitende Grunderkenntnis nötigt den Exegeten, sich bei seinem Bemühen der Textinterpretation auf die Gesamtrelation Apokalyptiker – Apk – Erstrezipienten oder einzelne ihrer Teile zu beschränken, und die Frage, wie dieses Werk zu anderen Zeiten verstanden worden ist oder welche theologischen Impulse es in der Gegenwart zu vermitteln vermag, in die Bereiche der Kirchengeschichte bzw. der systematischen Theologie oder der Homiletik zu verweisen, wobei letztere in ihrer Arbeit die Ergebnisse der Exegese zugrunde zu legen haben. Nur so ist die von F. geforderte „verantwortliche Lektüre"[54] der Apk zu gewährleisten und zu verhindern, dass die Apk mit eisegetischen Einsichten überfrachtet und dadurch womöglich ihrer ursprünglichen Intention, Wirkabsicht und Wirkung beraubt wird.

Das von F. aufgezeigte Forschungsdesiderat füllt zumindest z. T. der von *Michael Labahn* und *Outi Lehtipuu* hg. Sammelband[55], der sich mit der Bildlichkeit der Darstellung der Apk beschäftigt. *David Barr* diskutiert in seinem Beitrag das Verhältnis von Bildlichkeit und historischem Kontext der Apk und kommt zu dem Ergebnis, dass „John's Apocalypse does not provide a window into late first century Asian culture"; der Apokalyptiker entwerfe vielmehr „an imaginative construct of that world", was heiße, dass „any step from John's fictional narrative to history can only be done with great methodologically reflected caution." (IX) Allerdings appliziert er die Begriffe ‚Götzenopferfleisch' und ‚Synagoge des Satans' auf zwei vom Apokalyptiker bekämpfte, voneinander zu unterscheidende Gruppierungen innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde, vereinigt allerdings in der Tendenz zur Assimilation an die pagane Mehrheitsgesellschaft. Auf der Ebene der Hermeneutik plädiert *Johannes Beutler* für eine eschatologische und die ursprüngliche, auf die Erstrezipienten der Apk gerichtete Abzweckung in den Blick nehmende Interpretation dieser Schrift; dies bedeute, dass der Apokalyptiker in seinem Werk keine „concepts of otherworldly hope but rather images to encourage a community in the present" (X) entwickle. *Marco Frenschkowski* vergleicht in seinem mit „Utopia and Apocalypsis" überschriebenen Beitrag die Darstellung des Lukianos in ἀληθεῖς ἱστορίαι 2,11–14 mit derjenigen in Apk 21,1–22,5 und weist auf wichtige Parallelen zwischen beiden Texten hin, lehnt zugleich aber die These einer direkten literarischen Abhängigkeit ab und votiert stattdessen für die Annahme eines von beiden Autoren unabhängig voneinander vollzogenen Rückgriffs auf entsprechendes Traditionsmaterial (vgl. X). Im Rahmen seiner Analyse der sozialen Bedeutung des Kaisertempels in Ephesus beschreibt *Steven Friesen* diesen als „a strategic institution that generates knowledge of social structure and meaning by the Asian elites" (XI), hier die von M. de Certeau formulierte Differenzierung der Begriffe ‚Strategie' und ‚Taktik' aufnehmend. Der Apokalyptiker setze dieser strategisch ausgerichteten Konzeption die strategisch-taktisch geprägte negative Deutung dieses Heiligtums und der durch dieses konstruierten Realität als satanisch dominiert entgegen. *László Attila Hubbes* sieht die spätere, apokalyptisch geprägte kirchliche Kunst u. a. durch zwei in der Apk vorliegende Traditionen bestimmt: „a plastic-figurative line represented by the depictions of the last judgment, and a dramatic-narrative line of eschatological Antichrist and Armageddon stories" (ebd.). *Konrad Huber* zufolge werde in Apk 14,14–20, im Rahmen der Darstellung der Ernte des ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, nicht ein aktuelles Gerichtsgeschehen, sondern das letzte Gericht Gottes beschrieben, dessen Ausgang allerdings noch offen sei (vgl. ebd.). In seinem Beitrag zur Grundlegung einer Toponomie der Apk stellt *Michael Labahn* den Apokalyptiker als jemanden heraus, der eine ‚himmlische Welt' als Gegenkonzept zur bestehenden und erfahrbaren irdischen Welt entwickle, um auf diesem Wege den Rezipienten über die Begrenztheit letzterer aufzuklären und ein entsprechendes ethisches Handeln zu motivieren (vgl. XIf). *Kirsi Siitonen* optiert in ihrem Beitrag ‚Merchants and Commerce in the Book of Revelation' für eine ökonomische Deutung der etwa im Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea beschriebenen innerchristlichen Konflikte (vgl. XII). *Rebecca Skaggs* und *Thomas Doyle* sehen in Apk 7 zwei unterschiedliche Gruppen beschrieben, die einerseits eine „eschatological Jewish constituency", andererseits „the expansion of the Abrahamic promise to the whole world" (XIII) symbolisierten, die der Apokalyptiker letzten Endes wechselseitig zueinander interpretiere. *Hanna Stenström* sieht in der Apk das Konzept einer „identity of female and masculine members [...] structured around a self-identification as a masculine person" (ebd.) konstruiert. Schließlich zeigt *Robyn J. Whitaker* auf, dass die Apk „reflects a thorough knowledge and understanding of the political-religious milieu of the Roman power, including the funeral practises and astrological imagery" (XIIIf).

Die Artikel dieses insgesamt durchaus instruktiven Sammelbandes sind allerdings von unterschiedlicher Qualität. Während etwa die Beiträge von S. Friesen und R. J. Whitaker durchaus substantiell Neues zu bieten haben und zu überzeugen vermögen, lässt insbes. der Beitrag von H. Stenström erkennen, wie weit auch die Ergebnisse einer Exegese ntl. Texte – in gänzlich unzulässiger Weise – von der Ideologie des Exegeten bzw. der Exegetin beeinflusst sein können. Die angesichts der Bildlichkeit ihrer Darstellung von D. Barr betonte Unmöglichkeit einer zeitgeschichtlichen Interpretation der Apk ist kritisch zu hinterfragen; warum soll es grundsätzlich nicht möglich sein, auch Bilder als Erkenntnisquelle für zeithistorische Verhältnisse zu verwerten?

Unter einer in hermeneutischer Hinsicht zu beobachtenden perspektivischen Unschärfe leidet die Diss. von *Michael Koch*[56], in der es ihm zum einen darum geht, den Text Apk 12 mit Hilfe eines sich an diesem Text selbst orientierenden und in diesem Sinne angemessenen Mythosverständnisses zu interpretieren, zum anderen aber auch darum, den Mythos als Interpretament der Apk-Auslegung insgesamt wahrscheinlich zu machen (vgl. 25–27). Im Rahmen seiner Auslegung von Apk 12 arbeitet K. zunächst einen „dreiteiligen und symmetrisch gestalteten" Aufbau dieses Kapitels heraus, innerhalb dessen „die Anordnung der Handlungsfolge räumlich wie zeitlich [...] mehrfach entgegen der Erwartungshaltung eines logisch-rationalen Erzählverlaufs verschoben" werde (292). Der Wechsel zwischen Himmel und Erde,

[49] Jörg Frey: „Die Bildersprache in der Johannesapokalypse", in: ZThK 98 (2001), 161–185, 170.
[50] *Bildersprache*, 182f.
[51] Vgl. hierzu *Bildersprache*, 183.
[52] Vgl. hierzu o. Sp. 443f.
[53] *Bildersprache*, 184.
[54] Ebd.
[55] **Imagery in the Book of Revelation**, hg. v. Michael Labahn / Outi Lehtipuu. – Leuven/Paris u. a.: Peeters 2011. (XVI) 233 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 60), pb. € 39,00 ISBN: 978–90–429–2494–9.
[56] **Koch**, Michael: **Drachenkampf und Sonnenfrau**. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. (XII) 399 S. (WUNT II, 184), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–148419–3.

die Wiederholungsstruktur und das Gefälle dieses Textes führten zu einer dynamischen Handlungsabfolge und zu einer „Transformation der Figuren". Als weitere Schwierigkeit der Textauslegung ergäbe sich das Problem der „Uneinheitlichkeit der Zeitbehandlung", da der Darstellung in Apk 12 aufgrund ihrer mythischen Verfasstheit eine Tendenz zur Vergegenwärtigung des Geschilderten innewohne, was bedeute, dass „das einmalige Geschehen des Drachensturzes eine bleibende Relevanz" beanspruche (ebd.). Im Rahmen der Wirkungs- und der Auslegungsgeschichte von Apk 12 macht K. als entscheidendes interpretatorisches Problem die Frage nach der Identität der in Apk 12 auftretenden γυνή aus, die er insbes. aufgrund ihres fehlenden Namens als „eine von mehreren Leerstellen des Textes" (293) charakterisiert und der im Kontext mit den übrigen in der Apk auftretenden Frauengestalten eine wichtige Funktion im Rahmen der Leserlenkung zukomme. K. zufolge habe der Apokalyptiker die Gestalt dieser γυνή in „kalkulierte[r] Darstellungsweise" (294) bewusst vieldimensional konstruiert, um anhand ihrer die Genese differenter Sinnpotentiale zu ermöglichen, was bedeute, dass „jede auf Eindeutigkeit hin angelegte Exegese [der Darstellung der Apk] nicht gerecht werden" (295) könne, eine Konsequenz, die durch die komplexe und facettenreiche Deutungsgeschichte der Frauengestalt unterstrichen werde. Ähnlich gelte auch im Blick auf die Darstellung des messianischen Kindes, dass „mit Blick auf die Überstrukturiertheit des Textes im Medium mythischer Bildersprache" festgehalten werden müsse, dass „die Vielfalt der Bilder mitsamt ihren sinnstiftenden Bezügen [und somit auch eine Vielfalt möglicher Deutungen] beabsichtigt" gewesen seien (296). Auch die Darstellung der Figur des Drachens, der in seiner „doppelten Optik" (297) sowohl jüdische als auch pagane Anschlussmöglichkeiten eröffne (vgl. 296–298), sei in diese vom Apokalyptiker beabsichtigte offene, auf die Verstehensleistung des Lesers und das in deren Rahmen jeweils zu kreierende Sinnpotential zielende Mythisierung einzuordnen. In diesem Sinne gehöre im Blick auf Apk 12 „das Mythische nicht nur zur Aussageabsicht des Verfassers dazu, sondern sei die Sache selbst" (299); erst „durch die Gleichzeitigkeit aller Aspekte [der mythischen Darstellung Apk 12] und der daraus resultierenden Widerstimmigkeit erweist sich der Text als eine höchst spannungsvolle Einheit, die erst im Wechselspiel mit den Rezipienten ihre ganze Wirkung zu entfalten vermag" (ebd.). In diesem Sinne werde durch die Darstellung der Apk insgesamt der Leser zum Seher, der die für die Gegenwart bleibend relevante und sich historischer Konkretion letzten Endes entziehende polyvalente Bilderwelt der Apk im Rahmen seiner jeweiligen Textinterpretation als Gegenentwurf zur jeweils bestehenden Wirklichkeit wahrnehme und handlungsrelevant auszuwerten vermöge (vgl. 343–346) – ein Ergebnis, das in ähnlicher Weise auch schon etwa die Forschungen von J.-W. Taeger und, noch deutlicher, von D. Pezzoli-Olgiati zutage treten ließen.[57]

Die unabhängig von der Frage, ob sie der Apk-Forschung wirklich grundlegend neue Erkenntnisse beschert, in jedem Falle lesenswerte Arbeit K.s bietet neben vielen interessanten Einzelbeobachtungen eine sehr lohnende Einführung in die Problematik des Mythos-Begriffs und einen instruktiven Überblick über die in der Forschung relevanten Ansätze zur Auslegung mythischer Texte des NT. Daneben werden aber auch deutlich Schwachpunkte und offene Flanken sichtbar: (a) K. müht sich zwar sehr um die Auslegung von Apk 12, verzichtet aber darauf, diese in den Zusammenhang mit der Darstellung in Apk 13 zu stellen. Wird erkannt, dass Apk 12 im Blick auf Apk 13 offensichtlich hinführende und erklärende Funktion hat[58], ergeben sich erhebliche Konsequenzen für die Interpretation des in Apk 12 geschilderten mythischen Geschehens, das sich schon aufgrund des in Apk 13 Geschilderten dann nicht mehr als etwas, das ‚zwar niemals geschah, aber immer ist'[59], interpretieren lässt, also letzten Endes seinen überzeitlichen Charakter verliert, eine Konsequenz, die sich, wenn auch deutlich anders akzentuiert, auch in der Arbeit von *Jan Dochhorn* zu Apk 12 deutlich machen lässt. D. deutet die Darstellung in Apk 12 endgeschichtlich als Beschreibung des „Teufelsfall[s] im endzeitlichen Zionskrieg"[60]. (b) Hoch problematisch scheint der Versuch, die vier in der Apk auftretenden Frauengestalten aspektivisch miteinander zu verknüpfen, da sich für eine solche Verknüpfung kaum leserlenkende Indizien benennen lassen. (c) Schließlich bleibt der von K. gewählte hermeneutische Zugang in seiner inhaltlichen Konkretion zumindest unscharf. Zwar unterscheidet er auf der Basis seines rezeptionsästhetischen Zugangs zum Text einerseits durchaus zwischen dem Erstleser bzw. Ersthörer und dem gegenwärtigen Leser und ist sich der historischen Distanz zwischen beiden bewusst[61], andererseits aber billigt er der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte eines Textes für dessen Verständnis einen „heuristische[n] Wert zu, der es durch Rückkopplung an den Text und seine Strukturen ermöglicht, die unterschiedlichen, sich oftmals überlagernden Sinn- und Wirkungspotentiale eines Textes zu erschließen" (91), ohne dabei allerdings zu fragen, inwieweit die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nicht u. U. Sinn- und Wirkungspotentiale impliziert, die den Erstrezipienten der Apk aufgrund ihrer historischen Situation in dieser Weise seinerzeit gänzlich unerschließbar geblieben sein müssen und die somit als eisegetisch[62] zu gelten haben, ohne dass damit ihr etwaiger theologischer Wahrheitsgehalt gleichsam a priori bestritten wäre, oder auch, inwieweit die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nicht u. U. Sinn- und Wirkungspotentiale verstellt, die den Erstrezipienten der Apk seinerzeit gegenwärtig gewesen sind. Ein heuristischer Wert kann der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Apk somit gewissermaßen nur in negativem Sinne, d. h. insoweit zukommen, als sie zu zeigen vermag, wie nah oder wie weit sich eine aktualisierende Textlektüre von dem bei den Erstrezipienten vorauszusetzenden und durch historisch-kritische Interpretation zu ermittelnden Textverständnis entfernt hat. Aus diesem Grunde kann eine schöpferisch aktualisierende, die Mehrdeutigkeit der Überlieferung auslotende Aneignung des Textes durch gegenwärtige Leser vor einer auch von K. als Gefahr erkannten beliebigen oder willkürlichen Auslegung[63] letzten Endes nur geschützt werden, wenn dieser theologischen Arbeit aktualisierender Textlektüre durch die vorangehende exegetische Arbeit der historisch-kritischen Interpretation eine Grenze gesetzt bzw. präziser: eine Lektürerichtung gewiesen wird.

Einen von den bisher dargestellten gänzlich zu unterscheidenden Zugang zur Apk bietet der anregende Band von *Otto Böcher*, der sich der Rezeption der Apk in Architektur und Kunstgeschichte widmet.[64] Dabei deutet B. insbes. die Darstellung des ‚neuen Jerusalem' in Apk 21f als ‚Baubuch', das etwa die eschatologische Bautheorie des Mittelalters beeinflusst habe (vgl. 22–27), wobei er zugleich aber auch festhält, dass „so gut wie alle Kapitel der Johannes-Offenbarung [...] auf die christliche Kunst und Architektur eingewirkt" (121) hätten. Dieses Buch vermag der Exegetin und dem Exegeten, die häufig genug die ntl. Apk eher als randständig betrachten, die Augen dafür zu öffnen, in welch erheblichem Maße diese Schrift in die christliche Kunst und die christliche Architektur hineingewirkt hat.

Fazit: Wird die Tatsache, dass es sich bei der Apk um eine an einen konkreten Adressatenkreis ergangene, konkreten zeithistorischen Herausforderungen geschuldete und mit einer konkreten Intention verknüpfte Schrift handelt, ernst genommen, so folgt daraus, dass ihre Interpretation immer nur in historischer Perspektive erfolgen kann. Dieser Grundsatz betrifft und beschränkt in gleicher Weise den produktionsästhetischen, den werkästhetischen und auch den rezeptionsästhetischen Zugang, die nicht als einander ausschließend, sondern durchaus als einander ergänzend wahrzunehmen sind. Geht es im Rahmen einer produktionsästhetischen Herangehensweise somit immer um die Frage nach der entsprechenden Darstellungs- und Aussageabsicht des Autors, so im Rahmen eines werkästhetischen Zugangs um die Frage nach der Art und Weise der Ausgestaltung und Präsentation dieser Darstellungsabsicht, im Rahmen einer rezeptionsästhetischen Annäherung schließlich um die Frage nach dem diesem Text von seinen Erstlesern möglicherweise zugeeigneten Sinnpotential. Die Ergebnisse dieser historisch zugespitzten Interpretation vermögen der von dieser zu unterscheidenden, die Apk nach ihrem gegenwärtigen Bedeutungspotential befragenden theologischen Lektüre dieser Schrift einen inhaltlichen Rahmen und eine inhaltliche Ausrichtung zu geben, die es verhindern, dass die Apk und ihre Inhalte eisegetisch und ideologisch überfrachtet werden.

[57] Vgl. hierzu o. Sp. 443.

[58] Vgl. hierzu etwa Müller, *Apk* [Anm. 7], 247.

[59] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 292 in Aufnahme einer Äußerung von G. Sallustius Crispus.

[60] Jan Dochhorn: *Schriftgelehrte Prophetie.* Der eschatologische Teufelsfalls in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung, Tübingen 2010 (WUNT, 268), 397.

[61] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 90.

[62] Exakt diesen Begriff verwendet auch Dochhorn: *Schriftgelehrte Prophetie* [Anm. 60], 22f in seiner Kritik der Arbeit von M. Koch.

[63] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 92.

[64] **Böcher**, Otto: **Johannesoffenbarung und Kirchenbau**. Das Gotteshaus als Himmelsstadt. – Neukirchen Vluyn / Ostfildern: Neukirchener Verlagsgesellschaft / Patmos 2010. 228 S., geb € 34,90 ISBN: 978–3–491–72574–4.

6. Schlussbetrachtung

Die hier vorgelegte Sichtung einiger neuerer Veröffentlichungen hat gezeigt – und dies gilt trotz der in diesem Artikel z. T. auch durchaus deutlich formulierten Sachkritik an den jeweiligen Inhalten und Argumentationen der einzelnen Studien –, dass es in der gegenwärtigen Apk-Forschung – auch für den Vf. dieses Artikels – v. a. im Blick auf die der Exegese zugrunde liegende hermeneutische Theoriebildung viel Neues und Bereicherndes zu entdecken und zu lernen gibt. Ob freilich der jeweilige Forschungsaufwand immer auch einen tatsächlichen Forschungsertrag hervorgebracht und die Forschung inhaltlich befruchtet hat, steht demgegenüber auf einem anderen Blatt. Gleichwohl dürfte allerdings deutlich geworden sein, dass innerhalb des exegetischen Mühens um die Apk an der Tatsache, dass es sich bei diesem Werk um eine von einem bestimmten Autor in einer konkreten Situation verfasste, mit einer konkreten Abzweckung versehene und an konkret bestimmbare Adressaten gerichtete Gelegenheitsschrift handelt, letzten Endes auch hermeneutisch kein Weg vorbeiführt. Somit muss die historische Perspektive als hermeneutisches Grundaxiom unabdingbare Voraussetzung jeder Apk-Interpretation und, im Rahmen dessen, auch Voraussetzung jeglicher auf der exegetischen Interpretation der Apk basierender theologisch vergegenwärtigender Lektüre dieser Schrift bleiben.

Exegese / Bibelwissenschaft

The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, hg. v. Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XVIII) 578 S. (Forschungen zum Alten Testament, 78), Ln. € 129,00 ISBN: 978–3–16–150613–0

Bei einem sehr gut besuchten und auf wissenschaftlich hohem Niveau geführten Symposium setzte sich 2010 in Zürich eine Gruppe namhafter Wissenschaftler mit der derzeitigen Lage der Pentateuch-Forschung auseinander. Die Ergebnisse der spannenden und anregenden Analyse sind nun in einem Proceedings-Band erschienen. Dieser bietet v. a. dem Fachpublikum nicht nur eine sehr gute Darstellung des *status quaestionis*, sondern versucht sowohl auf methodischer als auch auf inhaltlicher Ebene Lösungen für diverse Problemstellungen vorzuschlagen. Angepeiltes Ziel der Tagung war es, Forscher aus Europa, Nordamerika und Israel in Kontakt zu bringen, um Netzwerke zu schaffen und Arbeits- und Forschungsergebnisse konstruktiv zu bündeln.

Die in Europa zunächst entwickelte Urkundenhypothese ist in Nordamerika weitgehend akzeptiert, dennoch berücksichtigt das Forschungsfeld viel mehr hermeneutische Studien, die vermehrt den Endtext und nicht sein Werden im Blick haben. Israelische Forscher nehmen ebenfalls die Urkundenhypothese wahr, konzentrieren sich aber dennoch vielfach auf die Untersuchung von Priesterschrift und Heiligkeitsgesetz. Der literarische Zugang ist dabei wichtiger als eine historisch geleitete Diskussion. In Europa wurde – neben einer ganzen Reihe von Studien, die immer häufiger synchrone Zugänge bevorzugen – in den vergangenen Jahrzehnten die Urkundenhypothese am meisten diskutiert und in Frage gestellt, v. a. die Frühdatierung mancher Quellen wird nicht mehr ohne weitere Diskussion akzeptiert.

Die Frage nach der Komposition des Pentateuchs bleibt dennoch wichtig. Gerade diese klar abgrenzbare Problematik bildete das Zentrum der Fragestellung beim Zürcher Symposium. Auch die methodische Diskussion wurde anhand dieser Grenzziehung geführt, sodass sich alle Beiträge im vorliegenden Band sowohl inhaltlich als auch methodisch mit diachronen Ansätzen beschäftigen und die Synchronie außer Acht lassen. Ob gerade im modernen Forschungspanorama zum Pentateuch eine derartige „radikale" Abgrenzung noch sinnvoll ist, kann zweifelsohne diskutiert werden. Die Ergebnisse des Symposions lassen sich dennoch auf dieser Basis bestens verstehen. Sie bieten nicht nur eine saubere und hilfreiche Darstellung der Forschungslandschaft, sie sind auch als großer Fortschritt innerhalb der diachronen Forschung zum Pentateuch zu werten.

Der Band ist in fünf Teilen organisiert. Im ersten Teil – Current Issues in Methodology – werden v. a. methodische Fragen diskutiert und es wird auf problemorientierte Lösungen fokussiert, danach wird die Aufmerksamkeit zunächst auf das Buch Genesis, dann auf den Komplex Ex-Dtn und schließlich auf Priesterschrift und Deuteronomium gerichtet. Der letzte Teil – Pentateuch in the Hebrew Bible and Its History of Reception – will die Analyse der Komposition des Pentateuchs in einen breiteren Zusammenhang einfügen.

Baruch J. Schwartz, Konrad Schmid und *Reinhard G. Kratz* bieten drei programmatische Aufsätze, die sich mit den Problemen und mit dem Konsens innerhalb der modernen diachronen Pentateuch-Forschung befassen. Obwohl aus unterschiedlichen Perspektiven, sind sich alle drei Wissenschaftler einig, dass es sich lohnt, gerade bei allen Problemen und offenen Fragen die Diskussion weiter zu führen. *David M. Carr, Benjamin D. Sommer* und *Jean-Louis Ska* unterstreichen in der Folge, wie unterschiedliche methodische Ansätze für die Abgrenzung der zu untersuchenden Texte von wesentlicher Bedeutung sein können. Carr fokussiert seine Aufmerksamkeit auf „schriftgelehrte" Prozesse. Sommer mahnt, Texte lediglich auf der Basis von historischen Beobachtungen zu datieren, während Ska für eine umfassendere Beschäftigung mit den literarischen Eigenheiten des Textes plädiert. Diese würden oft unterschätzt, was die Gefahr mit sich bringe, simple literarische Vorgänge mit diachronen Kompositionsabläufen zu verwechseln.

Die sechs folgenden Aufsätze zum Genesisbuch beschäftigen sich, von Einzeltexten ausgehend, mit spezifischen Problemen der Komposition des ersten Buches des AT. *Thomas Krüger* sieht z. B. im ersten Schöpfungsbericht eine gewachsene theologische Komposition. Seine Beobachtungen sind sowohl von einem literarischen Interesse als auch von der Aufmerksamkeit gegenüber internen Spannungen im Text geleitet. *Michaela Bauks* konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf Gen 2–3 und untersucht die Brückenfunktion dieser Texte. *Jan Christian Gertz* sieht in der Sintflut-Geschichte ebenfalls eine gewachsene Größe, deren Einzelteile dennoch nicht mehr in aller Deutlichkeit und Sicherheit rekonstruiert werden können. *Ronald Hendel* plädiert anschließend für eine Fortsetzung von J nach Gen 1–11 auch in den folgenden Kapiteln. Die Untersuchung der Rolle der Erzmütter Rachel und Lea führt *Sarah Shectman* zu der Schlussfolgerung, dass eine redaktionelle Arbeit diese Texte mit Gen 31 in Verbindung brachte. *Christoph Levin* plädiert in seinem Aufsatz „Righteousness in the Joseph Story" abschließend für eine J-Überarbeitung in Gen 39.

Rainer Albertz eröffnet die Sektion über Ex-Dtn mit einem Aufsatz, der unterstreicht, wie die ursprüngliche Exodus-Geschichte mit Ex 34,32 als Erfüllung von Ex 34,10 zu Ende gegangen sein dürfte. *Thomas B. Dozeman* untersucht die Unterschiede zwischen den Routen in der P-Tradition und in den Texten, die nicht der Priesterschrift zuzuordnen sind. *Erhard Blum* versucht anschließend mit einem synoptischen Vergleich, die unterschiedlichen Kompositionsmodelle von Ex 5 und Dtn 20 zu systematisieren. *Simeon Chavel* analysiert die Zuwächse in Dtn 12 und *Joel S. Baden* plädiert für eine Abhängigkeit des Dtn von zwei getrennten Quellen J und E, die er in Num und Ex erkennen will.

Der vorletzte Teil des Buches sammelt fünf Aufsätze, die sich mit der Komposition der priesterschriftlichen Literatur und ihren Bezügen zum Dtn und zum Heiligkeitsgesetz beschäftigen. *Saul M. Olyan* begründet seine exilische Datierung von P auf Grund der Analyse der Beschneidungstexte in Gen 17. *Israel Knohl* konzentriert seine Aufmerksamkeit hingegen auf die Redaktionen im Pentateuch. Seine Schlussfolgerungen, nach denen die H-Redaktion als Schlussredaktion der Tora anzusehen sei, faszinieren, werfen aber auch viele Fragen auf. Auch der Aufsatz von *Jeffrey Stackert* ist sehr interessant und weiterführend. Seine Unterscheidung zwischen innerbiblischer Exegese und Redaktionsarbeit bedarf allerdings einer weiteren Vertiefung. *Itamar Kislev* beschäftigt sich mit Num 25 und identifiziert innerhalb einer dreigegliederten ursprünglichen Erzählung eine priesterschriftliche Redaktion. *Christophe Nihan* bietet ebenfalls eine sehr anregende Studie über die unterschiedlichen Entwicklungen von P und H in Bezug auf die Reinheitsgesetze.

Der fünfte und letzte Teil des Buches bietet Beispiele der Rezeption von Texten aus dem Pentateuch in anderen Teilen der Bibel. *Reinhard Achenbach* konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Bücher der Prophetie. Der „Prophet wie Mose" aus Dtn 18,15 dient dabei sowohl in Jer als auch in Jes und Ez als Inspiration. *Graeme Auld* untersucht die Beziehungen zwischen den Samuelbüchern und der Genesis. Er vertritt dabei die These, David diene als Vorlage für die Darstellung der Gestalt des Josef. *Thomas Römer* konzentriert sich auf das Psalmenbuch und zeigt, wie selbst innerhalb der Bibel die Idee einer Tora in fünf Büchern nicht fremd sei, da diese als Basis der Organisation des Psalmenbuches diene. Dass das historische Werden des Pentateuchs eine wesentliche Rolle für das Verstehen seiner literarischen Funktion spielt, ist Thema des Aufsatzes von *James W. Watts*. Zum Schluss analysiert *Gary N. Knoppers* die Rolle des Samaritanus für die Beschreibung der Redaktionsprozesse im Pentateuch in der persischen Zeit.

Das vorliegende Werk zeigt v. a. eines: Die diachrone Pentateuch-Forschung befindet sich seit mehr als zwei Jahrzehnten in einer Umbruchsituation. Wenig ist definitiv gesichert, der allgemeine Konsensus ist minimal. Die Beiträge präsentieren zum Teil ganz unterschiedliche Ansätze bzw. Ergebnisse, sind jedoch Zeugnis einer sehr fleißig arbeitenden internationalen Forschungsgemeinschaft. Neue Problematiken und Herausforderungen wurden genannt, innovative Wege wurden beschritten und auf mögliche Lösungsversuche wurde hingewiesen. Viele Fragen bleiben dennoch offen. Dem Fachpublikum steht aber nun ein Werk zur Verfügung, das einerseits den *status quaestionis* mit zahlreichen Beispielen schildert und andererseits auch die weitere – sicherlich spannende – Diskussion anregt.

Aachen Simone Paganini

Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten. Erster Band, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XXIV) 556 S., kt € 248,00 ISBN: 978–3–17–020429–4

Das von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry auf den Weg gebrachte theologische Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) ist aus der Forschung nicht mehr wegzudenken. Ist dessen hebräischer Teil vollendet und liegt bislang in acht Bänden vor (Stuttgart 1973–2000), so steht sein aramäischer Teil abgesehen von einem erst im Jahre 2001 edierten ersten Faszikel noch aus. Allerdings sollen die weiteren Faszikel bald folgen. Nachdem das ThWAT immer schon einzelne Lemmata der Texte aus Qumran mitbesprochen hatte, tritt jetzt ein eigenes theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten (ThWQ) an die Seite des ThWAT, mit dem auch Lemmata in den Blick kommen, die im hebräischen und aramäischen AT nicht enthalten sind. Dieser umfassende Zugriff auf die Texte von Qumran ist durch den vor einigen Jahren erzielten Abschluss der Edition aller Texte aus Qumran möglich geworden.

Als Ziel ihres großen Unternehmens, welches insgesamt drei Bände umfassen soll, geben die beiden Hg. ausweislich des Vorworts (V) folgendes an: Das ThWQ möchte das Vokabular der Qumran-Texte, seine semantischen Valenzen und Verschiebungen weitgehend vollständig aufnehmen, die Fortentwicklung der hebräischen und aramäischen Sprache, ihre Extensionen im Wortschatz, z. B. Aramaismen/Hebraismen oder neue Wortschöpfungen, die Modifikationen der semantischen Valenzen auf der Wortebene, auf der Wortfügungsebene und im Bereich der Syntax analysieren, das Nachleben und die Rezeption atl. Vorgaben im damaligen Judentum darstellen, den so aufbereiteten Wurzelboden für das Urchristentum und das rabbinische Judentum deutlich machen, eine präzisere Profilierung der verschiedenen theologischen Strömungen des damaligen Judentums ermöglichen und eine „Theologie von Qumran" im Spannungsfeld von Hebräischer Bibel, NT und rabbinischem Judentum erheben.

Der erste Band des ThWQ weist ca. 250 Lemmata auf. Diese reichen in alphabetischer Reihenfolge von *'āb* („Vater") bis *ḥātam* („Siegel"). Neben einem Inhaltsverzeichnis erschließt ein Verzeichnis der deutschen Stichwörter den Band. Alle Artikel sind nach einem möglichst gleichbleibenden Schema aufgebaut, das die Etymologie, die Belege und ihre Verteilung, die Bedeutung, das Wortfeld sowie einzelne Kontexte anspricht. Falls vorhanden, werden auch die atl. (z. T. auch ntl.) Belege zum jeweiligen Lemma besprochen. Darauf folgt ein Literaturverzeichnis, das zunächst auf die Artikel in den einschlägigen Lexika wie *Anchor Bible Dictionary*, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, *ThWAT* u. a. hinweist. Es folgt sodann eine spezifische Literaturliste. Im Unterschied zum ThWAT fällt auf, dass die hebräischen und aramäischen Wörter bzw. Textzitate innerhalb der Artikel nicht transkribiert sind, während ThWAT II (VII) dies als benutzerfreundlichen Service deklariert hatte.

Bei der Lektüre der Artikel zeigt sich sehr schnell, dass es sich immer um qualitätvolle Ausarbeitungen handelt, die die im Vorwort genannten Ziele des ThWQ sehr klar umsetzen und auch erreichen. Mit Hilfe dieser Artikel können die Qumran-Texte auf einem bislang nicht möglichen Niveau erschlossen werden.

Grundsätzlich seien zwei generelle Probleme des Werkes angesprochen. Ein erstes Problem ist damit gegeben, dass einige Artikel immer noch eine Einheit der in Qumran gefundenen Schriften suggerieren, indem sie z. B. Qumran dem zeitgenössischen Judentum gegenüberstellen (Sp. 8). Ebenso problematisch scheint mir die Differenzierung der Texte aus Qumran in „sectarian" und „non-sectarian" zu sein, die in diversen Artikeln begegnet (Sp. 10–12; 22f; 50; 55 u. ö.), auch wenn diese Ausgrenzung zunächst einmal nur auf der semantischen Ebene erfolgt.[1] Des Weiteren findet man immer noch die Redeweise von der „Gemeinde von Qumran" bzw. von der „Qumrangemeinde" (Sp. 34; 40; 72 u. ö.). Diese entstammt einem mittlerweile als veraltet geltenden Paradigma der Qumran-Forschung, demzufolge einige bzw. sogar alle Texte in der Siedlung von Qumran entstanden seien, da sich hier eine bestimmte Gemeinschaft niedergelassen habe. Demgegenüber wird in der heutigen Forschung zu Recht etwas anderes betont: „Was das Corpus in der aufgefundenen Form zusammengebracht hat und für uns heute als ein zusammenhängende [sic!] Phänomen erscheinen lässt, ist nicht die Herkunft aus einer sozial und religiös beschreibbaren Gruppe, sondern zuallererst die Geschichte seiner Verbergung: das Zusammentragen der wertvollen Rollen im Angesicht der Belagerung Jerusalems durch die Römer, der Transport aus Jerusalem und die Deponierung in den Höhlen bei Qumran."[2]

Ein zweites Problem liegt in der mangelnden Verbindung einiger Artikel mit der aktuellen atl. bzw. altorientalistischen Forschung. Teilweise wird eine solche über die Hinweise auf die einschlägigen Lexika mit einbezogen bzw. vorausgesetzt. Andererseits ist es aber wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Qumran-Texte Teil einer größeren Lebenswirklichkeit innerhalb Palästinas und Vorderasiens waren und dass in der Altorientalistik zunehmend Bezüge zu den Qumran-Texten erkannt werden. Hier seien nur die Rezeption des Gilgamesch[3] sowie die Gestalt des Nabonid[4] genannt. Um diese in einigen Artikeln mangelnde Verbindung zu veranschaulichen, wähle ich vier Beispiele aus.

Der Artikel *'ᵉlohîm* geht immer noch davon aus, dass die Benennung Jahwes als „Gott des Himmels" Anspielungen auf die Sprache am persischen Hof zeige (Sp. 180). Allerdings ist der Titel „Gott des Himmels" für den Gott Ahuramazda nicht nachgewiesen und insofern liegt auch keine Bezugnahme auf persische Gottheiten bzw. Hoftheologie vor. Vielmehr ist von einer Rezeption und Adaptation des aramäischen Gottes Ba'alšamin auf bzw. an den Gott Jahwe auszugehen.[5] Sodann geht der gleiche Artikel davon aus, dass der ugaritische Hauptgott El in der Gestalt des Gottes Jahwe rezipiert worden sei (Sp. 182f). Dabei wird die Religionsgeschichte der Phönizier und der Aramäer im 1. Jahrtausend v. Chr. übersprungen und ein unsachgemäßer direkter Konnex zwischen Jerusalem und Ugarit etabliert. In denselben Spalten wird die aramäische Epigraphik in Bezug auf den Titel *'el 'aeljôn* im AT bemüht. Allerdings reden die Sfire-Verträge von zwei Gottheiten namens *'l w'lyn* (KAI 221 A 11), die nicht ohne Weiteres mit dem *'el 'aeljôn* des AT identifiziert werden können.

Im Artikel *'aššûr* (Sp. 317–319) wird die Frage offengelassen, warum in vielen Texten aus Qumran das Wort *'aššûr* für Syrien steht. Dahinter verbirgt sich zum einen die Entwicklung nach der Eroberung Assyriens durch die Meder und durch Babylon sowie die Eroberung Babylons durch Kyros II. (539 v. Chr.). Diese Ereignisse führten zu einer Begriffsausdehnung von „Assur" auch auf die ehemaligen assyrischen Besitzungen im Westen bis hin zum Mittelmeer, d. h. auf das Gebiet der ehemaligen aramäischen Königreiche. Zum anderen ist aus philologischer Sicht der Verlust des anlautenden *aleph* anzumerken, der sich z. B. in der hieroglyphenluwischen Çineköy-Inschrift im letzten Drittel des 8. Jh.s v. Chr. und in aramäischen Inschriften aus Assyrien im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. zeigt.[6] Die Redeweise von den „Kittim aus Assur" in den Qumran-Texten zeigt, dass die zeitweilige Ausdehnung des Assyrerreiches ab Sargon II. (721–705 v. Chr.) bis hin nach Zypern ging, da die Kittim ursprünglich die Bewohner der Stadt Kition auf Zypern waren. Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass parallel zur Publikation des ThWQ der von J. Renger hg. Band *Assur – Gott, Stadt und Land* (CDOG 5), Wiesbaden 2011 erschienen ist.

Der Artikel *dammœśœq* (Sp. 702–708) beginnt mit einem rätselhaften Satz, demzufolge Damaskus „seit der Antike die wichtigste Stadt und häufig auch die Hauptstadt von Aram (heutiges Syrien) [war]" (Sp. 703). Im nächstfolgenden Absatz 2a wird nicht wirklich klar, ob der Vf. die atl. Texte nacherzählt oder ob er diesen auch historisch vertraut und sie somit für zutreffend hält (Sp. 703f). Ein relativ sorgloser Umgang liegt sodann bei der Verarbeitung der ntl. Quellen vor. So suggeriert der Autor, dass die Bekehrung des Paulus vor Damaskus nach Apg 9,1–9 Auswirkungen auf die Umbenennung des Saulus in Paulus gehabt habe. Hiervon kann in der Apg überhaupt nicht die Rede sein, da diese erst in Apg 13,9 Saulus als Paulus bezeichnet. Vermutlich ist an dieser Stelle die Umbenennung als eine Reminiszenz an den von Paulus zum Christentum bekehrten Prokonsul Sergius Paulus von Zypern zu verstehen. Dies hat schon der Kirchenvater Hieronymus vorgeschlagen.[7] Ebenso ist es verfehlt, im gleichen Absatz vom heranrückenden Nabatäer-König Aretas zu sprechen (2Kor 11,32), da dieser Passus dies nicht hergibt. Vielmehr ist hier vom Vorsteher des nabatäischen Viertels von Damaskus die Rede, der als Ethnarch bezeichnet wird.[8]

[1] Vgl. F. Zanella: „Das *Theologische Wörterbuch zu den Qumrantexten* (ThWQ) und die Unterscheidung zwischen ‚sectarian' und ‚non-sectarian' Texten", in: KUSATU 10 (2009), 97–117; ders., „‚Sectarian' and ‚Non-Sectarian' Texts: a Possible Semantic Approach", in: RQ 24 (2009), 19–34.

[2] J. Zangenberg: „Qumran, die Essener und die gegenwärtige archäologische Forschung. Einführung", in: *Qumran – die ganze Wahrheit*. Die Funde der Archäologie – neu bewertet, hg. v. Y. Hirschfeld, Gütersloh 2006, 7–22, hier 19.

[3] Vgl. dazu A. George: *The Babylonian Gilgamesh Epic I*, Oxford 2003, bes. 60–64.

[4] Vgl. dazu A. Lemaire, „Nabonide et Gilgamesh: L'araméen en Mésopotamie et à Qoumrân", in: *Aramaica Qumranica*, hg. v. K. Berthelot / D. Stökl Ben Ezra, Leiden/Boston 2010, 125–144.

[5] Vgl. H. Niehr: *Ba'alšamem*. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes (OLA 123; StPhoen XVII), Leuven 2003, 185–213.

[6] Vgl. dazu S. Parpola: "National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times", in: *Journal of Assyrian Academic Studies* 18 (2004), 5–22, bes. 16–18; R. Rollinger: „The Terms ‚Assyria' and ‚Syria' again", in: JNES 65 (2006), 283–287; ders.: „Assyrios, Syrios, Syros und Leukosyros", in: WO 36 (2006), 72–82.

[7] „In Epistulam Pauli Apostoli ad Philemonem Liber Unus 40–55", in: *Corpus Christianorum*. Series Latina LXXVIII C, Turnhout 2003, 82f.

[8] Vgl. E. A. Knauf: „Die Arabienreise des Apostels Paulus", in: *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Die unbekannten Jahre des Apostels [WUNT 108], hg. v. M. Hengel / A. M. Schwemer, Tübingen 1998, 465–471.

Positiv ist in diesem Artikel hervorzuheben, dass der Vf. die drei gängigen Theorien zur Deutung von „Damaskus" in CD bespricht, ohne sich selber bzw. die Leser auf eine dieser Theorien festzulegen.

Im Artikel *ḥālam* („Träumen") (Sp. 988–993) wird immer die Unterteilung der Träume in symbolische und nicht-symbolische Träume vorausgesetzt (Sp. 990). Diese von A. L. Oppenheim 1956 geprägte Trennung ist in der neueren Forschung zu Träumen im Alten Orient problematisch geworden. Es wird hier vielmehr sehr viel differenzierter mit altorientalischen Traumberichten argumentiert. Leider hat der Vf. die wichtige Habil.schrift von A. Zgoll, *Traum- und Welterleben im antiken Mesopotamien* (AOAT 333), Münster 2006 übersehen.

Diese kritischen Bemerkungen mindern aber keineswegs den hohen Wert des vorgelegten Wörterbuchs in all seinen Artikeln, denen ein bleibender Wert in der Qumranforschung zukommt. Es bleibt der Dank an die beiden Hg. sowie die Vf. und Vf.innen der einzelnen Artikel für ihre wichtige Arbeit, die den Weg zum Verständnis der Quellen aus Qumran effektiv erschließt.

Tübingen Herbert Niehr

Das frühe Christentum und die Stadt, hg. v. Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 256 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 198), kt. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022073–7

Der Titel des vorliegenden Sammelbandes klingt programmatisch und eröffnet den Fragehorizont nach den Implikationen, die sich aus der Tatsache ergeben, dass sich die frühen Christus-Gemeinden bevorzugt in Städten gründeten und ausbreiteten. Der Band geht aus zwei Tagungen hervor, welche die neu gegründete Arbeitsgemeinschaft „Neues Testament an der Ruhr", in der sich etwa vierzig Exeget/inn/en aus der weiteren Ruhr-Region vereinen, in den Jahren 2010 und 2011 veranstaltet hat.

In ihrer Einführung (9–42) geben die Hg. im Einklang mit der interdisziplinären Stadtforschung keine klare Definition, sondern favorisieren eine offene Beschreibung des Phänomens „Stadt". Sie stellen vielfältige Parameter vor, die zur Beschreibung einer antiken Stadt dienlich sein können, wie politische, soziostrukturelle oder städtebauliche Faktoren, aber auch die *urbanitas* als Selbstkonzeption städtischer Oberschichten. Als mögliche Beiträge, die die ntl. Wissenschaft zur Erforschung der antiken Stadt leisten kann, heben die Hg. zwei Brennpunkte hervor: (1) sozialgeschichtliche Zugänge (G. Theißen, W. A. Meeks), wobei sie das Ungenügen einer „starre[n] Stadt-Land-Diastase" (27) anmerken und die konkrete Stadt zu einer konkreten Zeit als Gegenstand der Untersuchung betonen; (2) literarische Konzeptualisierungen von „Stadt", wie sie in den Schriften Israels und des Frühjudentums vorgeprägt und auf Jerusalem konzentriert sind; dabei ist die Ambivalenz der ersten Christen gegenüber den Städten, in denen sie leben, angesichts potentieller Ausgrenzungserfahrungen zu beachten.

Auffällig ist die Verwendung des lateinischen Begriffs *religio* im Sinne unseres heutigen Verständnisses einer „Religion" (10.31), während *religio* in der Antike die rechte Verehrung der Götter, die Verpflichtung ihnen gegenüber bezeichnete.

Was für das Leben der Menschen in den Städten der römischen Kaiserzeit charakteristisch ist, bleibt bei dieser Perspektive weitgehend offen. Und so ist der Band auch nicht an sozialen, politischen oder religiösen Strukturen städtischen Lebens orientiert, sondern an einzelnen ntl. Schriften und ihrem Bezug zu bestimmten Städten, deren Realien in unterschiedlicher Intensität in die Beiträge einbezogen sind.

Diese spannen sowohl geographisch als auch methodisch einen weiten Bogen. *Reinhard von Bendemann* legt den Fokus auf die literarische Inszenierung von Stadt und Land im Markusevangelium, die aus einer städtischen Perspektive geschieht. Historische Rückbindungen nimmt er besonders im Fall der Dekapolis vor, wo er den neuesten Forschungsstand rekapituliert (54–57) und die narrative Bedeutung als Ort einer „nicht mehr von der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden gehemmte(n) Christusverkündigung" zeigt (59). Caesarea Philippi sieht er in enger Verbindung mit der römischen Eroberung Judäas und Jerusalems durch die Flavier; trotzdem lehnt er damit verbundene politische Deutungen des MkEv ab (62–64), was mir fragwürdig scheint. *Rainer Riesner* geht von historischen Daten zum antiken Jerusalem aus und erkennt die großstädtische Pluralität als Basis für die Pluralität der Jerusalemer Urgemeinde. Ob es freilich eine von Jakobus geprägte Jesus-Überlieferung, die im lukanischen Sondergut erhalten ist (77), oder einen *essenischen* Gemeindeteil (78f) gegeben hat, bleibt zu diskutieren.

Thomas Söding liefert eine Analyse des Antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11–16) mit Blick auf seine paulinische Darstellung und seine historischen Hintergründe. Dabei stellt er die verbreitete These, es sei zum Bruch des Paulus mit der Gemeinde in Antiochia gekommen, infrage (106f). Die Großstadt Antiochia kommt nur am Ende als historischer Ort, der sich als Zentrum für die Völkermission geradezu anbot, zur Sprache. *Kurt Erlemann* versucht, die als antiochenisch-„hellenistisch" eingeordnete Kulttheologie des Hebräerbriefes im urbanen Milieu der Stadt Antiochia, zu dem auch eine bedeutende jüdische Bevölkerungsgruppe zählte, zu verorten, verbunden mit einer Frühdatierung des Briefes vor 70 n. Chr.

Markus Tiwald geht von neueren Arbeiten zu frühen Christen in der Stadt Ephesus aus und erörtert die Pluralität unter den frühen Christen, wie sie sich im Ephesus des 1. Jh.s exemplarisch zeigt, wo verschiedene Gruppen um die rechte Auslegung ihres jüdischen Erbes und ihrer eigenen christlichen Tradition ringen. Die antirömische Schärfe der Johannes-Offenbarung verortet er in der Biographie des Verfassers selbst – und verkennt damit dessen chiffrierte, gleichwohl eminent lebensweltlich bezogene Auseinandersetzung mit der römischen Kultur, die gerade am Beispiel der Stadt Ephesus hätte anschaulich werden können. Kaum eine Rolle spielen die realen Städte bei *Jens-Christian Maschmeier*, der auf dem Hintergrund des hellenistischen Verständnisses von Freiheit die Korrekturen bespricht, die Paulus im 1. Korintherbrief an der Freiheitspraxis der Christen in Korinth vornimmt, und bei *Alexander Weihs*, der eine Exegese der Kollektenkapitel 2 Kor 8–9 in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext durchführt und dabei die „hohe Theologie des Spendens" (183) betont.

Jens Schäfer untersucht die narrative Konzeptualisierung bedeutender städtischer Zentren in der Apostelgeschichte mittels eines Zentrum/Peripherie-Modells, das sich aktuellen Forschungen zu Raumkonzeptionen verdankt. Er kann so „das Bild eines narrativ inszenierten ‚christlichen' Städtebundes" (202) erarbeiten, das zur Gestaltung der Achse Jerusalem – Rom dient und die eigene Dynamik dieses Weges illustriert. *Robert Vorholt* nimmt die Gemeinde in Rom und die Verkündigungsabsicht des Paulus im Römerbrief in den Blick, macht aber die *politische* Bedeutung Roms gerade nicht für die Auslegung fruchtbar. *Volker Rabens* reflektiert die Verbindung von missiologischen Prinzipien und der missionarischen Praxis in den Briefen des Paulus. Dabei brachte die Wahl von Großstädten als Missionsorten eine Reihe von Vorteilen mit sich. *Peter Wick* schließlich erarbeitet eine intertextuelle Lektüre des himmlischen Jerusalem von Offb 21–22 auf der Basis der Urgeschichte der Genesis (Gen 2–4) und von Jes 65,17–25; im himmlischen Jerusalem versöhnen sich Stadt und Garten, Natur und Kultur, und verbinden sich Kontinuität und Diskontinuität. So erscheint die „Städtetheologie der Offenbarung" als „komplexe und vielschichtige Vollendungstheologie" (249).

Es fällt auf, dass in den Beiträgen wiederholt der anachronistische Begriff „Apostelkonzil" ohne kritische Erläuterung begegnet – hier könnte eine andere Terminologie mehr historische Sensibilität zeigen.

Nach der Lektüre bleibt der Eindruck, dass in etlichen Beiträgen die jeweilige Stadt nur den weiteren Rahmen für theologische Lektüren der Texte bildet. Eher selten liefert eine Stadt den spezifischen Ort für Motive und Darstellungsmuster einer Schrift – dabei hätte der Titel des Bandes eine solche Korrelation zwischen Texten und städtischer Lebenswelt erwarten lassen, aus der sich spannende neue Perspektiven auf die Texte gewinnen ließen. Interessant sind die in einigen Beiträgen analysierten literarischen Raumkonzepte, die einzelne Schriften mit bestimmten Städten verbinden.

Augsburg Stefan Schreiber

Bormann, Lukas: **Der Brief des Paulus an die Kolosser**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XXVII) 199 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 10/1), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–374–03054–5

Ein Vierteljahrhundert nach der Erstbearbeitung durch Petr Pokorny hat Lukas Bormann den Kolosserbrief im Theologischen Handkommentar neu bearbeitet. Entstanden ist ein übersichtlicher Kommentar, der sowohl die religions- und sozialgeschichtlichen Hintergründe als auch das theologische Konzept des Schreibens luzide profiliert. Hatte Pokorny die zentrale Konfliktlinie noch in der Auseinandersetzung mit frühchristlicher Gnosis entdeckt, so argumentiert B., dass der Verfasser des Kol seine hohe Christologie auf dem Hintergrund biblisch-jüdischer Weisheitstheologie plausibilisiert. Zum besonderen Profil des Kommentars gehört zudem der lokalgeschichtliche und netzwerkanalytische Zugriff.

Die Einleitung beginnt mit der Wirkungsgeschichte. Hier spiegelt bereits die Textüberlieferung frühe christologische Diskussionen. Darüber hinaus gehört der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) neben dem Johannesprolog zu den zentralen christologischen Texten der alten Kirche. Im Unterkap. „Verfasser" (2.) untersucht B. das literarische Bild des hier repräsentierten Paulus, der den „Mittelpunkt eines aktiven sozialen Netzwerks von Diakonen, (Mit)knechten, Brüdern und Schwestern" (6) bilde. Der Brief betone die Faktualität der Situationsschilderung und beziehe sich auf eine autoritative apostolische Paulustradition. Die Aussagen zur Gefangenschaft (Kol 4,1–4) und zum Leiden und Kampf des Apostels (Kol 1,24–2,5) verweisen für B. nicht auf Paulus, sondern „auf die Spannung zwischen der universalen Evangeliumsverkündigung und deren Abwehr durch die Eliten der römisch-hellenistischen Welt, die über die Macht der Gefangensetzung verfügt" (9). Die „Adressaten" (3.) beschrieben das Netzwerk des Paulus als einen „von Paulus inspirierten und aktivierten Personenkreis[] von Gemeindeleiter/innen und Mitarbeiter/innen" (11). Dabei stehe die Gemeinde

auch im Kontakt mit der Mission des Barnabas, wie die Identifizierung von Markus als Vetter des Barnabas in Kol 4,11 zeige (10; vgl. 46, 193).

Der Unterpunkt (4.) „Kolossä im Lykostal" (12–28) enthält die im deutschen Sprachraum informativste Auswertung aller verfügbaren Quellen zu dieser bisher immer noch nicht ausgegrabenen Stadt. Münzen und Inschriften zeugten von einer kleinen, aber funktionsfähigen griechischen Polis, die als Unterzentrum mit Laodizea und Hierapolis ein landwirtschaftlich intensiv genutztes Städtedreieck bildete. B. hebt Inschriften wie die zu Ehren der Apphia (vgl. Phlm 2) und des T. Asinios Epaphroditos (Kol 1,7f; 4,12f) sowie die erst 2007 von A. H. Cadwallader publizierte Inschrift zu Ehren eines „Markus, Sohn des Markus, dem Übersetzer und Interpreten der Kolosser" (26) hervor. Diese Inschriften beleuchten für B. die lokale Verwurzelung des Kol und erhellen sein soziales Umfeld, etwa die Notwendigkeit eines Übersetzers in einer Stadt, die von ethnisch-kultureller Vielfalt und durch teilweise indigene Bevölkerung geprägt sei (vgl. Kol 3,11).

Der fünfte Unterpunkt sammelt Beobachtungen zur Sprache, zur Intertextualität und zur Stellung im Corpus Paulinum. Mit den meisten Auslegungen verweist auch B. mit W. Bujard auf die grundlegende Stildifferenz zu den paulinischen Homologumena. Für B. lässt sich eine literarische Abhängigkeit von Paulusbriefen einschließlich Phlm nicht begründen. Neu ist der Blick auf die Intertextualität, auf die der Kol in 3,16 selbst verweise. Der ohne atl. Zitate auskommende Brief enthalte dennoch eine Reihe von Anspielungen, die bereits seine theologischen Schwerpunkte unterstreichen: die Verborgenheit der Weisheit, Schöpfungstheologie und die himmlische Verortung der Beziehung Gottes zu seinem privilegierten Mittler Christus (42). Anlass und Absicht des Schreibens sei es, die Präsenz des Apostels und seine Verkündigung zu ersetzen. Dabei sprächen die im Kol geschilderten konkreten und nicht idealisierten Verhältnisse gegen die Annahme einer Fiktionalität (Autoren-, Adressaten-, Gegner- und Anlassfiktion; 50). B. scheint eine nebenpaulinische Abfassung in Erwägung zu ziehen, wenn er ein Abfassungsdatum zwischen 54 und 75 n. Chr. für möglich hält (51).

Der Kommentar selbst teilt den Brief in fünf Hauptteile (1,3–23; 1,24–2,5; 2,6–3,4; 3,5–4,6; 4,7–18) ein, deren Abgrenzung in fließenden Übergängen jedoch absichtsvoll verwischt werde. B.s Kommentierung beleuchtet die Theologie an vielen Stellen in ihrem religionsgeschichtlichen Umfeld, etwa wenn er zeigt, wie in Kol 1,12–14 „den in die Kindschaft Gottes getretenen Mitgliedern der irdischen Gemeinschaft ‚gemäß ihrer Einsicht' ihr ‚Erbteil' im Nahbereich Gottes gegeben wird" (74). Sehr lesenswert ist der Exkurs zum (Prosa-)Hymnus (77–88), einer Gattungsbezeichnung, der sich B. nach ausführlicher Diskussion der Argumente für Kol 1,15–20 anschließt. Hier wird zudem der religionsgeschichtliche Hintergrund durch Verweise auf platonisch-philonische und populärphilosophische Anschauungen erhellt. Kol 2 ist für B. durch fünf Warnungen (2,4.8.16f.18.21) und vier Festigungen (Glaube [2,7]; Taufe [2,12], Kreuz [2,14], Auferstehung [3,1]) strukturiert. B. nimmt eine konkrete Oppositionsgruppe in Kolossä an. Man streite sich um die Frage des Woher des gültigen Orientierungswissens. Der Kol verorte dieses in Christus, ohne die Existenz anderer Weltelemente (Exkurs, 127–130) oder Mächte grundsätzlich abzustreiten. Die Christologie des Kol sei durchweg schöpfungs- und tauftheologisch orientiert und es gehe in der Kontroverse darum, „was angesichts der Präsenz der göttlichen Fülle in Christus Geltung beanspruchen kann und was nicht" (141). Man solle sich an der in Kol 3,1–4 zusammengefassten himmlischen Raumkonstellation orientieren (153). Die Paränese (4,5–4,6) übersetze diese theologische Orientierung in den sozialen Nahbereich. Den Sozialverhältnissen in Kolossä entspreche die Erweiterung des Taufbekenntnisses in Kol 3,11 um Skythen und Barbaren. Die Haustafel (mit Exkurs, 176–178) sei „das Ergebnis der Kompromisse, die durch die unterschiedliche soziale Stellung der Gemeindemitglieder in gemeindlichen und nichtgemeindlichen Hausgemeinschaften notwendig geworden sind" (185). Schließlich werde in den ausführlichen Grüßen das missionarische Netzwerk im Lykostal sichtbar (mit Exkurs zu Jesus [Justus], 194).

Die Zusammenfassung kann leider die Reichhaltigkeit dieses tiefgründig argumentierenden Kommentars nur andeuten. Besonders gelungen erscheint mir die theologische und religionsgeschichtliche Profilierung des Schreibens. B. gelingt es, die Christologie des Kol auf der Grundlage des Briefes plausibel zu machen und Eintragungen von theologischen Denkfiguren aus anderen Zusammenhängen zu vermeiden. Innovativ und richtungsweisend ist auch der Ansatz der Netzwerkanalyse des paulinischen Mitarbeiter- und Mitarbeiterinnenkreises. Anfragen möchte ich lediglich eine gewisse Engführung in der historischen Rekonstruktion. Ob z.B. die Haustafel tatsächlich ein konkretes Außen in Kolossä in den Blick nimmt, ist mir angesichts der Konventionalität ihrer Form und ihres Inhalts fraglich. V. a. lässt sich die literarische Abhängigkeit des Kol vom Phlm m. E. nicht bestreiten. Zu geringe „Übereinstimmungen durch prägnante Syntagmata und in der Wortfolge" (191) lassen sich angesichts nicht erforschter Kriteriologie literarischer Abhängigkeit in der Antike nicht bemessen. Die Gegenüberstellung von historischer Verortung und Fiktionalität ist m. E. angesichts antiker historischer Wissenschaft, die mit Prosopopoiie, Ethopoiie und lokalgeschichtlicher Imagination arbeitet, problematisch. Fiktionalität von Verfasser, Adresse und Konfliktlagen ist jedenfalls kein Phänomen der Lüge (anders B., 7; 161). Dass mit Gefangenschaft und Leiden des Paulus seine Missionsarbeit beschrieben ist, erscheint mir angesichts der gegenteiligen Darstellung von Paulus' Gefangenschaft in Apg 22–28 wenig plausibel. Vielmehr ist der Tod des Paulus in Kol 1,24–2,5 und 4,2–4 im Blick. Die kreative Weiterführung von Paulus' Arbeit – und zwar gerade seiner brieflichen – durch dieses Schreiben an eine Gemeinde in einem ökonomisch-politischen Unterzentrum im indigen geprägten kleinasiatisch-phrygischen Hinterland scheint mir eben das, wozu das von B. beschriebene Missionsnetzwerk befähigt und veranlasst gewesen ist. Gerade die Anerkennung seiner Fiktionalität könnte so die historisch-situative konkrete Verortung des Briefes m. E. noch klarer erfassen. Zu diesen Gedanken anzuregen und herauszufordern, ist aber vielleicht das größte Verdienst dieses äußerst lesenswerten Kommentars.

Marburg Angela Standhartinger

Paschke, Boris: **Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount**. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission. – Münster: Aschendorff 2012. (XI) 286 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 56), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–402–11439–1

Die vorliegende Studie ist aus einer im Jahr 2009 von der ETF in Leuven angenommenen Diss. hervorgegangen. Sie setzt sich zum Ziel, der lang bekannten Spannung zwischen universalen (28,18) und partikularen Aussagen (10,5–6; 15,24) im MtEv eine neue Deutung zu geben (1).

Die Schwächen der bisher vorgeschlagenen Versuche, diese Spannung zu erklären, liegen – wie der Vf. aus seiner Besprechung der Forschungsgeschichte (6–23) schließt – v.a. darin begründet, dass man sich seit den Tagen der Tübinger Schule immer auf die gleichen (oben genannten) Texte konzentriere und andere dabei außer Acht lasse (1/22f). Speziell die Bergpredigt (BP) finde in diesem Zusammenhang keine Beachtung; die vorliegende Studie möchte diese Lücke füllen. Boris Paschkes These ist klar formuliert: „[T]he Sermon on the Mount's outlook is exclusively universalistic." (2) Während sich das Wirken des matthäischen Jesus ausschließlich im Rahmen des Gottesvolkes vollzogen habe, seien im Wirken seiner Jünger drei Phasen zu unterscheiden: „(1) a universalistic beginning (Mt 4:18–10:4), (2) a particularistic interim time (Mt 10:5–28:17), and (3) a universalistic open end (Mt 28:18–20)" (ebd.).

Relevant für P.s Untersuchung sind jene Texte der Bergpredigt, die folgende Kriterien erfüllen: 1. Es geht ihnen um die Übermittlung einer Botschaft. 2. Diese Botschaft wendet sich entweder an das Volk Israel oder an alle Völker (5). Das treffe auf folgende Texte zu: Mt 5,13–16; Mt 7,6 und 7,24–27 (5f). Gleichsam als Gegenprobe untersucht P. drei Texte, die in der Forschung gemeinhin für partikularistisch gehalten werden (5,47; 6,7–8; 6,31–32) (6).

Der Vf. bekennt sich ganz eindeutig zur Methode des „narrative criticism", die er instruktiv vorstellt (23–33). Im Gespräch mit Roland Deines' Kritik an der Anwendbarkeit dieser Methode auf das MtEv (34–39) präzisiert P. seine Grundannahmen. Deines bezweifelt, dass das MtEv zur privaten Lektüre, die den Text vom Anfang bis zum Ende als literarische Einheit in den Blick nimmt, gedacht sei. Es solle vielmehr wiederholt in gottesdienstlichem Rahmen in Perikopen vorgelesen werden. Nach P. weise Mt 24,15 aber auf einen Leser und nicht auf eine Hörerschaft hin, zudem sprächen der chronologische Aufbau des Werkes und das Fehlen einer eindeutigen Perikopeneinteilung dafür, dass das Werk vom Anfang bis zum Ende gelesen werden wolle. Ob Deines' Kritik damit hinreichend beantwortet ist, mag im Rahmen dieser Rez. dahingestellt bleiben.

P. präzisiert seinen Zugang weiter, indem er sich bewusst auf die Perspektive des Erstlesers festlegt (42), der mit den Kenntnissen seiner realen Welt, zu der auch die literarischen und religiösen Traditionen der jüdischen *und* der griechisch-römischen Welt gehören, an den Text herangehe. P.s Rekonstruktion des „Reader's Repertoire" (43f) lässt den impliziten Erstleser nun geradezu als antiken Universalgelehrten erscheinen – und es stellt sich die Frage, ob der Vf., der mit den Werkzeugen moderner Computerkonkordanz umzugehen versteht und kritische Textausgaben zur Hand hat, diesen impliziten Leser nicht mit sich selbst verwechselt.

Nach den methodischen Vorbemerkungen wendet sich P. der BP selbst zu. Zuerst arbeitet er heraus, welche Hörerschaft sie voraussetzt. Er legt dar, dass die BP sich zuerst an die Jünger Jesu richte (45ff). Der Übergang von 4,25 zu 5,1 lasse nicht eindeutig klar werden, ob Jesus die Volksmassen belehrt oder sich von ihnen zurückzieht. Im Anschluss an Davies und Allison geht P. davon aus, dass die Erwähnung der Jünger in 5,2 (der Zwölferkreis ist noch nicht konstituiert, bisher gibt es nur vier namentlich bekannte Jünger, weitere könnten aber mitgemeint sein [48]) zeige, dass sie das eigentliche Publikum der BP seien. Sie sind ja in der Tat das grammatikalisch näherliegende Objekt der Belehrung (5,2) (46). Das Volk gerate hingegen mit dem Rückzug auf den Berg aus dem Blick (46).

Warum die Volksmassen dennoch gehört haben sollen, was Jesus lehrte, leuchtet nach P.s Analyse von 5,1 und 2 nicht ganz ein. P. folgert das aus 7,28. Dann aber bleibt zu fragen, warum dieser Vers bei der Adressatenanalyse nicht berücksichtigt wurde (53). Mit Luz denkt P. an zwei konzentrische Hörerkreise (54). Zum Repertoire der Leser gehöre sicher die Kenntnis der Sinaierzählung. P. setzt sich kritisch mit der These von der „New Moses typology" auseinander – um dann dem impliziten Leser sogar zuzutrauen, dass er Parallelen zwischen den konzentrischen Hörerkreisen der Bergpredigt und Ex 24,1–2 in der Textgestalt der LXX erkennt. Dabei könnte dem Leser sogar aufgefallen sein, dass im äußeren Kreis der Sinaiperikope der λαὸς steht, während es bei Mt die ὄχλοι sind. Das könnte er als Indiz dafür gewertet haben, dass auch Heiden als Hörer der BP im Blick sind (57). Hier stellt sich erneut die Frage, ob es einen solchen Erstleser wirklich gegeben haben kann.

Der besondere Beitrag von P.s Studie liegt sicher in der Rekonstruktion einer mehrphasigen Missionstätigkeit der Jünger, die sich in ihrem ersten Teil signifikant von Jesu Mission unterschieden habe. Mit der Mehrheit der Forschung stimmt P. darin überein, dass die Jünger zwischen 10,5 und 28,17 an der partikularen Mission Jesu in Israel teilhaben. Erst nach der Auferstehung weitet sich der Horizont (28,18ff). Neu ist, dass vor 10,5 die Mission der Jünger – anders als die Jesu – einen universalen Adressatenkreis im Blick gehabt haben soll. Das ergebe sich aus dem Duktus von 4,19 über 5,13–16 hin zu 8,18 und 9,1.

In Mt 4,19 ruft Jesus die Jünger in die Nachfolge und verheißt ihnen, sie zu Menschenfischern zu machen. P. wertet die Wendung ἁλιεῖς ἀνθρώπων dahingehend aus, dass sie von einer universalen Missionstätigkeit unter (allen) Menschen spreche. Es ist kaum zu bezweifeln, dass dieses Logion trotz des schwierigen Bildes (vgl. dazu 104f) die missionarische Tätigkeit der Jünger avisiert. Fraglich ist, ob sich dem impliziten Leser in diesem spezifischen Kontext erschließen kann, dass der Genitiv ἀνθρώπων die universale Menschheit im Gegensatz zum partikularen Volk Israel in den Blick nimmt. Liegt es beim ersten Lesen nicht viel näher, die Wendung als Ausdruck der Kontinuität und Diskontinuität in der Tätigkeit der Berufenen zu verstehen? Statt *Fische* zu fangen werden die Jünger in Zukunft *Menschen* fischen (so auch P., 71). Ob es sich dabei um Menschen aus Israel oder der Völkerwelt handelt, ist für das Verständnis der Metapher allenfalls von sekundärer Bedeutung.

Was 4,19 als Verheißung formuliert, sieht P. nun in 5,13–16 verwirklicht: Die Indikative zeigen, dass die Jünger nun sind, was sie nach 4,19 werden sollen (215). „They are commanded to actually carry out their role of ἁλιεῖς ἀνθρώπων." (ebd.)

Selbst wenn man P.s Argumentation bis hierher folgt, stellt sich die Frage, ob sich diese Mission nach der matthäischen Darstellung zu Jesu Lebzeiten – aber anders adressiert als seine – tatsächlich vollzogen hat. Die Textbasis, an der sich das zeigen ließe, erweist sich als recht dünn. Nach P. ziele 8,18 auf die Aussendung der Jünger zur Mission im Ostjordanland (217) – wo die Jünger, nachdem Jesus ohne sie nach Galiläa zurückgekehrt sei, auch blieben. In 9,1 wird ihre Rückkehr nämlich nicht erwähnt, „the reader might get the impression that the disciples as ἁλιεῖς ἀνθρώπων are supposed to remain and minister *outside* of Israel." (219)

Ob man dies aus der Nichterwähnung der Jünger (die im Rahmen einer *Jesus*geschichte ja nicht weiter verwundert) folgern kann, wird zudem dadurch infrage gestellt, dass die Jünger in 9,37 in großer Selbstverständlichkeit anwesend sind, ohne dass von ihrer Rückkehr gesprochen wird.

P. beobachtet sicher zu Recht, dass die Jünger in einen universalen Horizont gestellt werden. Das zeigt seine Analyse von Mt 5,13–16 (70–85), die er wie folgt zusammenfasst: „All these expressions suggest that the disciples' ministry is supposed to adress Jews and Gentiles alike." (79) Dieser Befund ist nicht weiter überraschend, wenn man berücksichtigt, dass in der Jesusgeschichte nach Matthäus die Jünger transparent auf die Gemeinde hin sind, und diese weiß sich in ihrer Gegenwart an Juden und Heiden gesandt, auch wenn sie die Erinnerung daran bewahrt, dass Jesus selbst ursprünglich nur in Israel gewirkt hat. Das erklärt m. E. den universalen Horizont der genannten Texte deutlich unkomplizierter als die Annahme einer ersten Phase der Jüngermission in Israel und darüber hinaus, die sich in so deutlicher Weise von der ihres Meisters unterscheidet, dass sie erzähltechnisch doch wohl einer deutlicheren Begründung bedurft hätte.

P. stellt eine klar geschriebene und gegliederte Studie zur Diskussion, die Mut zur These hat. Es hat jedoch den Anschein, als lege er mit seiner Festlegung allein auf die Methode des „narrative criticism" (die zudem allein nach dem Erstleser fragt) sich selbst (und dem MtEv) Fesseln an, die bei einer Vielfalt der Methoden, wie sie uns heute zur Verfügung stehen, eigentlich nicht nötig gewesen wären.

Jerusalem Martin Vahrenhorst

Stovell, Beth M.: **Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel**. John's Eternal King. – Leiden: Brill 2012. 384 S. (Linguistic Biblical Studies, 5), geb. € 146,00 ISBN: 978-9-00422361-5

Beth M. Stovell bezeichnet ihre Studie als Grundgerüst für die Analyse der Metapher „Jesus als König" im Johannesevangelium: „Through this examination, this study will argue that the theme of Jesus as king provides one of the unifying themes of John's overall message, blending familial, pastoral, sensory, and judicial metaphors with the metaphor of Jesus as king." (24) Diese Beispiele, die als Anspielungen auf Jesus als König interpretiert werden können, zeigen bereits die Bedeutung dieser Metapher im JohEv. Obwohl einigen Metaphern des JohEv in der Vergangenheit Aufmerksamkeit geschenkt wurde, blieb die Königsmetapher unzureichend behandelt. S. vermutet jedoch eine starke Auswirkung der Metapher „Jesus als König" auf die Theologie und die Rhetorik des JohEv.

In ihrer Einleitung weist S. darauf hin, dass frühere johanneische Forscher ein Fehlen der Metapher des Königtums im JohEv behaupteten, was sich auf Generationen von späteren Werken zu diesem Thema ausgewirkt hat. Besonders Bultmanns These hatte einen starken Einfluss: „[…] Bultmann's view of John's Gospel's presentation of 'kingdom' and 'kingship' in light of Gnosticism has cast a long shadow over the interpretation of kingship in John's Gospel." (11f) Durch ihre Untersuchungen kann S. jedoch zeigen, dass die Metapher „Jesus als König", zusätzlich ausgedrückt durch Metaphern, die das Königtum umschreiben, im JohEv häufig begegnet. S. listet Wissenschaftler auf, die die Hypothese des Fehlens der Metapher des Königtums vertreten und eine große Kluft zwischen dem JohEv und den Synoptikern attestieren. Nach S.s Ansicht wurden die potentiellen Parallelen der metaphorischen Verwendung des Königtums zwischen dem JohEv und den synoptischen Evangelien zum Teil deswegen nicht gesehen, weil quellenkritische Hypothesen bzgl. des JohEv die Forschung in eine andere Richtung gelenkt hätten. In der Folge habe man dann versucht, das Fehlen einer mit der Thematik des Königtums verbundenen Sprache zu erklären: „If one locates John's Gospel in sources completely separate from the Jewish roots of the metaphor of the kingdom of God (or God's kingship), the natural result is to find a disconnect between the representation of kingdom and kingship in John's Gospel compared to the Synoptics, at times going as far as declaring John's Gospel as representing heterodoxy rather than orthodoxy such as in Käsemann's work. For this reason, several scholars claim that the shift in John's Gospel from 'the kingdom of God' to 'eternal life' is influenced by Hellenistic sources." (6) Das „Königreich Gottes" sei in diesen Quellen durch das „ewige Leben" ersetzt worden (ebd.). S.s Beobachtung, dass die Metapher des Königtums im JohEv begegnet, wird zusätzlich durch die Interaktion dieser Metapher mit Metaphern der hebräischen Bibel herausgestellt. Ihrer Meinung nach wurden Metapherntheorien in ntl. Forscherkreisen vernachlässigt, u. a. weil Metaphern bisweilen als unwirkliche Sachverhalte verstanden werden (1). S. schließt ihre Einleitung, die gleichzeitig das erste Kap. bildet, mit einem hilfreichen Abriss über die einzelnen Kap. ihrer Studie (25–28).

Im ersten Kap. (1–28) gibt S. einen Überblick über frühere Arbeiten, die sich mit der Metapher des Königtums im vierten Evangelium auseinandersetzen. Unter den Forschern, die erst kürzlich Metapherntheorien in ihren Untersuchungen angewendet haben, erwähnt sie Jan Van der Watt, der das Vorkommen der Königsmetapher im JohEv bestätigt, sie jedoch durch eine Familien-Metaphorik ersetzt sieht, da für ihn ein Hinweis auf ein national verstandenes Königtum im JohEv fehlt. S. betont, dass die Königsmetapher nicht die einzige Metapher im JohEv darstellt. Zusätzlich zur Königsmetapher kann sie Metaphern im JohEv nachweisen, die ebenfalls mit Königtum in Verbindung gebracht werden können, ohne darauf zu insistieren, dass es sich bei der Königsmetapher um die wichtigste Metapher im JohEv handle. Im zweiten Kap. (29–71) erklärt S. die Methode ihrer Studie. Sie bietet eine Kombination zweier linguistischer Theorien an, die dabei helfen sollen, die Königsmetapher zu interpretieren. Sie verwendet Hallidayans funktionale linguistische und konzeptuelle Metapherntheorie, die sie mit dem konzeptuellen „blending" kognitiver Linguistik verbindet. Kap. 3 (73–133) widmet sich der Königsmetapher in der hebräischen Bibel mit einem Schwerpunkt auf den verschiedenen Typen des Königtums, die möglicherweise die Entwicklung dieser Metapher beeinflusst haben könnten. Mit Hilfe des linguistisch-literarischen Zugangs S.s kann das Verständnis von Königtum in der hebräischen Bibel gezeigt werden. Wichtig ist dabei, dass das Königtum nicht immer explizit, sondern häufig implizit durch andere Metaphern zum Ausdruck kommt, was wiederum Einblick in die spezifischen Bestandteile des erwähnten Königtums gibt, wie z. B. der grundlegende Umstand der Beziehung zwischen dem Menschenkönig und dem König Yahweh, der in der hebräischen Bibel sehr häufig begegnet. Zur Beschreibung dieser Beziehung werden drei verschiedene Arten von Metaphorik verwendet: Familien-, Knechts- und Kriegsmetaphorik. Diese drei Metaphern dienen dazu, den Menschenkönig als Werkzeug des göttlichen Königs zu porträtieren. Der ideale Menschenkönig soll den Charakter des göttlichen Königs in all seinem Tun als Retter, Richter, Zuflucht für die Menschen sowie als Hirte widerspiegeln. Yahwehs Königtum ist größer als alle Autoritätsansprüche in der Welt, welche Yahweh auch bereit ist zu zerstören, sobald sie sich als unrecht und schlecht für die Menschen erweisen. Solange die Taten des Menschenkönigs das Handeln des göttlichen Königs abbilden, bleibt der Menschenkönig in Amt und Würden. Auf die Macht des göttlichen Königs ist eine Antwort durch die Menschen unumgänglich. Die Menschheit versucht in Heiligkeit zu leben, Yahweh zu loben

und für Rettung und Zuflucht zu danken. Diese Beispiele sollen zeigen, dass die Königsmetapher der hebräischen Bibel einen großen Einfluss darauf hat, die Identität Jesu als göttlicher König zu bestätigen.

„The heart of this project" (306) sind die Kap. 4 bis 8. Dort behandelt S. die verschiedenen Eigenschaften des im JohEv beschriebenen Königs in einzelnen Abschnitten, die jeweils den Inhalt eines Kap.s darstellen. Diese sind „Der gesalbte König" (135–180), „Der ewige König" (181–219), „Der Hirten-König" (221–255), „Der gesegnete König Israels" (257–278) und „Der gekreuzigte und erhöhte König" (279–303). Kap. 4 (135–180) beschäftigt sich mit dem Messiastitel in Bezug auf Nathanaels Bekenntnis in Joh 1,49. In Joh 1 werden mehrere Titel erwähnt, die dem Messiastitel zugeordnet werden können, wie „der Auserwählte", „Gottessohn", „König von Israel" und „Menschensohn", welche S. als Metaphern analysiert mit dem Resümee, dass sie alle, neben den jeweils eigenen spezifischen Charakteristika, auf die eine oder andere Weise mit „Königtum" in Verbindung gebracht werden können. Insgesamt stellt S. fest: „Messiology is messy" (136), um den komplizierten Sachverhalt der Entwicklung des Messiasverständnisses im NT zu unterstreichen. Die Autorin bezieht sich dabei auf Wissenschaftler wie Meeks, der im Messias des JohEv eine Mose-ähnliche Figur sieht und dabei einer Tradition folgt, die Mose als König interpretiert. Andere wiederum legen den Schwerpunkt auf die davidische Dynastie und die Titel „Menschensohn" und „Gottessohn". Kap. 5 (181–219) wendet sich der Metapher des ewigen Lebens im JohEv zu, die häufig als Ersatz für das Königreich Gottes der Synoptiker interpretiert wurde, was S. anhand von Joh 3,1–21 überprüft. Kap. 6 (221–255) behandelt die Metapher „Jesus als guter Hirte" in Joh 9–10, die mit dem Bild des Hirtenkönigs der hebräischen Bibel (z.B. Ez 34; Sach 9–12) verbunden wird. Kap. 7 und 8 untersuchen die Königsmetaphern in Joh 12 (257–278) und Joh 18–19 (279–303). In diesen Kapiteln begegnet die Metapher „Jesus als König" häufig, wodurch die Konflikte Jesu mit den ihn umgebenden Autoritäten in den Vordergrund rücken. Durch eine detaillierte Analyse der hebräischen Metaphern in diesen Kapiteln des JohEv kann der sozio-politische Charakter des Königtums Jesu gezeigt werden.

Kap. 9 gibt eine hilfreiche Zusammenfassung der Hauptthemen der Studie (305–310), wobei der Einfluss der Metapher „Jesus als König" auf Theologie und Rhetorik des JohEv unterstrichen wird, dem nach S. für ein besseres Verständnis des vierten Evangeliums verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

Wien Ulrike Swoboda

Schmidt, Josef: **Petrus und sein Grab in Rom**. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas. – Hildesheim: Olms 2010. 536 S. (Theologische Texte und Studien, 16), pb. € 68,00 ISBN: 978–3–487–14483–2

Josef Schmidt CSsR unterrichtet Einleitung und Exegese des Neuen Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, deren Träger die Deutsche Provinz der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes" (SVD), Steyler Missionare e.V. ist.

Wie soll man sich einem Buch nähern, das bereits im Inhaltsverzeichnis etwa 300 Gliederungspunkte aufweist? Schon nach wenigen Seiten der Lektüre herrscht der Eindruck vor, dass in diesem Buch ein Flickenteppich von höchst eigenwilligen Detailbeobachtungen und -bewertungen vorliegt, die um Petrus, die Mutter Jesu, Johannes und die stadtrömische Gemeinde ranken und ein Gesamtbild vorlegen, das den Rez. in hohem Maße verwundert, ja befremdet. Der Vf. geht davon aus, dass „man in frühchristlicher Zeit gewisse Vorsichtsmaßnahmen [traf], welche allen Christengemeinden eingeschärft und als ‚Arkandisziplin' auferlegt wurden" (197). Diese These wird nicht belegt. Daher verschlüsseln die ntl. Autoren ihre Texte mit Hilfe der Gematrie und der Kryptogramme. Markus z.B. wird als „der Altmeister neutestamentlicher Kryptographie" vorgestellt (272), Lukas als „gewiefter Kryptologe" (153), Johannes als „Meister antiker Gematrie" (156). Offb 7 sei „eine der schönsten gematrischen Schöpfungen, die im NT verzeichnet sind" (135). Die Liste der zwölf Stämme Israels wird in lateinische Zeichen und Worte überführt: Audiat urbs: ad pacem tuam manet Simon. Pax, (quam) Jesus Christus Paulo fecit, manebit (157). Aus IOΥΔA wird A-V-D-I, daraus wiederum AVDIA-t, also audiat gewonnen (ebd.). Die Absicht dieser Kryptographie soll gewesen sein, Petrus vor einem Zugriff durch römische Behörden in Schutz zu nehmen. S. führt in seinem Buch eine in sich stringente Entschlüsselung vor, die – in Verbindung mit einer erschreckenden Hypothesenfreudigkeit – als eine in keiner Weise überzeugende eigene Konstruktion betrachtet werden muss.

Ich versuche, aus der ungemein materialreichen und auch gelehrten Studie wenige wesentliche Thesen aufzunehmen. *Teil A: Petrusamt und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes.* Die Johannesapokalypse, das Werk des in Rom schreibenden Johannes Markus (15.195), bietet in Offb 11,1–3 eine kryptische Beschreibung der beiden Apostelgräber des Petrus und des Paulus. Eine wesentliche Stütze der zeitgeschichtlichen Deutung der Offb bietet das Werk des Hermas. Diesem römischen Christen (Röm 16,14), der von Petrus persönlich die Taufe empfangen habe, gelang es, die Leiche des Petrus nach 22 Uhr aus dem dann menschenleeren Zirkus zu bergen, in ein purpurnes und mit Goldfäden besticktes Tuch aus der kaiserlichen Loge zu wickeln und in der vatikanischen Nekropole beizusetzen (42). Johannes bedient sich in seinem Werk in hohem Maße gematrischer Techniken, die Zahl 666 wird mittels römischer Zahlzeichen auf Claudius bezogen (24). *Teil B: Neutestamentliche Ergänzungen.* S. trägt etliche Entschlüsselungen zu den Pastoralbriefen, zum Philipperbrief, zum Judasbrief und zum 2. Petrusbrief vor. Der 2. Timotheusbrief wird als Nachruf auf Paulus von Lukas, dem „Meister einer kryptischen Darstellungsweise" (124), der auch an der Endredaktion der Offb beteiligt war (135), vorgestellt. Die Namen der mütterlichen Vorfahren des Briefempfängers verweisen auf einen verborgenen Subtext: ΛΩΙΔΙ ΕΥΝΙΚΗ werden über ΙΔ-ο-Υ ΕΝΙΚΗΚ-α zu ἰδοὺ ἐνίκησα (2 Tim 1,5) dechiffriert (125). *Teil C: Die Gründung der römischen Gemeinde im Spiegel des Markusevangeliums und der Grußliste des Römerbriefs.* Das MkEv wurde von Johannes Markus verfasst und den römischen Christen vor 45 n. Chr. übergeben. Gewidmet ist das Werk Rhode Valeria Messalla Messallina. Aus Apg 12 sind die Personen zu erheben, die für die Gründung der römischen Gemeinde bedeutsam sind: Petrus, Johannes Markus und Rhode (195f). Petrus wurde von einem Christ gewordenen Gefängniswärter befreit und entzog sich an einen anderen Ort (Apg 12,17) in die Nähe Roms. Hier, in einer Villa bei Anagnia, gewährte Rhode Valeria Messalla Messallina ihm ein dauerhaftes Domizil (471). *Teil D: Der historische Ursprung des Petrusdienstes nach dem Evangelium des Johannes Markus.* Der in Röm 1,30 im Lasterkatalog genannte Ungehorsam gegenüber den Eltern referiert in Wahrheit auf den Glaubensgehorsam des Simon Petrus und der Zebedäussöhne. Petrus werde daher bereits im Eingangsteil des Römerbriefs angemessen gewürdigt. *Teil E: Die verborgene Präsenz der Mutter Jesu in der Zeit der frühen Christenheit.* Nach Tod und Auferstehung Jesu floh Maria gemeinsam mit Johannes nach Ägypten, was sich in Mt 2,11–18 spiegelt. Dort lernten sie in der Synagoge Apollos kennen und gewannen ihn als Reisebegleiter und Mitarbeiter. Apollos ersann als Tarnnamen für Maria und Johannes die Namen Priskilla und Aquila (aus Joh 19,27 erschlossen). Dies bedeutet in der Konsequenz, dass immer da, wo im NT Priskilla und Aquila genannt werden, in Wahrheit Maria und Johannes anwesend sind. Diese These sei als „endgültig gesichert" anzusehen (312). Im Register des Buches wird Priskilla gleich mit dem Verweis *siehe Maria* versehen. *Teil F: Der Hirt des Hermas.* Dieser sehr umfangreiche Teil kommentiert diejenigen Textpassagen, die für die Frühzeit der römischen Gemeinde wesentlich sind. S. schließt in einem Anhang mit insgesamt 12 Exkursen und mit Abbildungen zur Petrusmemorie im 1. und 2. Jh.

S.s Buch bewegt sich überwiegend außerhalb des common sense, was Autorschaften, Datierungen und Textanalysen angeht. Aber das ist keineswegs verwerflich. Das Matthäusevangelium sei das Werk des Philippus, der um das Jahr 53 n. Chr. eine Abschrift des kurz zuvor in Korinth fertiggestellten Lukasevangeliums erhalten habe (493). Lukas wiederum habe sich an Markus orientiert, was unschwer aus Lk 1,3 kryptographisch zu erkennen sei, da hier KA-M-οι π-AP-η-ΚΟΛΟΥ-θηκοτι auf M-AP-KO-ς zu dechiffrieren sei (496). Röm 16 sei von Lukas verfasst worden (219f).

Die wesentliche Frage aber wird nicht sein, ob man den kryptographischen Entschlüsselungen S.s im Einzelfall zustimmen kann, sondern ob man seiner grundsätzlichen Vorgabe, in den Texten geradezu durchgehend Kryptogramme zu entdecken, folgen will. Wie sollen die ntl. Texte, die doch wohl überwiegend in den Gemeinden verlesen worden sind, gleichzeitig dechiffriert worden sein? Gematrie und Kryptographie sind nie eindeutig, wie die Exegese zur Zahl 666 hinlänglich zeigt. S. liest die Texte gegen den Strich und unterlegt ihnen eine Botschaft, die nicht diejenige der Autoren war. Die Rekonstruktion der Missionswege der Mutter Jesu in Begleitung des Johannes von Ägypten über Italien, Rom, Korinth, Ephesus nach Athen, die Mutmaßung über die Reaktion der Gemeinde in Thessalonich ausweislich des 1. Thessalonicherbriefs über das Eintreffen der Mutter Jesu in Athen (299), all das ist fromme Phantasie. Ich halte dieses Buch für eine gelehrte Studie, Methode und Ergebnisse allerdings überzeugen in keiner Weise.

Mainz Friedrich W. Horn

Wilckens, Ulrich: **Kritik der Bibelkritik**. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann. – Neukirchen: Neukirchener 2012. 172 S., kt € 16,99 ISBN: 978–3–7887–2603–4

Wissenschaftliche Verfahren müssen auf sich selbst anwendbar sein, um sich in Theorie und Praxis zu bewähren. Dies gilt auch für die historisch-kritische Methode, die zumindest hierzulande seit geraumer Zeit über die Konfessionsgrenzen hinweg die akademische Bibelexegese bestimmt. Eine Selbstanwendung historischer Kritik kann nicht nur Aufschluss über die geschichtlichen Motive geben, die zu ihrer Ausbildung führten; sie vermag auch die impliziten Prämissen offenzulegen, die in ihr in gleichsam prinzipieller Weise wirksam sind. Nach Ulrich Wilckens sieht die historisch-kritische Methode „die Bibel nicht als Heilige Schrift, sondern als Sammlung urchristlicher Schriften und diese als Produkte von Menschen aus der Vergangenheit der Anfänge des Christentums, die wiederum der antiken Welt

des Vorderen Orients und des Hellenismus zugehören" (11f). Theologisch könne es für historisch-kritische Exegese „nur darum gehen, das jeweilige Gottes*verständnis* herauszustellen, das in der Rede von Gott in den verschiedenen biblischen Schriften zu erkennen ist" (12). Damit aber drohe der biblische Anspruch grundsätzlich verkannt zu werden, nicht nur Menschenzeugnis von Gott, sondern Gottes Selbstzeugnis zu sein. „In der ‚vorkritischen' Zeit war es einmal der Sinn und das Ziel aller Auslegung biblischer Texte: diese als *Zeugnisse von Gott* ernst zu nehmen, um selbst ‚Gottes Wort' aus ihnen zu vernehmen: Ist es damit wirklich und endgültig vorbei? Im Sinne der Aufklärung als der Mutter aller historisch-kritischen Exegese muss die Antwort ein klares Ja sein." (13) Daraus folgt: Wer Kritik an der Bibelkritik historisch-kritischer Exegese üben will, muss Aufklärungskritik üben. W. leistet sie, und zwar prinzipiell und in der programmatischen Absicht, zu erweisen, dass es Theologie im genuinen Sinne des Begriffs unter Aufklärungsbedingungen nicht geben könne.

Um Theologie wieder als Theologie betreiben zu können, bedarf es einer Grundsatzkritik der Aufklärung. Ihre Überwindung ist nach W.s Urteil die entscheidende theologische Aufgabe der Zeit, nicht zuletzt in ökumenischer Hinsicht. „Aufklärung überwinden": Unter dieser Schlagzeile berichtete die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. September 2012 (Nr. 209, S. 4) von einem Vortrag W.s in Castel Gandolfo aus Anlass einer Tagung des Schülerkreises von Joseph Ratzinger. Der frühere Bischof der früheren evangelischen Landeskirche Nordelbiens sei von Benedikt XVI. als erster Protestant, der episkopale Funktionen bekleide bzw. bekleidet habe, eingeladen worden, um in der päpstlichen Sommerresidenz zu referieren. Der Zeitschrift „idea" habe W. berichtet, „alle Teilnehmer seien sich einig gewesen, dass die Kirchen gemeinsam dafür eintreten sollten, dass die bis in die Gegenwart reichenden Folgen der Aufklärung überwunden werden". W. wird mit den Worten zitiert: „Die Kirchen sollten ein gemeinsames Schuldbekenntnis im Blick auf die Entstehung der Aufklärung und ihrer Wirkung bis in die heutige Zeit ablegen." W.s Forderung einer Kritik der Bibelkritik passt zu dieser Maxime, sofern sie nicht auf methodische Detailfragen, sondern prinzipiell angelegt ist. Sie geht aufs Ganze.

Als Kronzeuge der Anklage wird Immanuel Kant aufgerufen. Die historische Bibelkritik bestätige nur, was dessen Philosophie grundsätzlich zur Geltung gebracht habe: Gott sei mitsamt dem Seelengedanken und dem Gedanken einer jenseitigen Welt lediglich eine regulative Idee der Vernunft, von der kein objektiver Gebrauch gemacht werden könne. Entsprechendes gelte für alle Transzendenzvorstellungen einschließlich der eines himmlischen Versöhners und Erlösers. Prinzipiell betrachtet ergebe sich die historisch-kritische Bibelkritik aus diesen Grundannahmen, denen sie konsequent folge: Da sie „ein Unternehmen der Vernunft ist, kann sie selbst nicht ‚theologisch' sein" (13). Was sie zu leisten vermöge, sei lediglich eine Erklärung von Gottesvorstellungen, „denen nach heutiger vernünftiger Auffassung keine Wirklichkeit entspricht" (ebd.). Die historische Kritik theologisch zu kritisieren schließe daher die Aufgabe in sich, das gesamte moderne Wirklichkeitsverständnis, das spätestens seit Kant mehr oder minder selbstverständlich das allgemeine Bewusstsein bestimme, einer Grundsatzkritik zu unterziehen. W.s Unternehmung ist dezidiert gegen den Geist der Aufklärung überhaupt gerichtet bzw. gegen das, was er dafür hält. Die Kritik kritischer Bibelkritik stellt für diese Generalkritik lediglich einen Spezialfall dar, der aber insofern von paradigmatischer Bedeutung ist, als er die zentrale kanonische Autorität des Christentums betrifft.

W. übt prinzipielle Aufklärungskritik. Dennoch will er weder als traditionalistischer Suprarationalist noch als Antihistorist gelten: „Nein, hier soll mit der gleichen Methode, mit der die Tradition historischer Kritik die biblischen Texte zu verstehen sucht, die historische Bibelkritik selbst historisch-kritisch auf die sie leitenden Motive hin geprüft werden." (14) Die historische Kritik soll nicht von einem alternativen Externstandpunkt, sondern von innen heraus kritisiert werden, um sie nicht nur äußerlich, sondern gleichsam mit ihren eigenen Mitteln zu überwinden. „Das kann", wie es einleitend heißt, „nur so geschehen, dass ihre eigene Geschichte historisch-kritisch verfolgt wird, von ihrer Entstehung im Zeitalter der Aufklärung an bis in unsere Gegenwart hinein." (Ebd.) Aus der historisch-kritischen Rekonstruktion der Geschichte historisch-kritischer Exegese selbst soll sich „eine Möglichkeit ergeben, heute in neuer Weise von Gott selbst zu reden in der Vielfalt durchweg menschlicher Zeugnisse von seinem Handeln – und damit deren eigentlichem Anliegen historisch-kritisch zu entsprechen" (ebd.).

An der Erschließung aktueller Möglichkeiten, von Gott selbst und nicht nur von menschlichem Gottesverständnis zu sprechen, entscheidet sich das Gelingen von W.s Unternehmen einer Kritik eines transzendentalen Kritizismus Kant'scher Provenienz und einer historisch-kritischen Bibelkritik.

Die historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte historisch-kritischer Exegese ist Thema des umfangreichen *ersten Teils* der Studie. Durchweg kennzeichnend für die Aufklärung, aber auch für den modernen Pietismus war (und ist) W. zufolge eine Subjektivierung des Glaubens und der Theologie, in deren Konsequenz die objektive Wirklichkeit Gottes „selbst ganz *verloren* zu gehen drohte" (19). Dieser drohende Verlust sei „das unbemerkte, aber abgründige Problem der Aufklärungstheologie von Anfang an gewesen" (19f) und im Pietismus und darüber hinaus stets virulent geblieben. Einhergegangen sei mit dem Schwund der Gotteswirklichkeit eine fortschreitende Beschränkung des kirchlichen Horizonts modernen, insbes. protestantischen Christentums. Paradigmatisch dafür sei die Theologie Schleiermachers. Lasse sich bei Hegel immerhin ein – wenngleich zuletzt vergebliches – Bemühen um die objektiven Themenbestände des christlichen Glaubens entdecken, so sei Schleiermachers Ansatz „ganz und gar" (55) durch die Subjektivität gläubigen Selbstbewusstseins begründet und geprägt. „Die Lehre Luthers, dass dem Menschen *außerhalb* seiner selbst (extra me) Gottes Gnade *widerfährt*, indem sie in Christus für ihn gehandelt hat und im Glauben an ihn handelt, ist Schleiermacher nicht nachvollziehbar." (54)

Ähnlich stellt es sich nach Urteil von W. in den meisten anderen Theologieentwürfen des 19. und 20. Jh.s dar. Ausnahmen böten am ehesten Adolf Schlatter (65ff), Martin Kähler (74ff) und auf seine Weise Karl Barth (92ff), dessen dialektisch-theologischer Ansatz seit den 60er Jahren des vergangenen Jh.s allerdings „zerronnen und weithin der Motivvielfalt neuliberaler Theologie gewichen" (97) sei: „Im Vordergrund stehen wieder verschiedene Versuche von Deutungen für subjektive Religiosität." (Ebd.) Auch der sog. Pannenbergkreis, dem W. einst selbst angehörte, habe an dieser Situation grundsätzlich nichts zu ändern vermocht, obgleich in ihm das Grundanliegen der Theologie Barths besser vertreten worden sei als von diesem selbst (vgl. 100ff; 114f). Die von der Dialektischen Theologie intendierte Wende wirksam zu vollziehen, bleibe Desiderat, solange es nicht gelinge, „der Problemgeschichte der ganzen Neuzeit von der Aufklärung an gerecht zu werden und dadurch die Kraft zu gewinnen, sie als ganze zu überwinden" (114). Dazu bedürfe es gemeinsamer ökumenischer Anstrengungen über die Konfessionsgrenzen hinweg und eines Konsenses, der sich von dem unter historisch-kritischen Exegeten evangelischer und römisch-katholischer Provenienz jedenfalls in methodischer Hinsicht üblichen elementar zu unterscheiden habe. Denn der verbreitete Exegetenkonsens in Sachen historisch-kritischer Methode ist nach W. selbst Teil des bestehenden Problems und nicht etwa seine Lösung. Signifikanterweise endet der erste Teil der Untersuchung mit der Feststellung: „Ein Ruf zu ökumenisch gemeinsamer Anstrengung, um das Erbe der Aufklärung in der gesamten Tradition historischer Bibelkritik gründlich zu überwinden, würde wohl zunächst eher auf Unverständnis und Abwehr stoßen als auf eine Bereitschaft zur Mitarbeit." (115)

Der *zweite Teil* der Studie ist nach der historisch angelegten Kritik historischer Bibelkritik um eine systematische Beantwortung der Frage bemüht, wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden könne. Dadurch, dass man aufhört, sie historisch auszulegen? Mitnichten, sagt W., sondern im Gegenteil dadurch, dass man sich unter Abstandnahme von Vorurteilen der Aufklärungszeit auf die geschichtliche Ursprungssituation der biblischen Texte und auf die ihnen zugrundeliegende Theologie einlasse. Wo immer die methodischen Prinzipien der Bibelauslegung „im vorhinein feststehen und bei der Exegese der Texte zugrunde gelegt werden, wie das seit der Aufklärung immer wieder geschehen ist und geschieht, widerfährt den Texten Gewalt. *Historisch* verstanden werden diese nur, wenn es dem Exegeten ganz darum geht und es ihm möglichst weitgehend gelingt, die Texte so zu verstehen, wie ihre Sprecher sie verstanden und sie ihren Hörern zu verstehen gegeben haben. Dazu bedarf es nicht nur einer hoch entwickelten Kenntnis ihrer Sprache und der Eigenart ihrer Lebensweise in der Tradition ihrer damaligen Lebenswelt, sondern auch der Kunst, in ihren Aussagen den Sinn, das Interesse und das Ziel der Redenden herauszuhören. Zu solchem *Vernehmen* muss der historische Exeget seine Sinne schulen und sein Interesse so auf das Interesse und das Ziel seines biblischen Partners konzentrieren, dass er *diesem* dazu dient, mit den Aussagen seines damaligen Textes heutigen Menschen verständlich zu werden, statt dass umgekehrt seine Aussagen in die Denkwege und Interessen heutiger Menschen eingepasst werden. So sehr in allem historischen Verstehen das eigene Verstehen des Exegeten im Kontext seiner gegenwärtigen Welt beteiligt ist und sein muss, so sehr gilt es doch, dieses eigene ‚Vorverständnis' (Bultmann, Gadamer) zur Deutung des Verstehens seines biblischen Partners zu befähigen, statt zum Vorurteil zu werden, dem dieser unterworfen wird." (148f)

Bleibt zu fragen, wie ein Textverstehen nach Maßgabe des Selbstverständnisses der biblischen Autoren und der Selbstverständlichkeit, die für sie die Existenz Gottes und die offenbare Tatsache seines Sich-selbst-zu-Verstehen-Gebens darstellte, möglich sein kann, wenn doch eine unmittelbare Gleichzeitigkeit der Heutigen mit den biblischen Zeugen und ein vermittlungsloses Verständnis ihres Zeugnisses historisch nicht herstellbar sind? W. beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf das aktuelle Wirken des Geistes in der Kirche (vgl. 144ff). In diesen Kontext gehören auch die zwar knappen, aber signifikanten amtstheologischen Hinweise. Ihr negativer Grundsatz lautet: „Ein ‚allgemeines Priestertum', wie es in der gegenwärtigen evangelischen Kirche als reformatorische Errungenschaft neutestamentlichen ‚Amtsverständnisses' gelehrt wird und rechtlich in Geltung steht, gibt es im Neuen Testament nicht, so sehr alle Christen von demselben *einen* Geist beseelt sind." (146) Positiv aber ist W.s Amtstheologie von der Annahme geleitet, dass die Einheit im Geiste durch das Amt der Apostel und ihrer bischöflichen Nachfolger gewährleistet werde (vgl. 147f). Ihnen wird nicht nur die Rolle des Bindungsgliedes zwischen den Gemeinden, sondern auch die Aufgabe zugedacht, die Identität und Kontinuität

der christlichen Wahrheit durch die Zeiten gegen Irrlehren jedweder Art und gegen schismatische Praktiken autoritativ zu gewährleisten.

Welche kirchenverfassungstheoretischen und -praktischen Folgerungen sich aus W.s amtstheologischen Prämissen ergeben, ist hier nicht zu erörtern. Näheres hierzu kann bspw. einem Beitrag über „Kirche und kirchliche Ämter" in W.s Studienband „Standpunkte. Grundlegende Themen biblischer Theologie" (Neukirchen 2010, 101–140, hier: 120) entnommen werden, in dem u. a. dafür plädiert wird, das in evangelischen Kirchen hierzulande geltende Synodenrecht so zu verändern, „dass, wo es um das Evangelium geht, allein ein Kollegium der Ordinierten zu beschließen hat". Unerörtert bleiben können ferner die Konsequenzen von W.s exegetisch-hermeneutischem Ansatz für die Rekonstruktion der Geschichte der urchristlichen Theologie und für die Grundlegung kirchlicher Lehre. Denn dazu hat er in den seit 2002 ebenfalls im Neukirchener Verlag erschienenen Bänden seiner „Theologie des Neuen Testaments" alles Nötige eindrucksvoll dargelegt. Kritisch angefragt werden soll zum Schluss lediglich, ob W.s Aufklärungsbegriff, sein Verständnis der Kant'schen Philosophie und die Festlegung weiter Teile neuzeitlicher Bibelexegese auf einen mehr oder minder ausgeprägten Subjektivismus kritischer Prüfung standhalten.

Folgt man W., dann saßen seine neuzeitlichen Exegetenkollegen, die sich historisch-kritischer Bibelauslegung befleißigten, von wenigen Ausnahmen abgesehen unbemerkt und über Generationen hinweg einem und demselben Verblendungszusammenhang auf, der sie stets aufs Neue jene subjektivistische Befangenheit reproduzieren ließ, die sie durch ihre Arbeit eigentlich hatten überwinden wollen. Ist diese Annahme durch den Verlauf der Geschichte historisch-kritischer Bibelauslegung tatsächlich gedeckt? Ein entsprechender Beweis ist durch W.s Untersuchung kaum hinreichend erbracht. Lässt er sich unter den Bedingungen historischer Kritik überhaupt erbringen, zu deren charakteristischen Kennzeichen es gehört, Komplexität nicht zu reduzieren, sondern bis ins Uneindeutige hinein zu steigern – und zwar prinzipiell?

Was hinwiederum Kant betrifft, so ist daran zu erinnern, dass aus seiner in praktischer Absicht erfolgten Kritik theoretischer Ontotheologie und Vernunftmetaphysik religionsphilosophisch und theologisch höchst unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden konnten und tatsächlich gezogen wurden. Keineswegs alle Kantianer folgten einem unkritischen Subjektivismus, was immer dies im Einzelnen heißen mag. Pauschalierende Einschätzungen und Etikettierungen sollten schließlich auch im Blick auf dasjenige tunlichst vermieden werden, was Aufklärung heißt. Ein Aufruf, sie zu überwinden, läuft stets Gefahr, nicht nur un-, sondern kontraproduktiv zu wirken, das Kind mit dem Bade auszuschütten und in seiner Pauschalität von der Aufgabe abzulenken, die Philosophie und Theologie je auf ihre Weise, aber doch gemeinsam gestellt ist, nämlich die Aufklärung über sich selbst aufzuklären, um auf diese Weise ihr Projekt kritisch und konstruktiv fortzuführen.

München Gunther Wenz

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Die Entstehung des Korans**. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 208 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–25925–0

Der emeritierte Münsteraner Alttestamentler Karl-Friedrich Pohlmann wagt sich mit dem vorliegenden ambitionierten Buch auf ein für Bibelwissenschaftler gänzlich neues Terrain. Als Fachmann für die Forschung zu den atl. Propheten ausgewiesen, dehnt er sein Erkenntnisstreben mit der vorliegenden Monographie auch auf den prominentesten aller außerbiblischen Propheten aus und nimmt damit eine im deutschen akademischen Kontext bisher noch unübliche Grenzüberschreitung vor. Er nutzt seine biblisch-exegetische Expertise, um sich dem Koran zu nähern, und versucht, die Methoden und Erkenntnisse atl. Wissenschaft auf die Koranwissenschaft anzuwenden. Dabei stellt er einige ziemlich revolutionäre Thesen auf, die angesichts der schmalen exegetischen Basis seiner Überlegungen mehr als überraschend sind.

Aufgrund seiner exegetischen Herkunft und bei dem schmalen Umfang des Buches verwundert es nicht, dass sich der Vf. von vornherein auf eine kleine Auswahl von Korantexten konzentriert (9). Erstaunlich ist allerdings, wie weitreichend die Schlussfolgerungen sind, die er aus diesen wenigen Textanalysen zieht, und dass sein Buch trotz dieses sehr begrenzten Einblicks in die koranexegetische Forschung unter dem programmatischen Titel *Die Entstehung des Korans* firmiert. Ein solcher Titel wäre angesichts des Forschungsstands schon für einen ausgewiesenen Koranwissenschaftler mutig; angesichts des wissenschaftlichen Ausbildungshintergrunds P.s kann er nur als verwegen bezeichnet werden.

Der Vf. geht von der leitenden These aus, dass die traditionelle muslimische Auffassung, dass der Koran als direktes Wort Gottes anzusehen sei, genauso fragwürdig ist wie die entsprechende traditionelle christliche Sicht im Blick auf die Bibel und dass die muslimischen Bedenken gegenüber einer philologischen Atomisierung des Korantextes genauso unbegründet seien wie die entsprechenden Bedenken gegenüber der christlichen Exegese zu Beginn der historisch-kritischen Forschung. Ihn erinnert die Haltung muslimischer und islamwissenschaftlicher Exegeten zum Koran an die Haltung der christlichen Theologen im 18. Jh. vor dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese (14). Immer wieder betont er, wie sehr ihn die gegenwärtige Forschungslage zum Koran „an jene frühere Phase der atl. Prophetenforschung erinnert, da man auffällige Spannungen und Brüche in einem Prophetenbuch mit Verweis auf die unterschiedlichen Verkündigungsperioden und -anliegen während der langen Wirkungszeit des Propheten erklären zu können glaubte" (59). Will der Vf. zunächst nur die „Möglichkeit in Betracht ziehen, dass hier [in der traditionell islamischen Darstellung; d. Rez.] eine spätere theologisch motivierte retrospektive Geschichtskonstruktion vorliegt zur Absicherung des Dogmas vom Koran als dem authentischen Wort Mohammeds" (32f), so weicht diese heuristische These im Laufe des Buches mehr und mehr der Gewissheit, dass der Koran nicht von Muhammad allein geschrieben wurde und auch nach seinem Tod nicht beendet war, ja der Vf. behauptet, seine Untersuchungen hätten „eindeutig ergeben, dass diese Textprodukte [gemeint sind die von ihm untersuchten Koranverse; d. Rez.] selbst nicht mehr zu Lebzeiten Mohammeds konzipiert" wurden (145).

Bei so weitreichenden Folgerungen fragt man sich natürlich, wie der Vf. diese exegetisch absichert. Erfreulicherweise macht er sich nicht die offenkundig absurden und durch die textkritische Forschung zum Koran widerlegten revisionistischen Koranentstehungsmodelle von John Wansbrough (1977) sowie Patricia Crone und Michael Cook (1977) zu eigen, aber er räumt ihnen doch viel Raum in seiner recht knappen Rekonstruktion der bisherigen Forschungsgeschichte ein (32–39), sodass sich beim wenig vorinformierten Leser allmählich der Eindruck verfestigt, dass das traditionelle muslimische Bild von der Entstehung des Korans falsch sei.

Herzstück von P.s Buch sind seine Einzelanalysen zum koranischen Textgut im Lichte bibelwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden. Der Vf. wendet sich im Einzelnen vier Themenkomplexen zu: den Formen der Gottesrede im Koran (59–79), den Iblis/Satan-Texten (81–146), den koranischen Mose-Erzählungen (146–168) und den Aussagen über Rolle und Rang Jesu (168–186). Mit Abstand am umfangreichsten sind die Analysen des Vf.s zu den Iblis/Satan-Texten, denen er sicher entnehmen zu können meint, dass diese Koranpassagen nach dem Tod Muhammads von „zur koranischen Gemeinde konvertierten Juden und/oder (Juden-)Christen" (143) verfasst worden sind, die genauestens mit apokryphen christlichen und jüdischen Texten vertraut waren. Er erkennt hier eine schriftgelehrte „Relecture von koranischem Textgut, die deutlich auch auf Spezialkenntnissen von jüdischen und christlichen Schriften basierte" (142). Bedenkt man, dass auf diesen Analysen das gesamte Gewicht von P.s Thesen ruht, fragt man sich, woher er eigentlich die Gewissheit nimmt, dass die Iblis/Satan-Perikopen Muhammad theologisch nicht zuzutrauen sind. In gewisser Weise werden so alte polemische Traditionen des 19. Jh.s gegen Muhammad fortgeschrieben, weil ihm offenbar nicht der spätantike Bildungshintergrund zugetraut wird, den der Vf. an diesen Textpassagen zu identifizieren meint. Auch im Blick auf die theologisch und interreligiös hochinteressanten Ausführungen des Korans zu Mose und Jesus meint er Deutungsprozesse erkennen zu müssen, die über den Tod Muhammads hinausweisen. Es ist aber einfach nicht wahr, dass die vom Vf. diagnostizierte gesteigerte antijüdische Polemik im fortschreitenden Entstehungsprozess des Korans (155, 158, 166) oder auch die heterogenen Aussagen zu Jesus nur die atomisierenden Schlussfolgerungen zulassen, die der Vf. behauptet ziehen zu müssen. Es gibt ja in der gegenwärtigen Landschaft der koranwissenschaftlichen Literatur nicht mehr nur die Rückführung aller Texte des Korans auf Muhammad als alleinigen Autor ohne Gemeindebezug, die dem Vf. zu Recht nicht mehr einleuchtet (191), sondern bspw. hat Angelika Neuwirth ein Koranentstehungsmodell vorgelegt, das wesentlich eleganter mit der Vielstimmigkeit des koranischen Textes umzugehen vermag und auf einer wesentlich breiteren Kenntnis der spätantiken Welt und früharabischer Texte beruht als die Rekonstruktionen P.s.

Der Koran ist – wie nicht zuletzt Angelika Neuwirth in ihren Forschungen herausgestellt hat – ein spätantiker Text, dessen Genese man nicht einfach mit den Erklärungsmodellen der atl. Zeit erhellen kann. Offenbar haben wir es beim Koran mit einem Autor zu tun, der nicht nur Prophet, sondern auch literarisch versierter Autor war, der viele der Beobachtungen, die der Vf. als literarkritische Störungen aufdecken möchte, bewusst konzipiert zu haben scheint. Die Spannungen, die der Vf. beobachtet, lassen sich jedenfalls sehr plausibel erklären, wenn man die sich ihrerseits entwickelnden Hörer des Propheten im Blick hat, deren theologischer Bildungsgrad und deren theologische Fragen sich im Laufe der Zeit verändern, sodass auch die Botschaft des Propheten auf diese neuen Bedürfnisse eingehen muss.

Doch all solche Erklärungsversuche, wie sie derzeit etwa in akribischer Arbeit im *Corpus Coranicum*-Projekt versucht werden, hält der Vf. offenbar für überholte Apologetik, die sich von der islamischen Tradition hat beeinflussen lassen und mit der es zu brechen gilt (59, 193). Die dabei zutage tretende Haltung ist deswegen so ärgerlich, weil der Vf. sich eine so weitgehende Kritik zutraut, ohne mit der altarabischen Poesie und damit der literarischen Bildung des Verkünders und der Adressaten des Korans hinreichend bekannt zu sein, ohne den Koran als Gesamtwerk exegetisch erschlossen zu haben und ohne die jeweiligen Suren in ihrer literarischen und kompositorischen Gesamtstruktur zu würdigen. Erkenntnisleitende Grundlage seiner Studien ist der Zugriff auf einzelne Verse, die er thematisch gruppiert, dabei aber nicht zureichend in ihren jeweiligen literarischen Zusammenhang einbettet. Da er durch diese exegetisch fragwürdige Art des Zugriffs die Geschichte und Dynamik der Verkündigung des Korans nicht genügend in den Blick bekommt, kann er die dort vorhandenen theologischen Entwicklungen in ihrer Kohärenz und Stringenz nicht angemessen verstehen und muss zu literarkritischen Operationen Zuflucht nehmen, die den Weg einer christlichen Würdigung des Korans als normativer Grundlage einer inzwischen auch in Europa heimisch werdenden Weltreligion erschweren.

So erfreulich es ist, dass sich hier endlich einmal ein christlicher Exeget dem Koran zuwendet und dabei versucht, seine eigene Forschungsbiografie mit einzubringen, so wichtig wäre es doch, einen solchen Zugriff in größerer hermeneutischer Sensibilität für den Koran als Glaubensurkunde einer fremden Religion zu tun. Dabei wäre etwa zu bedenken, dass der Islam mit einem ganz anderen Offenbarungsverständnis an den Koran herangeht als das Christentum an die Bibel, sodass die Erinnerung an seine eigene Forschung, die den Vf. offenkundig immer wieder umtreibt, eben doch stärker die Alterität des von ihm aufgesuchten Forschungskontextes zu bedenken hätte. Wie viel wäre doch zu entdecken und zu gewinnen, wenn christliche Exegeten mit der Methode komparativer Theologie an intertextuelle Arbeiten zu Koran und Bibel gehen würden, an deren Ende nach vielen Jahrzehnten gemeinsamer Forschungsarbeit vielleicht ein neues, tieferes Verstehen von der Entstehung des Korans stehen könnte! Das vorliegende Buch ist leider weit davon entfernt, ein solches Forschungsbemühen zu beflügeln und schreibt sich – sicher ohne böse Absicht, aber gerade dadurch umso ärgerlicher – in die antiislamische Polemik des 19. Jh.s ein. Vielleicht kann es dennoch Ansporn für andere Exegeten sein, sich dem Koran mit entsprechender hermeneutischer Sensibilität zu nähern und die vielen intertextuellen Bezüge zwischen Koran und Bibel neu zu würdigen.

Paderborn Klaus von Stosch

Kirchengeschichte

Hofmann, Johannes: **Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte**. – Würzburg: Echter 2013. (IX) 364 S. (Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/2), pb. € 13,20 ISBN: 978–3–429–03542–6

Bei dem hier zu besprechenden Werk handelt es sich um den zweiten Band des auf Vorlesungen des Vf.s beruhenden Lehrbuchs, das zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte in komprimierter Form darstellen will, wobei darunter diejenigen Aspekte verstanden werden, die „das Leben und die Theologie bis auf den heutigen Tag prägen" (Bd. I, XI und Klappentext). Nach der Darstellung der Organisationsformen der Kirche und der Entfaltung der Glaubensvorstellungen auf den vier ökumenischen Konzilien im ersten Band[1] sollen nun die Entwicklung des altkirchlichen Gottesdienstes (217–290) dargestellt und exemplarisch zwei wichtige theologische Denker, für den Westen Augustin von Hippo (291–320) und für den Osten Johannes von Damaskus (321–362), beleuchtet werden. Diese Auswahl wird nicht weiter begründet, vielmehr wird v.a. auf deren anhaltende Wirkung verwiesen. Nach der Diskussion der unechten Werke des Johannes endet der Band ohne eine Zusammenfassung oder einen Ausblick einigermaßen unvermittelt.

Das ist nach Ansicht von H. wohl auch deshalb gar nicht unbedingt nötig, da er die Leitlinie im Kontext des ersten Abschnitts umreißt:

„Den griechischen Denkansatz inspiriert die platonische Philosophie, während das lateinische Sakramentenverständnis vom nüchternen römischen Rechtsdenken geprägt ist. In der Alten Kirche stehen beide Formen theologischen Denkens komplementär gegenüber. Seit dem zweiten christlichen Jahrtausend bilden sie – nicht zuletzt aufgrund eines wechselseitigen Exklusivitätsanspruchs – eine der Voraussetzungen für die Trennung zwischen der östlichen und westlichen Christenheit. Auf der Grundlage heutiger theologischer Einsichten könnte die versöhnte Koexistenz unterschiedlicher christlicher Kulturen allerdings wieder möglich werden." (218)

Doch wirkt diese einfache Entgegensetzung reichlich statisch und es bleibt zumindest fraglich, ob sie die Trennung zwischen West und Ost wirklich angemessen erfassen kann. Im Hinblick auf die Darstellung der Taufe (221–252) scheint sie auch keinerlei Rolle zu spielen; hier werden Texte aus der Didache, Tertullian und der *Traditio Apostolica* ebenso herangezogen wie Aussagen östlicher (Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Jerusalem) und westlicher Bischöfe (Ambrosius von Mailand), wobei Metropolen offenbar wichtiger sind als die Unterscheidung zwischen Ost und West. Im Hinblick auf das Thema der Buße (253–266) wird das anders: Damit der Abschnitt verständlich wird, müssen einige Auseinandersetzungen aus der Zeit der ersten Jahrhunderte nachgetragen werden, sodass die theologische Landschaft plötzlich unerwartet bunt zu werden droht. Dem macht H. jedoch schnell wieder ein Ende, indem er behauptet, die Entwicklung steuere geradlinig auf die kanonische Buße zu: „In der Kirche setzte sich allerdings eine vom Geist des Evangeliums geleitete Tendenz durch." (257)

Sein besonderes Interesse gilt hier der kanonischen Buße im Westen, die durch zwei Exkurse: „Die Aschenauflegung am Aschermittwoch" (261f) und „Die sakramentale Beichte" (262–264) gleichsam weitergeführt wird. Allerdings handelt es sich dabei um mittelalterliche Phänomene, die nichts mit der Alten Kirche zu tun haben. Voll und ganz der traditionellen Auffassung verpflichtet präsentiert sich die Darstellung über die Eucharistie (267–290), von der behauptet wird, sie sei historisch von Jesus selbst herzuleiten. Nachgezeichnet wird dann die Unterscheidung zwischen einem Sättigungsmahl und der eucharistischen Handlung über Brot und Wein (269) bis zu einer entwickelten Struktur der Eucharistiefeier, bei der sogar Ambrosius als Zeuge für die Transsubstantiation aufgerufen wird (283). Leider wird die sehr vielfältige, neuere konfessionsübergreifende Mahlforschung, die die von H. vorgeführte Einlinigkeit inzwischen in aller Deutlichkeit kritisiert, mit keinem Wort erwähnt.

Das Kap. zu Augustin ist äußerst informativ und konzentriert sich auf dessen Leben und seine theologische Entwicklung, wobei H. auch dem Manichäismus Gerechtigkeit widerfahren lässt. Anschließend schildert er die Hauptlinien der augustinischen Auseinandersetzung mit den Manichäern, den Donatisten und den Pelagianern, bevor er die Hauptlinien der Argumentation aus *De doctrina christiana* und *De catechizandis rudibus* für das Bildungsprogramm des christlichen Abendlandes, von *De civitate Dei* für die Geschichtstheologie und schließlich von *De Trinitate* als Beginn für die immanente Trinitätslehre vorstellt. Inwiefern aber Augustin für das typisch westliche römische Rechtsdenken steht, wird nicht erläutert. Vielmehr erfährt der Leser zu seiner Verwunderung:

„Heute geht man davon aus, dass Augustinus hauptsächlich unter dem Einfluss der Werke Plotins († 270) stand, und dass die Frage, ob bei ihm zuerst eine Bekehrung zum Platonismus oder zum Christentum vorliege, die kirchliche und theologische Situation des 4. Jahrhunderts nicht richtig in den Blick nehme. Denn zum einen ist das Christentum des 4. Jahrhunderts durchweg platonisch geprägt. Andererseits gehören damals Philosophie und Christentum bzw. die Suche nach Weisheit und die Suche nach Christus untrennbar zusammen." (298f)

Ein ganz anderes Profil vertritt der in Lehrbüchern nur selten vorkommende Priestermönch Johannes von Damaskus, der hier für die östliche Theologie und als eifriger Kompilator wohl auch für die Gesamtheit der kirchlichen Lehre steht. Sein umfangreiches Werk behandelt nahezu alle Themen, die im 7. Jh. von Bedeutung waren, einschließlich der Bilderfrage, der Mariologie und der Auseinandersetzung mit dem Islam. Insofern erstaunt es auch nicht, dass er sich ebenso wie Augustin intensiv mit dem Neuplatonismus auseinandergesetzt hat (328).

Insgesamt vermitteln beide Bände sicherlich einige wichtige Aspekte aus der Alten Kirchengeschichte, die für eine bestimmte katholische Sichtweise zentral sein mögen. Doch erschließt sich dem modernen Studierenden nur wenig von der spannenden Vielfalt und Diversität des antiken Christentums in seinen unterschiedlichen Räumen und kulturellen Bedingtheiten sowie von den nicht weniger anregenden Versuchen, trotz aller Unterschiedlichkeit zu gemeinsamen theologischen Aussagen und zu lebbaren Sozialformen zu gelangen.

Bochum Katharina Greschat

[1] Vgl. meine Rezension in ThRv 109 (2013), 4, Sp. 290–293.

Lange, Christian: **Einführung in die allgemeinen Konzilien**. – Darmstadt: WBG 2012. 155 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–25059–2

Der vorliegende Band will anhand der „allgemeinen oder ökumenischen Konzilien" einen „Leitfaden durch 20 Jahrhunderte Kirchen- und Theologiegeschichte" bieten, „auf dem aktuellen Stand der interdisziplinären Forschung" (7). Als Ausgangspunkt für die Frage, was mit einem ökumenischen Konzil gemeint sei, wird das Verständnis des CIC von 1983 genommen, dies dann aber mit der Entwicklung des Konzilsgedankens in der Alten Kirche konfrontiert. Als Prototyp eines ökumenischen Konzils galt im 5. Jh. das Konzil von Nicäa (325). Die Auffassung, dass die *fides Nicaena* ein für alle Mal genüge, wurde erst allmählich zugunsten der Theorie des vertikalen und des horizontalen Konsenses, der je neue Aktualisierungen und Neuformulierungen des einen identischen Glaubens erlaube, aufgegeben. Zu Recht konstatiert Christian Lange, dass sich westliches und östliches Konzilsverständnis seit der Spätantike auseinanderentwickelten. Der päpstliche Anspruch seit dem 11. Jh., dass nur ein von den Päpsten einberufenes, geleitetes und bestätigtes Konzil als ökumenisch gelten könne, wird freilich nicht exakt herausgearbeitet und auf seine Quellen, etwa Pseudo-Isidor, hin diskutiert, auch wenn er die Grundlage noch des jetzigen Kirchenrechts bildet. Überhaupt versäumt es L., näher zu entwickeln, wann sich das Verständnis der Unterscheidung von allgemeinem und partikalem Konzil herausgebildet und verschoben hat. Falsch ist die These, die Liste der 22 heute als ökumenisch geltenden Konzilien gehe „auf den Vorschlag von Robert Bellarmin" zurück (7), da dieser von seiner papalistischen Ekklesiologie aus eben gerade Pisa, Konstanz und Basel als nicht ökumenisch ausscheiden wollte. Eine konzeptionelle Entscheidung ist es, inwieweit Vor- und Nachgeschichte der Konzilien ebenfalls dargestellt werden. Dies erfolgt im vorliegenden Band wohl platzbedingt sehr knapp und nicht immer ganz ausgewogen.

Von den einzelnen Epochen der Konziliengeschichte bringt der Bereich der Alten Kirchengeschichte eigene Positionen und diskutiert auch Forschungsmeinungen. Ob die Logos-Christologie im 3. Jh. wirklich großkirchlich so schnell das dominierende Modell wurde oder ob der Monarchianismus nicht viel länger virulent blieb, sei dahingestellt. L. entwickelt zuerst den christologischen Streit vor und nach Nicäa, der letztlich erst durch die neunizänische Theologie ab etwa 360 einer Lösung zugeführt worden sei; danach den Streit um die menschliche und die göttliche Natur Jesu, bei dem er von Beginn an die alexandrinische in Konkurrenz zur antiochenischen Herangehensweise sieht. Positiv zu bewerten ist das Anliegen, der dogmatischen Position der antichalcedonensischen Bischöfe gerecht zu werden, die sich von wirklichen „Monophysiten" gerade abgrenzten. Bis zur Synode 536 in Konstantinopel rangen nicht nur die Chalcedonenser, sondern auch die Ägypter und Syrer darum, ihre Position innerhalb der Reichskirche durchzusetzen. Erst in der Folgezeit gingen Letztere dazu über, eine eigene Hierarchie zu errichten. Für die Auseinandersetzungen der Folgezeit wurde es wichtig, dass der Neu-Chalcedonismus die Formel von 451 mit Rückgriff auf die Anliegen des Cyrill von Alexandrien durch die Lehre von der Enhypostasie der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos neu interpretierte. Der sog. „Drei-Kapitel-Streit" mit der Verurteilung dreier antiochenischer Autoren erscheint in dieser Perspektive als Versuch, diesen Neu-Chalcedonismus reichskirchlich durchzusetzen. Noch weitergehende Zugeständnisse, um doch noch eine Kircheneinigung zu erreichen, wie die Lehre von der „mia energeia", scheiterten aber im Laufe des 7. Jh.s.

Einen erheblichen Niveauabfall erfährt die Darstellung aber, sobald ab S. 53 der Boden der mittelalterlichen und dann der neuzeitlichen Konzilien betreten ist. Die Arbeit wandelt sich ab hier in eine schlichte Kompilation aus den Überblicksdarstellungen von Hubert Jedin, Giuseppe Alberigo und insbes. Klaus Schatz. Auf weiten Strecken werden außer einem dürren Datengerüst und einer Auswahlparaphrasierung von Konzilskanones stereotyp immer wieder Wendungen wie „nach dem Urteil von Klaus Schatz" o. ä. zu allen interpretatorisch relevanten Aussagen angefügt. Hinzu kommt, dass oft recht banale Selbstverständlichkeiten dem Vf. scheinbar so fremd sind, dass er jeweils vorsorglich ein „offenbar" oder „wohl" in seine Darstellung einbaut. Kulturwissenschaftliche Herangehensweisen, die etwa Konzilszeremoniell und Verfahrensordnungen einbeziehen, oder sozialgeschichtliche Fragen nach Teilnehmerkreis und Wechselwirkungen zu Stadt und Umgebung werden im Grunde völlig übergangen. Neue Standardwerke zu den Synoden, dazu die großen Quellensammlungen, sind augenscheinlich nicht benutzt. Hinzu kommt eine größere Zahl inhaltlicher Ungenauigkeiten, einige seien genannt: Karl der Große hat nicht vor 800 bereits den Kaisertitel für sich beansprucht (57); falsch ist es, dass es im Frühmittelalter im Westen nur deutsche Reichssynoden oder päpstliche Synoden gegeben habe (60); dass im Gefolge des Wormser Konkordats die Bischofswahlen „innerkirchlich weitgehend frei von weltlicher Einmischung stattfanden", hat mit mittelalterlichen Realitäten nichts zu tun (63); Entstehungsgeschichte und Lösungsversuche des Schismas seit 1378 sind verzerrt bzw. ungenau dargestellt (77); nicht „verschiedene Kardinäle", sondern diejenigen beider Obedienzen haben Pisa einberufen (78); dass dort bereits nach „nationes" abgestimmt wurde, weiß der Vf. nicht. Kann man sagen, von den gestellten drei Aufgaben habe das Konstanzer Konzil zwei erfolgreich angegangen (84)? Weil die Verbrennung von Hus erfolgreich war? Absolut nebulös sind die Schilderungen der konziliaren Reformversuche im Spätmittelalter, etwa derjenigen Basels. „Jede Form von Zahlungen an die römische Kurie" ist dort dann auch nicht untersagt worden (86). Auf S. 91 wird nicht klar, inwiefern das Zugeständnis der Bischofsnomination an weltliche Staaten mit der Wiederherstellung des Kapitelwahlrechts identisch sein kann, hier gilt doch ein Entweder/Oder. Trient wurde nicht einfach von drei „Kardinälen", sondern von päpstlichen Legaten geleitet (92); die Interpretation von Schrift und Tradition als Glaubensquellen ist in Trient nicht so eindeutig wie bei L. (93); falsch ist es, dass in der Folge katholische Theologen mit der Vulgata argumentieren mussten (94); glaubt L., Karl V. sei auch König von Frankreich gewesen, wenn er schreibt, die Kirche sah sich ab 1556 anstatt einem Kaiser nun drei Herrschern in Wien, Paris und Madrid gegenüber (104)? Die für die Fortsetzung des Konzils kritische Phase unter Papst Paul IV. vor der dritten Tagungsperiode wird nicht einmal erwähnt, obwohl Pius V. auch an diese dann anknüpft. Dass Döllinger das Haupt der historischen Theologenschule in Deutschland gewesen sei, setzt einen nicht haltbaren Begriff von „Schule" voraus (118). Können Danielou und Congar als „neue Strömungen in der römischen Theologie" bezeichnet werden (124)? Der Journalist, dem Kardinal Ratzinger 1996 das berühmte Interview gegeben hat, hieß Seewald, nicht „Ewald" (128).

Ob es in der traditionellen Art sinnvoll ist, weiter „Geschichten der ökumenischen Konzilien" zu schreiben, sei dahingestellt. Eine Einbettung in die Theologiegeschichte und ein stringent-reflektierter Umgang mit dem Konzilsbegriff und der nicht überzeitlichen Unterscheidung von Universal- und Partikularsynode wären hier ohnehin unabdingbare Voraussetzungen. Dazu wäre eine weitverzweigte und nicht überall gleich intensive neuere Forschung zu synthetisieren. Dem gegenüber ist die Arbeit von L. über weite Teile ein Kompilation aus vorherigen Lehrbüchern, die insbes. gegenüber der didaktisch klugen Darstellung von Klaus Schatz inhaltlich und methodisch abfällt. Sie kann deshalb in dieser Form nur sehr bedingt empfohlen werden.

Regensburg Klaus Unterburger

Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. I. Textband; II. Bildband; III. Nachtrag, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll. – Augsburg: VfABg 2011. (XXVII + VIII + VI) 1485 S. (Verein für Augsburger Bistumsgeschichte e.V., 45), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–89870–743–5

Die Kirche St. Ulrich und Afra in Augsburg zählt ohne Zweifel zu den faszinierendsten Sakralbauten des deutschen Sprachraums und steht mit ihren Ausmaßen sowie im Hinblick auf ihre künstlerische Ausstattung mancher Kathedrale nicht nach. Die große Stadtpfarrkirche, in der die Reliquien der Augsburger Bistumspatrone Ulrich, Afra und Simpertus verehrt werden, spiegelt die einstige Bedeutung und den Reichtum der Fuggerstadt wider. Weniger bekannt dürfte den meisten Besuchern dieser Kirche sein, dass mit ihr eine lange monastische Tradition verbunden ist. Aus Anlass der Gründung eines Benediktinerklosters an der Stelle eines älteren Stiftes vor 1000 Jahren wurde die zu besprechende Festschrift veröffentlicht, die auf eine einschlägige Tagung am 1./2. April 2011 zurückgeht. Die Veröffentlichung gliedert sich in einen Text- und einen Bildband.

Der Hg., der emeritierte Münchner Kirchenhistoriker *Manfred Weitlauff*, zugleich erster Vorsitzender des Augsburger Vereins für Bistumsgeschichte, zeichnet in seinem Vorwort (V–XI) die bewegte Geschichte dieser Klostergründung nach: Am Grab der spätrömischen Märtyrerin Afra lebte schon in karolingischer Zeit eine Klerikergemeinschaft. Durch Bischof Brun von Augsburg und seinen Bruder Kaiser Heinrich II. wurde an gleicher Stelle ein Benediktinerkloster errichtet, das im ganzen Mittelalter eine prägende Rolle in der Stadt- und Bistumsgeschichte spielen sollte. Seit der Reformation mit einem „Predigthaus" der protestantischen Gemeinde verbunden, wurde das Kloster im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges zur Reichsabtei erhoben, bis es schließlich in der Säkularisation unterging. Anders als die anderen großen bayrischen Abteien wurde es im 19. Jh. nicht wiederbegründet. Die Gebäude wurden vielmehr zweckentfremdet, und was der Zweite Weltkrieg an Ruinen übriggelassen hatte, wurde beim Bau des benachbarten Ulrichhauses niedergelegt.

Da an dieser Stelle nicht alle 43 Artikel dieses stattlichen Bandes gewürdigt werden können, seien nur einige Aspekte herausgegriffen:

Der historischen Einordnung der Stiftung des Jahres 1012 dient der einleitende Artikel von *M. Weitlauff* (1–58), der einen weiten Bogen von den Karolingern bis zur ottonischen Reichskirchen- und Klosterpolitik zieht. Da für das genannte Gründungsjahr keine Stiftungsurkunde erhalten ist, sammelt *Georg Kreuzer* Indizien für die Datierung und zeichnet die Forschungsgeschichte zu dieser Frage nach (59–75). Statt von einem punktuell fixierbaren Datum ist wohl eher von einem allmählichen Übergang von der älteren Klerikergemeinschaft zur jüngeren Benediktinergemeinschaft auszugehen. – Besonders aufschlussreich ist angesichts der Bedeutung des Kirchenbaus der eigentlich monographische Artikel „Die spätgotische Basilika von St. Ulrich und Afra. Baugeschichte – Funktionen – Stifter" von *Christoph Bellot* (510–656): Nachdem ein fast schon fertiggestellter Neubau kurz zuvor durch ein Unwetter zerstört

worden war, begann man 1475, die heutige Kirche zu errichten: „Der Raum, der einen geradezu überwältigenden Eindruck macht, bildet mit seiner auf ihn abgestimmten Ausstattung, vor allem den drei beherrschenden Altären, eine in sich völlig stimmige Einheit." (511f) Als Werkmeister fungierte der auch für das Ulmer Münster verantwortliche Burkhard Engelberg, der mit dieser Aufgabe bis an sein Lebensende beschäftigt war. Aufgrund der Reformation, in deren Gefolge die Mönche zeitweilig das Kloster verlassen mussten, kam der Bau zum Stillstand. Nach der Abschaffung des katholischen Bekenntnisses durch den Rat der Stadt und der erzwungenen Exilierung des katholischen Klerus im Jahr 1537 wurden auch in St. Ulrich und Afra die Bilder und Statuen zerstört. Zu Beginn des 16. Jh.s entstand die ambitionierte neue Ausstattung (vgl. *Ch. Bellots* aufschlussreichen zweiten Artikel: 856–902). – *Klaus Unterburger* kann in seinem Aufsatz (147–165) zeigen, dass die Zugehörigkeit zur bildungsfreundlichen Melker Reform in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s die Studien im Stift beförderte und zu einer „Symbiose von Askese und Gelehrsamkeit" (165) führte. Differenziert wird dargelegt, dass man im Hinblick auf das Augsburger Kloster durchaus von einem christlich gefärbten Humanismus sprechen kann. – Die Situation nach der Reformation beschreibt *Thomas M. Krüger* (180–199). Erst 1548 konnten die Benediktiner durch die Wirkung des Restitutionsvertrags zwischen Klerus und Stadtrat in die alten Klostergebäude zurückkehren. Auch wenn alte Privilegien aufgegeben werden mussten, kam es in der Folgezeit doch wieder zu einer spirituellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Blüte, die namentlich in der hohen Zahl der Mönche und in der Erlangung der Reichsunmittelbarkeit (in den Jahren 1643/44) zum Ausdruck kam. – Erwähnt seien noch die Ausführungen von *Markus Weis* über die Veränderungen der Ausstattung der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten (1240–1276). Aufgrund einer Auslagerung der wichtigsten Kunstwerke in allerletzter Minute hielten sich die Verluste durch die alliierten Fliegerangriffe während des Zweiten Weltkriegs in Grenzen (zum großen Teil verloren gingen die historischen Glasmalereien). Abb. 6 (356) zeigt die Kirche mit den ihrer Bildwerke beraubten Altären. Die Nachkriegsrenovierung bedeutete dann sogar für die Farbigkeit der Ausstattung eine Verbesserung gegenüber der vorangegangenen Renovierung von 1873 und eine Annäherung an den Originalzustand. Freilich mag man sich fragen, warum die erhaltenen Reste des Kreuzgangs (nach Abb. 99 auf S. 154 immerhin vier Arkaden) sowie anderer schwer beschädigter Bauteile nicht als Reminiszenz an die große monastische Tradition transloziert oder in den Neubau des Bildungshauses an gleicher Stelle einbezogen wurden. Man mag an die dreißig Jahre nach Kriegsende von Bundespräsident Walter Scheel geäußerte Einschätzung denken, dass nach 1945 nicht weniger schützenswerte Architektur verlorengegangen sei als im Weltkrieg selbst. – Weitere Artikel widmen sich der Wirtschaftsgeschichte, den älteren Sakralgebäuden, den Konventualgebäuden, der Geschichte der im Baukomplex von St. Ulrich und Afra beheimateten evangelischen Gemeinde, den Pfarreien des Klosters, den Äbten und Pfarrern, der Aufhebung des Klosters in der Säkularisation und der Zerstreuung seiner Mitglieder (die meisten Priester wirkten auch danach als Seelsorger), den Musikalien, dem Archivbestand und der Bibliothek sowie der künstlerischen Ausstattung. Der weite Bogen wird schließlich bis zum benediktinischen und pfarrlichen Leben in der Gegenwart gezogen. Ein gründliches Personen- und Ortsregister beschließt den ersten Teilband.

Ebenso wie der Textband beeindruckt der Bildband, der gleichermaßen die Bedeutung der Architektur wie den Reichtum der Ausstattung und des Kirchenschatzes deutlich werden lässt. Leider sind leichte Abstriche bei der Bildqualität zu machen: So sind nicht alle Objekte gut ausgeleuchtet, und einige Abbildungen sind etwas unscharf. Vielleicht ist das dem überraschend niedrigen Verkaufspreis geschuldet.

Es handelt sich in jeder Hinsicht um einen monumentalen Doppelband, der im Hinblick auf seine Thematik für lange Zeit Maßstäbe setzen wird. Er lässt die historische Bedeutung des alten Augsburger Stadtklosters und den künstlerischen Rang seiner Kirche ermessen.

Augsburg Jörg Ernesti

Lehmann, Hartmut: **Luthergedächtnis 1817–2017.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 328 S. (Refo500 Academic Studies, 8), geb. € 89,99 ISBN: 9783–525–55039–7

Martin Luthers Charakterbild schwankt in der Geschichte. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man bspw. die Geschichte des Luthergedächtnisses seit 1617 studiert, wozu die derzeitige Lutherdekade und das bevorstehende Jubiläum 2017 aktuelle Anlässe bieten.

Das Luthergedenken der letzten zweihundert Jahre thematisiert eindrücklich ein Sammelband, der Beiträge des ehemaligen Direktors am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen enthält. L. analysiert zunächst, warum der 31. Oktober 1517 überhaupt mit der geschichtlichen Bedeutung versehen wurde, die ihm bei sog. realistischer, primär an empirischer Faktizität orientierter Betrachtung gar nicht zukommt. Rasch wird dann der Horizont über die Wittenberger Provinz, aber auch über ganz Deutschland hinaus ins Welthistorische erweitert.

„Luthers welthistorische Wirkung gezeigt am Beispiel der USA und Australiens im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert" ist ein einschlägiger Buchbeitrag betitelt. Andere Aufsätze fassen nur die nordamerikanischen Verhältnisse ins Auge, die dortigen Lutherjubiläen 1883 und 1917 etwa, „The Luther Statues in Washington, D.C., and Baltimore", die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jh.s oder den damals beginnenden und dann forciert fortgesetzten amerikanischen Deutschland-Tourismus: „A Pilgrimage to Wittenberg, the so called Protestant Mecca".

Nach derart ins Weite führenden Exkursionen fokussiert L. den Blick wieder auf die innerdeutsche Lage, auf die lang anhaltende Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, auf das mehr als leidige Thema „Luther und Hitler" sowie auf die Frage der deutschen Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47: „Muss Luther nach Nürnberg?" Besonderes Interesse verdienen in diesem Kontext die von L. untersuchten Diskussionen über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Nicht minder interessant sind die beiden Studien zu den 15 Thesen der SED über Luther aus Anlass seines 500. Geburtstags, die einem Reformationsgedächtnis im Sinne des sog. Diamats, des Dialektischen Materialismus den Weg bereiten sollten. In diesen Zusammenhang gehören auch die Erörterungen zum marxistischen Lutherbild von Friedrich Engels bis Erich Honecker sowie die Bestimmung des Verhältnisses von Luther und Thomas Müntzer in der offiziellen DDR-Historiographie.

Alle Beiträge belegen je auf ihre Weise den konstruktiven Charakter von Geschichtsschreibung oder sonstiger Formen memorialkultureller Umgangs mit historischen Gestalten und Geschehnissen. Namentlich Gedenkfeiern verraten oft mehr über denjenigen oder diejenigen, welche sie aus Gründen der Erinnerungspflege veranstalten, als über den Gegenstand der Erinnerung selbst. Der Tendenz nach wird dieser nicht selten enthistorisiert und zum positiven oder auch negativen Mythos stilisiert. Irgendwann einmal ist dann wieder die Zeit der Entmythologisierer gekommen, die sich um Rehistorisierung von Erinnerungsgestalten und Gedächtnisgehalten bemühen und darüber belehren, dass alles nicht so einfach, sondern viel differenzierter und komplizierter war, als man dachte. Doch muss man kein Prophet sein, um zu prognostizieren, dass auf Phasen der Entmythologisierung, wie L. sie in einem seiner gesammelten Aufsätze eigens untersucht, solche der Remythologisierung folgen werden.

„Jubiliert wurde schon oft", konstatiert L. im Untertitel eines Beitrags zum bevorstehenden Reformationsjubiläum (vgl. 297ff). Doch war der Jubiläumsjubel in diversen Zeiten sehr unterschiedlich motiviert, und auch die Gründe, sich dem Freudengesang zu verweigern und stattdessen Klagelieder der Trauer oder der Buße anzustimmen, fielen durchaus verschieden aus.

1617 stand „die konfessionelle Selbstvergewisserung" (297) in Affirmation und Kritik im Vordergrund, wie das für das sog. konfessionalistische Zeitalter nicht anders zu erwarten war. „Hundert Jahre später, 1717, stilisierten die Pietisten Luther zum frommen Mann, dessen Werk sie fortzusetzen versprachen, während die Frühaufklärer Luthers Kampf gegen den mittelalterlichen Aberglauben und das Papsttum priesen." (Ebd.) 1817 wurde das Reformationsfest auf der Wartburg im Wesentlichen aus einem doppelten Anlass inszeniert: „Es galt der Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig im Jahr 1813 ebenso wie dem Beginn der Reformation im Jahr 1517. Viele Redner ließen sich von antifranzösischen Ressentiments und ihren Antipathien gegen den Geist der Französischen Revolution leiten und sahen in Luther nun einen deutschen Nationalhelden." (298) Dabei blieb es für viele bis zum Ende des langen 19. Jh.s und zum Beginn des kurzen 20. Jh.s. „Damit war vorgezeichnet, wie Luther 1917 gewürdigt wurde: Zusammen mit Hindenburg galt er nun als Retter der Deutschen in einer Zeit großer Not. Die Deutschen sollen, so der Tenor im Herbst des dritten Kriegsjahrs, sich Luther mit seinem Gottvertrauen und mit seinem unbeugsamen Kampfeswillen zum Vorbild nehmen, um den Krieg doch noch zu gewinnen. Luther avancierte zum Deutschen schlechthin." (Ebd.) Dies blieb er in den Augen nicht weniger hierzulande auch im 20. Jh. noch geraume Zeit, bis neue Lutherbilder entworfen wurden und der Reformator in gewandelter Gestalt in Erscheinung trat, um bspw. eine ökumenische Karriere anzutreten und als „katholischer" Luther erinnert zu werden.

Luther, wie er sich im Laufe der Geschichte darstellt, scheint nichts anderes zu sein als der- bzw. dasjenige, was man jeweils dafür hält. Was Albert Schweitzer einst in Bezug auf die Leben-Jesu-Forschung nachwies, stellt sich offenbar im Falle des Reformators nicht grundsätzlich anders dar: Seine Geschichte verrät mehr über denjenigen, der sie erinnert und erzählt, als über ihn selbst. „Luther wurde immer wieder anders gefeiert" (10), liest man bei L.; kann man diese Aussage zuspitzen und sagen: nicht nur anders, sondern auch als ein jeweils anderer? Diese Konsequenz mag als zu radikal empfunden werden und sie ist gewiss übertrieben: Doch ohne Differenzierung zwischen einem historischen und einem kerygmatischen Luther und ohne reflektiertes Bewusstsein des Zusammenhangs, der zwischen beiden besteht, kann eine zugleich kritische und konstruktive Gestaltung des Jubiläums von 2017 nicht gelingen.

Männer machen Geschichte. Von der Problematisierung dieses Grundsatzes, die inzwischen selbst axiomatisch geworden ist, blieb auch Luther nicht verschont. Seine geschichtliche Tat, dereinst von Protestanten als einmalig und unvergleichlich gepriesen, wird mittler-

weile geschichtlich in vieler Hinsicht relativiert, will heißen: in Beziehung gesetzt zu Bedingungen und Prämissen, ohne die sie faktisch nicht möglich gewesen wäre. Entsprechendes wird unter erweitertem Blickwinkel für die gesamte Reformation geltend gemacht. War sie das epochale Ereignis, als das sie traditionell gewürdigt wurde? Gab es überhaupt eine Reformation und nicht in Wahrheit viele Reformationen, die sich nicht auf einen identischen Begriff bringen lassen? Sprechen nicht viele Gründe dafür, den Konfessionalisierungsparadigmen den reformationsgeschichtlichen Vorzug zu geben und das Epochemachende des 16. Jh.s weniger in seiner ersten als in seiner zweiten Hälfte anzusetzen, nämlich im funktionsanalogen Prozess konfessioneller Ausdifferenzierung, wie er mit territorialfürstlicher Emanzipation von der durch den Kaiser repräsentierten Einheit des Reiches und parallel verlaufenden Entwicklungen einhergeht?

Die Fragen, die sich mit Reformationsgeschichte und Luthergedächtnis verbinden, sind Legion: Dass sie auf die eine oder andere Weise auch Anfragen an das geschichtliche Selbstverständnis des römischen Katholizismus enthalten, ist unschwer zu sehen. Man mag zwar in der Gewissheit, dass dieser mehr oder minder unmittelbar mit der von den altkirchlichen Symbolen bekannten katholischen Kirche identisch sei, die Annahme vertreten, dass seine Identität auf gleichsam substanzhafte Weise ein und dieselbe bleibe bzw. sich im Laufe der Zeiten kontinuierlich durchhalte, wofür die *successio apostolica*, die Nachfolge im Amt der Apostel und die bischöfliche Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri die Gewähr gebe; man darf sich aber nicht wundern, wenn solche Aussagen und Bekundungen als dogmatische Konstrukte bezeichnet werden, die mit dem, was im historisch-kritischen Sinne Geschichte heißt, nur bedingt etwas zu tun haben. Fazit: Gedächtnispflege führt in geschichtliche Probleme von ökumenischer Dimension.

München Gunther Wenz

Stuiber, Maria: **Zwischen Rom und dem Erdkreis.** Die gelehrte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731–1804). – Berlin: Akademie Verlag 2012. 459 S. (Colloquia Augustana, 31), Ln. € 99,80 ISBN: 978–3–05–005901–3

Was tut ein römischer Kurienmitarbeiter des 18. Jh.s in seiner Freizeit? Im Falle des Stefano Borgia lässt sich diese Frage ohne allzu große Schwierigkeiten beantworten: Er betreibt gelehrte Studien, schreibt antiquarisch-historische Abhandlungen und sammelt Antiquitäten aus aller Herren Länder für sein privates Museum. Damit brachte man es aber bislang nicht zu besonderer Beliebtheit in der (kirchen-) historischen Forschung, die das 18. Jh. entweder völlig vernachlässigte oder aber unter dem Signum von „Aufklärung" und katholischer „Opposition" betrachtete. Erst in den letzten Jahren wird dieses Bild durch intensivere Forschung zu katholischen Gelehrten des späten 17. und des 18. Jh.s aufgebrochen, wobei sich insbes. in Studien zu Italien zeigt, dass „Aufklärung" zwar ein Teil der Epoche, aber eben nicht das Ganze ist.

Die hier vorzustellende Augsburger Diss. von Maria Stuiber gehört zu diesen Arbeiten, die den Blick weiten und damit vor Vorurteilen bewahren können. Noch im späten 18. Jh. war die Gelehrtenrepublik mit ihren Mechanismen keineswegs abgeschafft, wie die Figur des heute weitgehend unbekannten Kardinals Stefano Borgia erkennen lässt.

Stefano Borgia – nicht verwandt mit den „spanischen Borgia", der Familie Alexanders VI. – kann als „durchschnittlicher" Kardinal und Gelehrter gelten: Kein besonders Mächtiger an der Kurie, aber auch nicht ohne Gewicht; kein überragend produktiver oder innovativer Gelehrter, aber in der Gelehrtenrepublik keineswegs untätig; seine Korrespondenz ist gemessen an der Zahl der Korrespondenten guter Durchschnitt, liegt gemessen an den erhaltenen Briefen aber eher unter dem Durchschnitt des 18. Jh.s. Warum sich also mit einem höchst durchschnittlichen Gelehrten beschäftigen? Die durch S.s Studie gegebene Antwort ist so einfach wie einleuchtend: Weil sich gerade anhand seines Briefwechsels das „Normale" und „Typische" an gelehrten Korrespondenzen der zweiten Hälfte des 18. Jh.s aufzeigen lassen, mit anderen Worten: wie das Distanzmedium Brief „funktionierte" und eingesetzt wurde. Und weil die Überlieferungssituation es erlaubt – anders als bei vielen anderen römischen und italienischen Gelehrten des 18. Jh.s.

Die Annäherung an das Thema erfolgt zunächst über eine aus zeitgenössischen und späteren Quellen schöpfende Begriffsgeschichte, mittels derer die Vf.in die Wortfelder „Brief" und „gelehrt" im Deutschen und Italienischen analysiert und für die eigene Arbeit zu einem pragmatischen und weiten Begriff von „gelehrtem Brief" kommt: Sie versteht hierunter Briefe, die sowohl gelehrte Abhandlungen wie auch *nova literaria* oder den Dank für ein empfangenes Buch enthalten können. Im Anschluss werden sprachtheoretische Analyseinstrumente und soziologische Theoriemodelle diskutiert. Der historische Forschungsstand im engeren Sinne ist schließlich Gegenstand eines eigenen Kap.s.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich zunächst mit der Überlieferung der Briefe B.s und daran anschließend mit der Biographie des Kardinals. Besonders aufschlussreich ist hier S.s Darstellung von „Borgias Umgang mit den Papieren" (45–55), der ein eigenes System der Sortierung, Klassifizierung und Ablage (einschließlich der Vernichtung nicht mehr benötigter Schriftstücke) entwickelt hatte. Dass die Vf.in hauptsächlich Briefe an B. ausgewertet hat, lässt ein gut abgegrenztes und geschlossenes Quellencorpus entstehen, das sich in der Bibliotheca Apostolica Vaticana und dem Archiv der Kongregation für die Evangelisierung der Völker befindet; Ausnahmen wurden lediglich für einen wichtigen Briefpartner sowie leichter erreichbare Bibliotheken gemacht, sodass auch kleine Teile der Gegenüberlieferung einbezogen wurden. Für die Biographie B.s konnte die Vf.in sich u.a. auf eine zeitgenössische Lebensbeschreibung stützen, die ein Jahr nach dem Tod des Kardinals im Druck erschien.

Die eigentliche Auswertung der gelehrten Korrespondenz B.s erfolgt in zwei Schritten, die die Akteure des Korrespondenznetzwerks sowie die Kommunikationsbedingungen und die Funktionen von Korrespondenz beleuchten. Die Vf.in schöpft hier aus dem Vollen des Quellencorpus und präsentiert zu ihren Aussagen reichlich (bisweilen vergnügliche) Zitate. Das Korrespondentennetzwerk B.s veränderte sich mit seinen verschiedenen Lebensphasen teilweise deutlich; etliche von der Vf.in selbst erstellte Karten verdeutlichen dies eindrucksvoll. V. a. während B.s Zeit als Sekretär der *Congregatio de propaganda fide* umfasste es nicht nur Akteure in Italien, sondern in ganz Europa und einzelne in Afrika und Fernost (Peking, Manila u.a.). Nach seiner Kardinalserhebung im Jahr 1789 verlagerte sich der Schwerpunkt von Italien in die Mitte und den Norden Europas, u.a. nach Großbritannien, Dänemark und Schweden. Lohnende Lektüre sind darüber hinaus die Ausführungen über den Metadiskurs im gelehrten Brief über diese Kommunikationsform sowie die Bewertung der Korrespondenz mit B. im Spiegel von Referenzdokumenten. Die Bedingungen brieflicher Kommunikation und ihre Funktionen im Kontext der Gelehrtenrepublik sind zwar im Wesentlichen bekannt, doch bietet die Korrespondenz Stefano Borgias ein gutes Beispiel, Forschungshypothesen zu überprüfen und zu bestätigen. Dass Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der gelehrten Kommunikation keineswegs strikt getrennt werden müssen bzw. dürfen, ergibt sich aus einem weiteren den deutschen und dänischen Korrespondenten B.s gewidmeten Kap., die zeitweilig zum *Circolo Borgiano*, der gelehrten Tischgesellschaft des Kardinals, gehörten. Vielmehr zeigen sich gerade hier Bezugnahmen und „assoziative Verschränkungen" (333), die ebenso wie die brieflichen Aufträge, bestimmte Personen zu grüßen, oder die Übermittlung von Bildern den fließenden Übergang zwischen persönlich-mündlicher und brieflicher Kommunikation sichtbar machen.

Bereichert wird das Buch nicht nur durch etliche Tabellen, Schaubilder und Karten, sondern auch durch die Edition ausgewählter Briefe an B., die das Ausgeführte illustrieren, und eine Vollständigkeit beanspruchende Liste der gelehrten Briefe an den Kardinal.

Die bisherige Forschung zu gelehrten Korrespondenzen wird durch die Arbeit nicht umgestürzt. Das ist aber auch nicht nötig, damit ein Buch lesenswert ist. Durch minutiöse Arbeit am nicht gerade kleinen Briefwechsel B.s hat sie ein hervorragendes Beispiel für einen fleißigen Gelehrten und seine Praktiken der Gelehrsamkeit äußerst solide und in allen bedeutsamen Facetten umfassend aufgearbeitet. Damit hat sie das große Forschungsdesiderat nach Fallstudien eingelöst und zugleich beim Rez. den Wunsch nach ähnlichen Studien für vergleichbar „durchschnittliche" Gelehrte in Rom (und andernorts) geweckt.

Darüber hinaus ist diese Arbeit durchaus von kirchenhistorischer Relevanz, auch wenn ihr Erkenntnisinteresse in der Kommunikationsgeschichte liegt. Denn zunächst demonstriert sie einen großen Teil der grundlegenden Arbeitstechniken eines kurialen Gelehrten. Des Weiteren zeigt sie einen Mann, der weder ein „Aufklärer" noch ein „Aufklärungshasser" war, wohl aber ein Kind seiner Zeit. Und zum dritten demonstriert sie die großen Kontinuitäten, die B. verkörpert: groß geworden in Strukturen aus den letzten Jahrzehnten des 17. Jh.s, gestorben, als sich Europa anschickte, die Folgen der napoleonischen Kriege zu verdauen – und bemüht, Kontinuität an der Kurie über diese Umbruchszeit zu retten. S.s Arbeit gibt insofern auch Impulse für die weitere kirchenhistorische Forschung zur Epoche um 1800.

Aachen Bernward Schmidt

Klatt, Marlene: **Unbequeme Vergangenheit**. Antisemitismus, Judenverfolgung und Wiedergutmachung in Westfalen 1925–1965. – Paderborn: Schöningh 2009. 508 S. (Forschungen zur Regionalgeschichte, 61), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–506–76594–9

Die Vf.in schildert am Beispiel der drei Orte Hagen, Arnsberg und Niedermarsberg detailliert die „Arisierung" jüdischen Eigentums von 1933 bis 1939 und die Wiedergutmachung nach 1945. Da es sich bei Arnsberg und Niedermarsberg um nahezu vollständig katholische, ländlich geprägte Orte handelte und demgegenüber Hagen eine ge-

mischtkonfessionelle Industriestadt war, ist die vergleichende regionale Studie auch im Blick auf das katholische Milieu interessant.

Vieles zeigt sich in den drei Orten sehr ähnlich, wie die Entlassung jüdischer Angestellter (107), die Verdrängung jüdischer Schülerinnen und Schüler auf Initiative von Lehrern und Schülern bzw. deren Eltern (115) und die Zwangsarisierung (187). Nach dem Krieg sind auch die „Reaktionsformen der Rückerstattungspflichtigen" sehr ähnlich (340). Daneben gibt es aber auch einige markante Unterschiede.

In einem ersten Teil schildert K. das jüdische Leben in den drei Orten während der Weimarer Republik. Zu antisemitischen Ausfällen kam es lediglich in der gemischtkonfessionellen Industriestadt Hagen. Für Arnsberg und Niedermarsberg gilt dies nicht: „Der Antisemitismus der Kaiserzeit und der Weimarer Republik trafen bei der überwiegend katholischen und konservativ geprägten Bevölkerung auf wenig Resonanz." (44)

Auf die NS-Zeit selbst geht K. im zweiten Teil der Studie ein. Der Boykott gegen jüdische Unternehmen verlief nach 1933 in Hagen „weitaus offener, gewalttätiger, rigider und vielgestaltiger als in Arnsberg oder Niedermarsberg" (79). Nach dem Novemberpogrom 1938 verliefen die Boykottmaßnahmen aber auch in Arnsberg still (94) und „effektiv" (93). Im kleinen Ort Niedermarsberg „zeigte sich die enge soziale Kontrolle als ausschlaggebend" (100). Während des Novemberpogroms wurde hier zwar über mehrere Tage und nicht nur von NS-Formationen geplündert, brutale Misshandlungen kamen hier aber nicht vor (135).

Im dritten Teil ihrer Studie geht die Vf.in auf die Wiedergutmachung in der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Bundesrepublik Deutschland ein, zu der sie zunächst die Gesamtlage skizziert. In Nordrhein-Westfalen wurde der Kreis der Wiedergutmachungsberechtigten, auch aufgrund von Vorgaben der britischen Militärregierung, eng begrenzt. Die überlebenden Juden wurden „keinesfalls als wichtige Opfergruppe angesehen" (251). In der Durchführung vor Ort zeigt sich der Widerstand gegen die Rückerstattung in der Industriestadt Hagen am größten, in Niedermarsberg am geringsten. Hier gab es eine hohe Anerkennungsrate (340). Bei der bundesdeutschen Entschädigung war es dann aber umgekehrt: Während sich das Wiedergutmachungsamt in Hagen „überwiegend hilfsbereit, großzügig und engagiert für die Belange der jüdischen Antragsteller einsetzte", war in Arnsberg kein besonderes Interesse an diesen Verfahren zu erkennen. In Niedermarsberg versuchte man sogar, „Wiedergutmachungsleistungen zu mindern oder gar zu verhindern" (443).

Insgesamt wird deutlich, dass der gesellschaftliche Wandel gering war: War schon während der Arisierung die Solidarität mit Juden äußerst schwach (450), ist auch nach dem Krieg eine selbstkritische Haltung kaum ausgebildet (453), zumal in den Verfahren vielfach alte Seilschaften zum Tragen kamen (454). Das britische Rückerstattungsgesetz erreichte sein Ziel nicht einmal in Ansätzen (455).

Die sorgfältig gearbeitete Studie zeigt, dass das katholische Milieu zwar für den Antisemitismus der Kaiserzeit weniger empfänglich war, Unterschiede bei der Judenverfolgung und Wiedergutmachung aber eher auf die Größe und soziale Struktur der Orte als auf konfessionelle Milieus zurückzuführen sind.

Münster Norbert Köster

Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Walter / Michael Quisinsky. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 496 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–30330–2

Durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde eine breit angelegte Reform der kath. Kirche, ihrer Lehre und ihrer Praxis eingeleitet. Im Jahr 2012 fanden aus Anlass des 50. Jahrestags der Eröffnung zahlreiche Symposien und Gedenkveranstaltungen statt; etliche neue Publikationen widmen sich der Geschichte dieser Synode und ihren Folgen. Während in Bologna, Löwen und an der römischen Lateranuniv. sehr produktive Forschungszentren bestehen, fehlen solche bislang im deutschen Sprachraum. Deshalb ist es umso beachtlicher, dass nun mit vorliegendem Werk ein eigenständiger Beitrag zur historischen Rekonstruktion der großen Kirchenversammlung geleistet wird, der schon von seinem Genus her eine echte Lücke füllt, selbst wenn die Kurzbiographien zum Teil auf ältere Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche* zurückgehen, die überarbeitet und aktualisiert wurden. Sie werden jeweils durch ein Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Werke der dargestellten Persönlichkeiten und ein kurzes Literaturverzeichnis ergänzt. Diese bibliographischen Teile sind umso bedeutsamer, als in den letzten Jahrzehnten viele neue Quellen erschlossen wurden (Konzilstagebücher, Korrespondenz etc.) und sehr viel Spezialliteratur erschienen ist. Wer sich mit den großen Gestalten des II. Vatikanums befasst, findet nun zuverlässige Orientierung.

In dem zu besprechenden Band ist die stattliche Anzahl von gut 400 Kurzporträts zusammengekommen (unter denen übrigens bezeichnenderweise nur etwa 1% Frauen gewidmet sind). Bei der Mehrzahl der Personen handelt es sich um Konzilsväter und Konzilstheologen. Neben allgemeinen biographischen Angaben wird der Beitrag der Dargestellten zum Konzil oder zu dessen Umsetzung in den Mittelpunkt gestellt. Manche der prosopographischen Beiträge haben fast monographischen Charakter, wie z. B. die breiten Ausführungen Karl Lehmanns über Karl Rahner. Von vielen Persönlichkeiten wird der Nutzer dieses Buches, der vielleicht nicht mit den neueren Forschungen zum Konzil vertraut ist, das erste Mal erfahren. Insofern ist der Band durchaus anregend.

Einigen Artikeln (leider nicht allen!) sind Porträtfotos beigegeben, wobei nicht näher begründet wird, warum hier eine Auswahl getroffen wird. Haben etwa Theologen mit Foto eine größere Rolle gespielt? Nicht alle Porträts sind sicher zuzuordnen, da ihnen keine Unterschrift beigefügt ist und sie bisweilen vor einen Artikel gestellt werden, bisweilen dahinter.

Die größte Schwachstelle des Buches ist indes die Auswahl der gewürdigten Personen. Sicher stellt diese immer eine Sache der Einschätzung, des theologischen Standpunkts, ja vielleicht sogar der persönlichen Meinung dar. Warum wird die Auswahl nicht begründet? Warum werden die Auswahlkriterien nicht erläutert? Inwieweit werden progressive Konzilsväter und Theologen berücksichtigt, inwieweit Vertreter der konservativen Minderheit? Ohne eine derartige Begründung besteht die Gefahr, dass implizit bestimmte geographische und theologische Schwerpunkte gesetzt werden. Jedenfalls ist die deutschsprachige Theologie, deren Vertreter auf dem Konzil zweifellos eine prägende Rolle gespielt haben, in diesem Werk eindeutig überrepräsentiert. Das Buch ist sicher zu „deutschlastig", zu wenig international. Das gilt auch für die Auswahl der Literatur. Auf einige Artikel hätte man vielleicht verzichten können, weil der Beitrag der dargestellten Persönlichkeiten zum Konzil nicht überragend ist. Das gilt etwa für die Kurzbiographien von Franz Hengsbach, Johannes Paul I. oder Johannes Brinktrine, der nicht auf dem Konzil anwesend war. Der einzige erkennbare Bezug zum Konzil liegt bei ihm darin, dass er eine vor-konziliare Theologie hatte. Einige Artikel vermisst man, so über die „großen Abwesenden" des Konzils wie den Schweizer Hans Urs von Balthasar, der durch seine Theologie zu einem der Wegbereiter der Versammlung wurde, aber kein Peritus war.

Es ist nicht nachzuvollziehen, warum als Einführung ein alter, von Giuseppe Alberigo und Peter Walter verfasster Artikel aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* unverändert abgedruckt wird (17–22). Dieser kann wohl als allgemein zugänglich gelten. Stattdessen hätte man sich einen gründlichen und internationalen Überblick über die historische Erforschung des Konzils gewünscht. Im einleitenden Artikel von Michael Quisinsky (9–16, bes. 11f) bleibt es bei nur knappen Andeutungen. Das im Jahr 1969 erschienene umfangreiche *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, an dem zahlreiche Protagonisten des Konzils mitgewirkt haben, wird nicht wahrgenommen (auch bei den Literaturangaben zum Artikel über dessen Hg. Salvatore Garofalo nicht).

In dieser Form dürfte sich das Personenlexikon gleichwohl als äußerst nützliches Hilfsmittel für all jene erweisen, die in Zukunft über das Zweite Vatikanische Konzil arbeiten wollen. Wer schon einmal in diesem Bereich geforscht und publiziert hat, weiß, wie schwer es ist, zuverlässige und zugleich kompakte Informationen zur Hand zu haben. Es ist daher anzunehmen, dass das *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil* schnell zum Standardwerk werden wird. Wenn das Buch in eine zweite Auflage geht, sollten allerdings die Auswahlkriterien für die dargestellten Persönlichkeiten offengelegt werden. Dies würde allein schon einen wichtigen Beitrag zur Durchdringung des hier zusammengetragenen reichen prosopographischen Materials darstellen.

Augsburg Jörg Ernesti

Theologiegeschichte

Gerwing, Manfred: **Johannes Quidort von Paris († 1306): De antichristo et de fine mundi. Vom Antichrist und vom Ende der Welt.** Lateinisch – Deutsch. – Regensburg: Pustet 2011. 339 S. (Eichstätter Studien, 65), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2375–4

Die vorliegende, seit längerer Zeit angekündigte Edition[1] befasst sich mit den um 1300 an der Pariser Univ. akademisch einsetzenden und dann auf kirchenpolitische Fragen übergreifenden eschatologischen

[1] Vgl. M. Gerwing, Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts, in: BGPhThMA NF 45, Münster 1996 u. Rez: ThR 94 (1998), 417–419.

Spekulationen über die Ankunft des Antichrist und das erwartete Ende der Welt – eine Kontroverse, die durch den *Tractatus de tempore adventus antichristi* (1297) des Arnald von Villanova ausgelöst wurde. In den sich schnell und polemisch ausbreitenden Diskussionen ist Johannes Quidort der vielleicht vorsichtigste Teilnehmer, der der älteren Pariser Thomistenschule angehört und in den Positionen, die er vertritt, die eschatologischen Erwartungen zwar generell übernimmt, aber dabei exakte Festlegungen und Berechnungen strikt zurückweist. Die Schrift *De antichristo et de fine mundi* (vgl. 174 zur Datierung), die Q. gegen Arnald verfasste, liegt nun erstmals in einer kritisch edierten, lat.-dt. Ausgabe vor. Die ausführliche, fast monographische Einleitung, die G. den Texten vorausschickt, entfaltet das breite Spektrum der zeitgeschichtlichen Thesen und Spekulationen, die historisch und systematisch aufgearbeitet werden.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil befasst sich mit den Spekulationen über die Endzeit: Eschatologische Perspektiven (1–19), mittelalterliche Geschichtsdeutungen (19–45), Auseinandersetzung mit den Argumenten Arnalds (45–96), Theologischer Ertrag (96–101). Der Hauptteil gibt nach Angaben zum Autor und Werk (101–121) und nach einer Skizze der Editionskriterien (121–33) den lat. Text *De antichristo et de fine mundi* wieder, parallel die dt. Übersetzung (134–229). Der kritische Apparat wird aus Gründen der Praktikabilität aufgeteilt: Die impliziten und expliziten Zitate folgen der Übersetzung, während die zahlreichen, aber vielleicht nicht immer erforderlichen Varianten (insgesamt 3667) an das Ende gesetzt werden – was die Lektüre etwas entlastet (230–285). Die in den Indices bereitgestellten Materialien (Bibel, Autoren, Index verborum, 285–312) erleichtern den Zugriff auf einzelne Stellen und dürften darüber hinaus für weitere Untersuchungen nützlich sein. Das Literaturverzeichnis (313ff) und das Register (333ff) listen die Quellen, Darstellungen und die zitierten Autoren auf. Die Edition ist solide gearbeitet.

Der erste Teil der Arbeit (1–100) gibt eine thematisch breit angelegte Einleitung in die mittelalterlichen Geschichtstheologien (Anselm von Havelberg, Rupert von Deutz, Joachim von Fiore). In ihrem konzeptuellen Stil folgen die Interpretationen, die G. vorlegt, einer eher augustinisch-anselmianischen Richtung und lassen die angrenzenden oder parallel aufgeworfenen Fragestellungen zurücktreten, die geeignet wären, die Endzeitvisionen auf ihre Voraussetzungen hin zu hinterfragen und auch zu relativieren (etwa die Diskussionen der *aeternitas mundi,* Analysen von *aeternitas, aevum, tempus* oder die Kontroversen über *die futura contingentia*). Bereits am Anfang hebt G. hervor, dass die Rede vom Ende der Zeit oder der Endzeit zweifach verstanden werden kann: als eigenmächtiger Versuch des Menschen, „die historische Zeit rekursiv zu schließen", oder aber als „Kommen des Reiches Gottes, das Christus selbst ist" (2). Der positive Sinn der Endzeit läge dann darin, dass am Ende der Zeit derselbe Gott zurückkommt, der am Anfang als Schöpfer die Welt aus dem Nichts geschaffen hat. „Wer am Ende kommt, ist der, der verborgen am Anfang steht, aus dem Nichts schafft, immer schon am Werk ist und das Ziel darstellt: Gott selbst." (18) Wenn man vor diesem Hintergrund die „Thesen" Arnalds analysiert (66ff), dann wird als eschatologisches Leitmotiv des Traktates die „Sorge" (*cura*) um die Wahrung des Glaubens deutlich, die sich in den Vorausssagen ausspricht und zur Umkehr mahnt: „Audite et vocem tubae" (Jer 6,17). Die akademischen Polemiken, die der Traktat Arnalds auslöste, reichen weit. Q. ist einer der Autoren, der in die Diskussionen eingreift und dabei die biblisch-theologischen und mathematischen Berechnungen kritisch reflektiert. In diesem Zusammenhang listet G. für die älteren und zeitgenössischen Autoren akribisch genau die Kalkulationen auf und stellt sie in Tabellen übersichtlich zusammen (30; 71ff; 75ff; 85; 94; 118ff). Die Schemata und die begleitenden Erklärungen rekonstruieren die apokalyptischen Berechnungen exakt und erlauben es, die verschiedenen symbolischen Typologien der Kalküle zu unterscheiden und im Detail nachzuvollziehen.

Der Textgestaltung liegt das Oxforder Ms (Bodleian Ms. Canon. Pat. Lat 19) zugrunde, das einem unterstellten Archetyp maximal nahekommt, während die erste Druckausgabe (1518) und die Transkriptionen von S. Clark (1986) dagegen abfallen. „Oxford weist die beste Überlieferung auf und vermag selbst dort korrigierend einzuschreiten, wo die anderen Handschriften versagen." (130) In der Präsentation des lat. Textes verzichtet G. auf die „historische Scription", da es eher darum gehe, die „theologisch-philosophische Kognition eines historischen Textes" zu erleichtern (121f). Diese Vorentscheidung, die nicht nur Vorteile hat, wirkt sich auf die orthographische Gestaltung des Textes, der Vulgatazitate und der Autoren- u. Eigennamen aus. Der lat. Text und die dt. Übersetzung verlaufen seitenparallel, während die Anmerkungsapparate aufgeteilt werden. Die Übersetzung folgt der lat. Vorlage nahe, auch wenn in der Syntax und Semantik an einigen Stellen begriffliche Nuancen des lat. Textes zugunsten einer leichteren Lesbarkeit übergangen werden. Es ist eine alte Erfahrung, die jeder kennt, dass die Übertragung mittelalterlicher Texte nicht ohne Kompromisse auskommt.

Die Beiträge zur Biographie, zur Universitätslaufbahn und zu den unsicher zugeschriebenen Werken dürften die erforderlichen Klärungen liefern, die bisher fehlten (101–112). Die Argumente, die „unser" Q. (*qui-dort*) gegenüber Arnald vorbringt, werden von G. in ihrem „dreifachen" Argumentationsverlauf (*De antichristo, De tempore, De argumentationibus aliquibus*) analysiert und in Tabellen aufgelistet (112–121).

In einem ersten Ansatz der Überlegungen (134–160) stellt Q. die biblischen Quellen und andere Zeugnisse, die das Weltende mit dem Kommen des Antichrist verknüpfen, zusammen, um dann die Merkmale des Antichrist hervorzuheben (Zeugung, Geburt, Herrscher, Verführer, Dämonie und *figurae antichristi*). In diesem Zusammenhang gibt Q. aus den von Methodius vorgetragenen Jahresangaben die genaue Zeitspanne an, die bis zu dem Jahr vergangen ist, *quo ista scribo* (174) – also das Jahr 1300, das die Datierung des Werkes sichert, wie G. zu Recht bemerkt. In einem zweiten Argumentationsstrang (160–213) unterstreicht Q. mit aller Deutlichkeit, dass es keine *genauen* Berechnungen für die Endzeit gibt – auch nicht die eigenen Angaben (1366), die er selbst vorschlägt und dann doch wieder zurückzieht. Auch die astronomisch-astrologischen Kalküle der Naturphilosophen, für die G. auf Roger Bacon zurückgreift, reichen nicht aus (179ff). Es sei zwar anzunehmen, dass „über die nächsten zweihundert Jahre […] der allgemeine Lauf dieser Welt nicht währen wird" (183), doch ein exaktes Datum gibt es nicht. In den abschließenden Erwägungen (212–229) listet Q. dann nochmals die Argumente Arnalds auf, um sie mit den eigenen Argumenten (*quod vero*) zu konfrontieren.

Das Ergebnis der Widerlegungen charakterisiert G. als eine „tolerable Lösung", die die allgemeinen Vorhersagen Arnalds zwar akzeptiert, aber alle weiteren, genauen Berechnungen ablehnt. Wie G. nahelegt, scheint diese Zurückhaltung v. a. „in der Nachfolge des Thomas von Aquin" (44) zu stehen – der allerdings im Werk selbst „nicht direkt oder indirekt, anonym oder namentlich" (287) genannt wird. Hier wären weitere Klärungen wünschenswert, die für die überraschend pluralen Entwicklungen der Theologie im frühen Dominikanerorden aufschlussreich sein könnten.

Es bleibt die Frage, welchen Stellenwert die Polemik um die Ankunft des Antichrist in der Theologie Q.s selbst hat und darüber hinaus auch in den spätmittelalterlichen Eschatologien gewinnt. Die Antworten Q.s diskutieren die endzeitlichen Kalküle kritisch und weisen exakt verifizierbare Berechnungen zurück (*sed nec ista concludunt* […], 218ff). Es fällt dabei auf, dass sich die Kritik zwar zunächst auf die unsicheren Berechnungen richtet, aber doch einen anderen, affirmativ konstitutiven Grund hat, der sich in einer Mahnung ausspricht: Der Heilige Geist habe das endzeitliche Wissen „versiegelt", damit die Menschen „von schädlichen Beschäftigungen" abgehalten werden ([…] *a nocivis occupationibus*, 160) und daher so leben mögen, „als ob sie ständig das Gericht erwarten" (225). Allerdings ist diese Auskunft änigmatisch und läßt vieles offen. Im einleitenden Abschnitt über die „eschatologischen Perspektiven" (5–19) macht G. darauf aufmerksam, dass die symbolischen und mathematischen Endzeitdatierungen immer schon durch- und übergriffen werden von einem anderen Geschehen, das letztlich ein Geheimnis bleibt – „Gott kommt". Aber dieser Gott, der am Anfang die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und der am Ende der Zeiten[2] wiederkommen wird, ist in der Inkarnation bereits gekommen. Das Entscheidende geschieht daher nicht am Ende der Zeiten, sondern ist schon geschehen – gleichgültig ob man im Erlösungsgeschen selbst ein „eschatologisches Jetzt" unterstellt oder den Beginn einer umfassenden, Welt und Kirche einbegreifendenden „Heilsgeschichte" sieht, die durch die Zeiten hindurch andauert. Die endzeitlichen Spekulationen des Spätmittelalters und ihre säkularisierten Resonanzen in der Moderne würden damit ihre dunkle Dramaturgie verlieren. Der Sinn der Geschichte als Heilsgschichte ist „für uns" nicht vom Ende der Zeit her zu verstehen, auch nicht vom Anfang, den wir ebensowenig kennen, sondern aus der „Fülle der Zeit", in der Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Kerkrade Klaus Hedwig

Hamm, Berndt: **Der frühe Luther**. Etappen reformatorischer Neuorientierung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 318 S., brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–16–150604–8

Lange Zeit hatte die Frage nach der sog. reformatorischen Wende die Luther- und Reformationsforschung intensiv beschäftigt und die Lager in die Früh- und die Spätdatierer gespalten. Dabei ging es v. a. darum herauszufiltern, worin das genuin Reformatorische denn nun genau

[2] Vgl. dazu auch Thomas v. Aquin, Comp.th. 241 u. ScG, IV, 96: Christus in forma humanitatis.

zu sehen ist, was von dort aus als unaufgebbarer Kern protestantischer Identität verstanden werden kann und worauf in theologischer und kirchlicher Gegenwart zu beharren ist. Der Gedanke, dass es sich dabei womöglich gar nicht um eine „Wende" handelte – auch wenn L.s spätes Selbstzeugnis dies nahezulegen scheint –, sondern um einen Prozess, der sehr früh begann und langsam, aber stetig reifte, und die damit verknüpfte Überzeugung, L. habe viel stärker aus den ihm bekannten Traditionen geschöpft und gelebt – diese beiden Themen zu erforschen und zu formulieren ist eine jüngere Entwicklung, die wohl nicht zuletzt von einer entspannteren ökumenischen Situation lebt, in der es nicht v.a. darauf ankommt, das Neue und das Trennende zu betonen, für das L.s Theologie steht.

Als einer derjenigen, die sich intensiv um die Aufarbeitung dieses prozessualen Charakters bemüht haben, um Kontinuitäten wie Abbrüche gleichermaßen zu eruieren, darf Berndt Hamm gelten, der seit 1984 an der Univ. Erlangen-Nürnberg lehrte und nun, am Ende seiner akademischen Lehrtätigkeit, seine Forschungsergebnisse noch einmal in einem sieben frühere und zwei eigens verfasste Beiträge umfassenden Aufsatzband gebündelt hat. Die Anordnung der Aufsätze folgt der Chronologie des frühen L., zwei zeitlich weiter ausgreifende Texte zu „Mystik" und „Rechtfertigung" sind nachgeordnet. Damit bleibt der Autor seinem Anliegen treu, nicht zuvorderst ein systematisches Interesse zu bedienen, sondern „Luthers Weg, den Weg des Ordensmanns, des scholastischen und mystischen Theologen, des Auslegers der biblischen Schriften, des Erbauungsschriftstellers und des kirchlichen Streittheologen im Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie, zu rehistorisieren" (VII).

Gleich im ersten Beitrag „Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte" (1998) unterstreicht er diesen Ansatz: „Zu den Prinzipien einer wirklich historisch arbeitenden Reformationsforschung gehört der Grundsatz, dass man die Reformation nur vom Mittelalter her verstehen kann, und zwar nicht nur von seinen letzten Jahrzehnten her, sondern im Rückblick auf Formen der Theologie, Frömmigkeit und Mentalität, die sich über Jahrhunderte hinweg ausgebildet haben." (1) Man darf nicht vergessen, dass diesem Anliegen der Rehistorisierung eine Entheroisierung korrespondiert und es von daher lange alles andere als en vogue war, so nach L. zu fragen. Dass dabei ganz aufregende Aspekte zutage treten können, worin denn nun tatsächlich das Neue und der Umbruch zu sehen sind, die mit L. Einzug in die Theologie halten, verdeutlicht H. auf eindrückliche Weise.

Besagter erster Aufsatz zeichnet dabei mit großen Strichen das Thema „Liebe" vom 12. bis zum 16. Jh. nach, um aufzuzeigen, wie L. diesen im Buß- und Rechtfertigungsgeschehen zentralen Begriff durch den des Glaubens ersetzt. Weder die innerliche Gottesliebe, die sich in der tiefsten und wahren Reue zeigt, noch die äußerlich tätig werdende Gottesliebe, die im Genugtuungswerk gipfelt, können Trost und Gewissheit spenden. H. weist nach, wie L. an diesem Punkt auch seinen sonst einflussreichen Lehrer Staupitz überwindet, der immerhin zu dem Ergebnis kommt, Buße sei nur ausreichend, wenn „die zwergenhafte Menschenreue" „[a]uf den Schultern des Riesen Christus" (19) stehe. L. hingegen stellt sich die Frage dann nicht mehr, weil er versteht, dass Buße und Liebe zu Gott als immer von der Sünde gebrochene nie hinreichend sind, gleichwohl notwendig, um das radikale *extra nos* der Liebe Gottes zum Menschen zu erkennen und zu erfahren.

In einem Beitrag aus dem Jahr 2007 mit dem Titel „Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung" geht H. der Frage nach, ob und wie sich L.s Erfahrung und Begriff der Anfechtung von dem unterscheiden, was im Spätmittelalter als Frömmigkeitskrise ohnehin anzutreffen ist, und er kommt zu dem Schluss, dass es hier sehr wohl eine qualitative Differenz gibt, die Anlass zur Behauptung gibt, bereits mit dieser doppelten Erfahrung von Zorn und Gnade zugleich sei der reformatorisch zu nennende Weg beschritten worden. Dieser manifestiere sich in der ersten Psalmenvorlesung 1513–1515, sei aber durch verschiedene Zeugnisse bereits früher, schon ab 1507, anzutreffen. Dieser Aufsatz ist ein schönes Beispiel dafür, wie gegen H.s Absicht, etwas zur Datierungsfrage der sog. reformatorischen Wende beizutragen, dieses Thema doch irgendwie mitläuft, genauso wie die Frage nach *dem* Reformatorischen.

Davon zeugt auch das dritte Kap. „Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?" (zuerst 1998), das einen Grundgedanken des zweiten Kap.s aufnimmt und weiterdenkt, dass nämlich „in Luthers neuem Glaubensverständnis [...] nicht nur Erkenntnis und Gemüt, sondern auch die Dunkelheit des Schmerzes und die Helligkeit der Freude integriert" (86) werden. Die Erweiterung des Glaubensbegriffs von der kognitiven auf die affektive Seite schenkt „Glauben" eine qualitative Tiefe, die ihm zuvor nicht eignete. H. konstatiert, an diesem Thema zeige sich besonders, dass die Reformation ein „Umbruch im Sinne von Traditionsabbruch und rapider Umwertung ebenso wie Kontinuität im Sinne von Weiterführung und -entwicklung des Traditionellen" (88) sei.

Diese Beobachtung zieht sich konsequent durch die weiteren Beiträge zu „Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers" (4. Kap., neu), „Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Ars moriendi" (5. Kap., 2004), „Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit" (6. Kap., 1983), „Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen' und das Widmungsschreiben an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit" (7. Kap., 2007), „Wie mystisch war der Glaube Luthers?" (8. Kap., 2007) und „Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre" (9. Kap., neu). Und sie wird auch – beinahe schon etwas penetrant – immer wieder ausdrücklich betont.

Alle Aufsätze setzen bemerkenswerte Akzente, und gerade die jüngeren wissen solchen Forschungsergebnissen, die – zugespitzt formuliert – von der Beobachtung bestimmter Kontinuitäten zwischen mittelalterlich-spätmittelalterlichem und Lutherischem Denken darauf schließen, L. habe im Grunde nichts Originelles zustande gebracht, Kluges und Wichtiges entgegenzusetzen. So verdeutlicht H. etwa, wie die 95 Thesen zwar wenig (bzw. besser: latent) das neue Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis thematisieren, aber auch nicht einfach als Fortführung einer bestimmten Bußtheologie und (Taulerscher) Mystik gesehen werden dürfen; im Gegenteil, so in Kap. 8, intensiviere L. die Mystik, weshalb er recht eigentlich ein mystischer Theologe zu nennen sei, wenn man diesen Begriff nicht nach alten Schemata, sondern differenziert verwende. Oder dass es natürlich Elemente in L.s Sterbesermon gibt, die in spätmittelalterlichen Traktaten und Bildern Analogien haben, mit ihm aber die traditionelle *ars-moriendi*-Kultur abbricht, indem jeder *cooperatio*- oder Tugendgedanke mit dem unbedingten *sola fide* kontrastiert und verworfen wird. Überraschend und anregend ist H.s Zusammenschau von Freiheitstraktat und Widmungsbrief, mit dem er den ältesten Beitrag zum Thema Freiheit (Kap. 6) 24 Jahre später sinnvoll und thematisch weiterführend ergänzt. Im Schlusskap. endlich betont H., wie Grundelemente der Rechtfertigungslehre die Gnadenlehre des späten Mittelalters aufbrechen und nachfolgend die innere Einheit der Reformation bilden, bei aller notwendigen Differenzierung.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die gesammelten Beiträge H.s Überzeugung vom Zugleich der Kontinuität und des Abbruchs überzeugend unterstreichen. Die zunächst etwas gekünstelt wirkende Anordnung der Aufsätze nach der Chronologie von L.s Weg verstärkt die Plausibilität von H.s Ansicht, schon sehr früh in L.s Wirken auch nach solchen Abbrüchen suchen zu müssen. Eine diskutable, gleichwohl sehr anregende Ansicht! Hier und da wünschte sich der Leser, H. hätte auch eine Vergegenwärtigung der Themen gewagt, insbes. dort, wo sich das Gegenüber zur römischen Kirche möglicherweise heute immer noch erzeigt. An dieser Stelle von einem Defizit des Bandes zu sprechen, wäre indes verfehlt, denn eine solche Vergegenwärtigung lag und liegt nicht in H.s Absicht, ihm geht es durchweg um die genannte Rehistorisierung. Also alles andere als ein Defizit – aber eine Herausforderung für alle, die sich mit H.s Erkenntnissen auseinandersetzen.

Gießen Athina Lexutt

Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. Johannes Hund, Jan Martin Lies u. Hans-Otto Schneider, hg. v. Irene Dingel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. (X) 1030 S. (Controversia et Confessio, 1), geb. € 140,95 ISBN: 978–3–525–56008–2

Zu Recht bemerkt die Hg.in zu Beginn dieser vortrefflichen Edition, dass die innerprotestantischen Streitigkeiten erst in jüngerer Zeit als Forschungsfeld wiederentdeckt wurden. Zu sehr habe sich die Forschung in ihrem Bestreben, das Werden, Entstehen und Konsolidieren der großen Konfessionskirchen umfassend zu verstehen, mit Kontinuitäten und Umbrüchen beschäftigt. Dagegen seien die Kontroversen „als unangenehme Begleiterscheinungen der Dogmengeschichte abgetan worden", ihre „Relevanz für die Präzisierung und kontextgebundene Transformation theologischer Inhalte sowie ihre Wirkung auf konfessionelle Identitäts- und Gruppenbildung" (3) sei in den Hintergrund getreten. Es wäre reizvoll, eine Analyse der akademisch-theologischen Gegenwart vorzunehmen und nach Gründen und Ursachen für das Beobachtete zu suchen, doch mag dies anderen vorbehalten bleiben. Im Interesse der Hg.in ist es jedenfalls nicht, diese empfindliche Lücke zu interpretieren, sondern sie zu schließen, und dies wird sicher zu einem großen Teil durch editorische Kärrnerarbeit vorbereitet werden, von welcher der vorliegende Band beredtes Zeugnis gibt.

Er eröffnet eine Reihe „Controversia et Confessio", die als Forschungs- und Editionsprojekt von der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Kooperation mit der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz und dem Institut für Europäische Geschichte in Mainz getragen wird, auf acht Bände konzipiert ist und die Streitkultur von 1548 (Augsburger Interim) bis 1577/80 (Konkordienformel

und Konkordienbuch) verfolgt. Der letzte Band „Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)" ist bereits 2008 erschienen. Vorrangiges Ziel der Reihe ist es, die verschiedenen „Streitkreise" jeweils geschlossen zu präsentieren: „Der hier gewählte chronologische Rahmen gewährleistet […], dass eine Fokussierung auf relativ geschlossene ‚Streitkreise' mit einem jeweils klar zu identifizierenden thematischen Kern bzw. theologischen Problem vorgenommen werden kann." (6) Dabei zeigt sich z. B. als ein Ergebnis, dass klarer zwischen interimistischem und adiaphoristischem Streit (die Texte dazu erscheinen in Band 2) zu unterscheiden ist. Die Schriften, die keine Aufnahme in die Sammlung gefunden haben, sind zudem in einer online verfügbaren bio-bibliographischen Datenbank erfasst, welche über die im Übrigen für die gesamte Fragestellung recht nützliche Seite des Projekts unter http://www.controversia-et-confessio.adwmainz.de abrufbar ist.

Der erste Band versammelt 26 Texte, die überwiegend aus dem Jahr 1548 stammen (drei aus 1549) und die Diskussionslage um das Augsburger Interim widerspiegeln. Es handelt sich dabei um 17 Streitschriften, 5 Lieder und 4 Korrespondenzstücke (im Anhang). In alle Texte wird fachkundig in vier Schritten eingeleitet: Zunächst wird der unmittelbare historische Kontext erörtert, dann der Autor vorgestellt, bevor der Inhalt zusammenfassend dargestellt und schließlich die verschiedenen Ausgaben und Drucke benannt werden. Diese Einleitungen sind in ihrer Kürze ausgesprochen hilfreich und gelungen; die biographischen Angaben lassen den die Edition leitenden roten Faden nicht aus den Augen, was vor jedem Zuviel an Informationen schützt. Die Inhaltsangaben wiederum dürfen als eine Art Lesehilfe verstanden werden, die v. a. die Lektüre der fremdsprachigen Texte erleichtern dürften – diese allerdings keinesfalls ersetzen sollten! Ein Literaturverzeichnis sowie Bibelstellen-, Personen- und geographisches Register runden den Band ab. Ein begrüßenswertes Novum stellt das Zitatenregister dar, das die Schriften aufführt, „aus denen in den edierten Stücken zitiert oder auf die angespielt wird" (1025). Darin wird z. B. deutlich, dass die eigene Bekenntnistradition noch so gut wie keine Rolle spielt, sehr wohl aber die Vätertradition (erschlagend: Augustin) und die Texte von Luther und Melanchthon.

Melanchthon ist es dann auch, der als Hauptverfasser des Gutachtens gelten kann, das als erster Text dieser Sammlung ediert ist, auch wenn eine ganze Gruppe Wittenberger Theologen dafür verantwortlich zeichnete. Sein Grundtenor ist kritisch und unnachgiebig, wo es um die Kernpunkte der Lehre, insbes. die Rechtfertigungslehre, geht. Im Gegenteil zeigen sich die Autoren bereit, Repressalien, Leiden und Exil auf sich zu nehmen, aber nicht, ihr Urteil noch milder zu fassen. Das Bekenntnis dränge dazu, lieber auf einen falschen Frieden zu verzichten als die Wahrheit des Evangeliums zu verleugnen. Vom guten Willen und diplomatischen Geschick der Autoren zeugt, dass sie das Interim nicht in Bausch und Bogen ablehnen, sondern Punkt für Punkt differenziert betrachten. Das Bemühen um theologische Klarheit indes genießt zuletzt klare Priorität vor politisch-diplomatischer Rücksicht. Überhaupt ist es eine Hauptaufgabe der versammelten Texte, die Reinheit der Lehre gegen jede mögliche, politisch scheinbar notwendige Aufweichung zu schützen und jene Festigkeit zu demonstrieren, die für die immer noch junge Bewegung überlebensnotwendig gewesen ist, gerade angesichts der politischen Situation und der Möglichkeit, dass evangelisches Leben und evangelische Lehre empfindlich gestört oder zu verhindern gesucht würden. So stellen die Texte nicht nur einen Aufweis von Kampfbereitschaft um der Sache willen dar, sondern sie geben auch einen vorzüglichen Einblick in das, was man in der drängenden Lage für dennoch unaufgebbar hielt. Aus den meist gutachterlich motivierten Schriftstücken schält sich demnach ein Nukleus an Themen heraus, die evangelisches Glaubensfundament darstellen, daher als indiskutabel eingestuft werden und infolgedessen das Interim inakzeptabel machen, wo es diesen Punkten widerspricht: die Rechtfertigung des Gottlosen, die zugleich die Rolle der guten Werke im Rechtfertigungsprozess und deren Belohnung bestimmt, die Heilsgewissheit, die Fegefeuerlehre, das Verständnis des Abendmahls. Dass damit zugleich eine innerprotestantische Trennlinie gezogen wird, ist evident, auch wenn es hier noch kein Thema ist. Die Toleranzschwelle jedenfalls ist klar markiert, und allem Einigungsbemühen und -werk, das diese Schwelle überschreitet, ist mit entsprechender Skepsis oder Ablehnung zu begegnen. So entlarvt etwa Matthias Flacius Illyricus das Interim als in Wirklichkeit gerade kein Werk der Einigkeit und des Religionsfriedens, sondern als Versuch, „vns zu uerleugnung der erkandten Gottlichen warheit" (101) zu drängen. Diesem Versuch gelte es mit aller Kraft zu widerstehen und darauf nicht mit langem Disputieren zu reagieren, vielmehr „mit standthafftigem hertzen" die göttliche Wahrheit zu bekennen (109). Nicht nur aus seinen Texten spricht ein starkes Selbstbewusstsein, das in der Überzeugung, die Wahrheit zu kennen und zu vertreten, lieber das Kreuz auf sich nähme als in der Sache zu weichen. Das Papsttum und seine Ansprüche sowie alle, die diesen Ansprüchen zuarbeiten, werden klar in ihre Schranken gewiesen: „[D]er heilige Geist vnd warhafftig verstand Götlicher schrifft […] öffentliche zeugnis, das wir die rechten Kirch sind", betont etwa Flacius in der „Gemeinen Protestation" (161), und Nikolaus Medler mahnt in einer Predigt: „Darumb so will keinem Christen anders gebůen, denn solch JNTERJM von sich zu weisen vnnd inn keinem weg anzunemen […], dieweil es Christi, des Herrn, ehre so gar mit fůssen trit […] Es folge aber hie ein jederman […] Christo Jhesu dem hern nach, halte vnd stehe im Glauben fest, bleibe bey der einmal erkanten warheit Jhesu Christi […]." (708–711) Der umfangreichste und wirkungsgeschichtlich wohl bedeutsamste Text ist „Bekenntnis und Erklärung aufs Interim" durch die Städte Hamburg, Lübeck und Lüneburg, bei dem Johannes Aepinus federführend gewesen ist. Punkt für Punkt wird das Interim kommentiert und erwartungsgemäß abgelehnt. Diplomatisch geschickt wird vom Kaiser allerdings erwartet, er werde das Interim als „vnrecht, schedtlich, parteiesch vnd zu rechtem fried vnd ruhestifftung vndienstlich halten" (294). Das Interim wird mit jeder Form äußerlicher Religion gleichgesetzt, „papistisch, tůrkisch, judisch oder Interimisch" (296). Eine besondere Gattung, die sich nur in diesem Streitkreis zeigt, ist das Lied – ein Beweis dafür, dass man hier am ehesten eine Chance sah, eine breitere Öffentlichkeit in den Streit einzubeziehen und „Stimmung zu machen", und dafür, dass diese Auseinandersetzung bei Weitem nicht nur die theologische Ebene berührte. Für tiefschürfende Debatten war hier kein Raum, wohl aber für deftige Kritik und Schmähung, wie etwa diese Strophe verdeutlicht, die Johann Agricola treffen soll: „Der Bapst ließ einen streichen [= er furzte], der Grickel war nit faul: ‚Du wirst mir nit entweichen!', er fast in mit dem maul." (889) In dieser erdrückenden Fülle an das Interim verurteilenden Texten nimmt sich Georg Witzels „Beständige Antwort" von 1549 als einsames Fähnlein der Verteidiger aus. Diese Schrift hat besonders Melanchthon und die Wittenberger zum Angriffsziel und orientiert sich in Aufbau und Inhalt erkennbar an dem Wittenberger „Bedenken aufs Interim". Auch im Blick auf unsere heutige ökumenische Debatte ist es spannend zu beobachten, wie Witzel immer wieder über den Kirchenbegriff argumentiert und die reformatorische Bewegung als Sekte diskreditiert, während die wahre Lehre in der römischen Kirche gelehrt würde.

Alle gewählten Beispiele zeigen, wie lohnend eine vertiefte Beschäftigung mit diesen Texten in historischer wie theologischer Hinsicht ist. Es ist zu hoffen, dass der vorliegende Band und seine Folgebände dazu reichen Anreiz liefern und helfen, diese Zeit konfessioneller Manifestierungen näher aufzuschließen.

Gießen Athina Lexutt

Alfieri, Francesco: **Die Rezeption Edith Steins**. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland. – Würzburg: Echter 2012. 513 S., pb. € 39,80 ISBN: 978-3-429-03519-8

Im ausdauernden Schaffen der Jubilarin Schwester Amata Neyer OCD spiegelt sich die Wirkungsgeschichte Edith Steins und scheint unaufhebbar damit verbunden. Der Vf. des zu besprechenden Bandes nahm sich in beharrlicher Sammlung, systematischer Recherche und im lebhaften Austausch mit der internationalen Forschung der vorliegenden Festgabe zum 90. Geburtstag an: *Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012*.

Francesco Alfieri OFM, Archivar und Mitglied des Verwaltungsrates des Italienischen Forschungszentrums für Phänomenologie in Rom, lehrt in Bari und unterhält als Kenner von S.s Leben, Denken und Wirken beste Kontakte zur wachsenden internationalen Forschung. Er kennt nur zu gut das dringende Bedürfnis einer umfassenden Bibliographie und bietet mit dieser gut halbtausendseitigen Sonderausgabe des *ESJ* neben einem chronologisch durchdeklinierten Sammelsurium aufgefundener Literatur auch einiges mehr an Pionierarbeit, was einen separaten Blick auf *Die Rezeption Edith Steins* verdient.

Einem Portrait der Jubilarin (4) folgen Vorwort (5–6), Geleitwort (7–31) und die Einführung (33–51). Dieser bereits für sich opulenten Präambel schließen sich eine kurze biographische Skizze S.s (55–58) und die umfangreiche Bibliographie an.

Ulrich Dobhan OCD, Hg. des ESJ und Autor des Vorwortes, erinnert an das unermessliche Verdienst, das N. sich in der S.-Forschung und für den Seligsprechungsprozess erwarb. Nicht zuletzt profitierten eben „viele der in der Bibliographie genannten Personen […] von ihrer stets bereitwilligen Mithilfe und Fachkenntnis" (6). Das Geleitwort eröffnet *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* mit einer Laudatio an die Jubilarin. Dabei wird sie mit Recht nicht müde, den Pioniercharakter der unermüdlichen Arbeit N.s herauszustellen, ihren „unerhörten Sammelfleiß" zu würdigen sowie ihre Bedeutung als „Fundgrube des Wissens" zu unterstreichen (7). Ihre Forschungen, Arbeiten und Herausgaben seien es, die die Nachwelt „am deutlichsten an die innere Gestalt Edith Steins heranführen" (8). Die vorliegende Arbeit A.s bezeichnet G.-F. kurz und pointiert als „im übrigen eine Meisterleistung", ohne jedoch wieder den Anteil der Laureata an S.s Weg zur weltweiten Anerkennung zu übersehen (9–10). Der geleitende Aufsatz wurde von *Angela Ales Bello* zum Spannungsfeld S.s zwischen Husserl und Thomas verfasst, in dem sie als Kernpunkt der Forschung S.s die doppelte Buchführung zwischen Moderne und Scholastik markiert, die gerade nicht in einer oberflächlichen Synthese aufgehoben werden kann (11–23). In einem zweiten Schritt erhellt sie die christliche Philosophie S.s, die Anleihen bei wirkmächtigen Denkern nicht einfach übernimmt oder adaptiert, sondern als Vorschläge annimmt, wobei das „Kriterium [der Wahrheit] die Wirklichkeit selber in ihrer Gegebenheit sein muss" (25). Und genau darin enthüllt sich für A. B. die eigentliche Frage S.s nach der Beziehung zwischen Philosophie und Offenbarung, zwischen Vernunft und Glaube. Hier nun wird S.s Theologie *sui generis* angerissen, die den Menschen in seinem dreifachen Wesen von Körper, Psyche und Geist in der Offenbarung begründet und seine Erfüllung in der Mensch-

Gott-Beziehung sieht (27–31). Aber die menschliche Grunderfahrung ist dann nicht mehr „nur" Gott zu lieben, sondern die eigene Kindschaft zu erleben, d. h. in der Hingabe an Gott zu erfahren, von ihm immer schon geliebt zu sein. Abschließend münden diese Gedanken der italienischen Phänomenologin und ausgewiesenen S.-Expertin in der Mystik der Karmelitin, die in Anlehnung an die Seelenburg Teresa von Ávilas einen dritten Weg zwischen Philosophie und Theologie anzeigt (30–31). Diesem Spurt durch das geistige Schaffen S.s folgt der Autor der Bibliographie mit seinen einführenden Gedanken zu den theoretischen und praktischen Voraussetzungen für die Edith-Stein-Forschergemeinschaft (33–51). Phänomenologie ist für A. ein „‚Forschungsstil', der, als ganzer genommen, eine Hilfe für den unverzichtbaren Durchgang ist, um das Verborgene zu durchqueren und es entborgen zu machen", und bei dieser Arbeit kann sie auch zu einem gemeinsamen Lebensstil werden, „insofern als die Suche nach der ‚Wahrheit' nicht isoliert geschieht, sondern, soll sie Erfolg haben, vielseitiger Hilfe bedarf" (35). Die Aufmerksamkeit liegt für ihn damit auch nicht auf der einfachen Antwort auf eine philosophische Frage, sondern auf dem Prozess der Wahrheitsfindung in Gemeinschaft (36). In diesen Prozess ist sowohl die Ganzheit der menschlichen Person als auch der überindividuelle Zusammenhang der Person mit der Welt eingebunden, wobei der Einzelne und sein innerer Blick ständige Referenzpunkte bleiben (38–42). Beide, innere und äußere Gemeinschaft öffnen den Menschen für sich selbst und andere und bilden damit eine wesentliche Bedingung für den zu gehenden Weg zur Wahrheit. So ergibt es sich, dass A. gerade auch der Gemeinschaft dankt, in der er sich selbst verortet, der Forschergemeinschaft (44–50). So gelangt der Forscher zur selben Art und Weise des Forschens und Aufeinander-Beziehens, wie es S. und die Phänomenologen generell betrieben. Was aber im Umkehrschluss auch heißt, dass S. gar nicht mehr ohne ihren eigenen Gemeinschaftskontext gelesen werden kann. Das ist v. a. ein Anspruch an die neuesten Forschungen. Abschließend lässt A. noch einige Bemerkungen und Hinweise zur aktuellen Bibliographie folgen (50–51).

Die gut 450 folgenden Seiten geben die bibliographische Arbeit wieder. Diese wiederum beginnt mit der weitgehend vollständigen Auflistung der Erstausgaben der Werke S.s (58–64), es folgen die Bände der *Edith Stein Werke (ESW)* (64–70) und deren Übersetzungen ins Italienische, Englische, Französische, Polnische, Niederländische und Spanische (70–88) und schließlich die Bände der neuen und kritischen *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)* (88–92) sowie deren bisher vorliegende Übersetzungen ins Italienische, Französische, Polnische, Spanische und Rumänische (92–96). Die eigentliche Rezeption S.s (96ff) lässt A., anders als im Titel vermutet, interessanter- und klugerweise mit dem Empfehlungsschreiben Husserls von 1919 beginnen (50–96). Daher fallen auch die von A. mit aufgenommenen zahlreichen frühen Rezensionen der Fachwelt v. a. zur steinschen Thomasübertragung ab 1930 darunter. Den kleineren Artikeln ab 1942 folgt 1948 die erste Monographie (96–100). Sind die weiteren Jahre in ihrer Literaturanzahl noch recht überschaubar, ist insbes. ab 1987, dem Jahr der Seligsprechung S.s, ein deutlicher und kontinuierlicher Zuwachs hinsichtlich theologischer und spiritueller Literatur auszumachen (173ff). In den letzten 20 Jahren sind es v. a. biographische, theologische und philosophische Publikationen, die die Rezeption S.s dominieren, ohne dabei die Vielseitigkeit ihrer Wirkung zu verdecken.

Was sofort auffällt, sind die zu den *ESW* in der Anzahl geringeren Übersetzungen der Bände der jungen Neuausgabe *ESGA*. Bedenkt man die umfassende wissenschaftliche und kritische Konzeption der *ESGA*, so bleibt zu wünschen, dass auch hier weiter Arbeit im Dienste der Forschungsgemeinschaft geleistet wird. Die unterschiedlichen Forschungsstände und Ansprüche der Werkausgaben führen zu einer enormen Bandbreite und Heterogenität der Rezeption, was sich v. a. beim Aufeinandertreffen verschiedener Forschungstraditionen auf internationalen Tagungen zeigt. A. leistet für diese wesentliche Baustelle der Forschung Vorarbeit. Lobend zu erwähnen sind die vom Autor in Klammern eingefügten Bemerkungen zu einigen Publikationen, die es dem Leser erleichtern, die jeweilige Veröffentlichung zu verorten. In einer wegen der absatzstarken Erstausgabe wünschenswerten Neuauflage können dann sogar noch aktuellste Rückmeldungen und Ergänzungen eingearbeitet werden. Gerade in Bezug zur frühen Rezeption S.s lassen sich sicher auch noch einige Literaturverweise und Bezüge aufdecken (Vgl. ESGA 6, LVIII–LXV).

Festzuhalten ist, dass die Intention A.s, „allen Interessierten ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, das ihnen […] bei der Erforschung von Edith Steins Lehre nützlich ist" (33), in diesem mehr als gelungenen Wurf verwirklicht wurde. Die Hinführung ist pointiert, S.s Denken und Wirken darin vielseitig skizziert und ihre Rezeptionsgeschichte in der Person Schwester Amatas angezeigt. Eine ausführliche und pointierte Rezeptionsgeschichte steht hingegen noch aus, war aber auch nicht die Absicht A.s. Sowohl für Forscher in Spezialthemen als auch für Interessenten an der Rezeptionsgeschichte oder für die Neugierigen auf die neueste Literatur dürfte in dieser Sonderausgabe des *ESJ* für jeden etwas dabei sein. Die Publikation ist schon jetzt Katalysator der S.-Forschung, gerade wenn man bedenkt, wie viel neueste Forschung auf den Schreibtischen der Studierstuben und den „Schmelztiegeln" der Konferenzen in den nächsten Jahren das Licht der Welt erblickt. S.s Rezeptionsgeschichte als dankende Festgabe für eine Frau, die selbst in ihrer Wirkungsgeschichte untrennbar mit ihr verbunden ist: eine Festgabe also, die jedem gratuliert, der sich mit S. beschäftigt hat, beschäftigt oder beschäftigen wird – utinam prosit, möge es nutzen: „Möge der Beitrag der Einzelnen vielen zur Anregung dienen, um die Originalität einer Forscherin bekannt zu machen, die sich ausgezeichnet hat durch intellektuelle Redlichkeit und strenge Wissenschaftlichkeit." (51)

Dresden René Raschke

Zamagni, Gianmaria: **Fine dell'era constantiana**. Retrospettiva genealogica di un concetto critico. – Bologna: Il Mulino 2012. 197 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 45), pb. € 19,99 ISBN: 978–88–15–13802–6

Der Begriff des „konstantinischen Zeitalters" ist ein Programm- und Kampfbegriff. So uneindeutig die Religionspolitik Konstantins des Großen vielfach noch war, von Gottfried Arnold und anderen Pietisten an über Theologen wie Herder, Schleiermacher und Karl Barth: Immer wieder diente der Begriff dazu, einen Sündenfall und eine ganze Epoche, die nunmehr zu Ende gehe, zu brandmarken. So eröffnet die Anwendung dieses historiographischen Konzeptes dann jeweils auch den Ausblick auf eine vor- und nachkonstantinische bessere Alternative. Die von der traditionellen Hagiographie und der Hochschätzung des Eusebius von Caesarea abweichende Negativbewertung Konstantins hat dabei Wurzeln, die zumindest ins Spätmittelalter, so etwa zu Marsilius von Padua, zurückreichen. Besondere Bedeutung gewann das Einläuten des Endes der konstantinischen Verflechtung der Kirche mit der staatlichen Macht angesichts der totalitären Regime des 20. Jh.s. Gianmaria Zamagni hat in diesem Kontext eine Forschungslücke geschlossen, insofern bislang der Gebrauch dieses kritischen Konzepts durch Katholiken, denen die damit verbundene Vorstellung ja auf den ersten Blick eher ferner lag, im Europa im Zeitalter des Totalitarismus noch nicht zusammenhängend untersucht wurde. Er nennt seine Studie eine „Retrospektive", indem die Analyse ein bedeutsam gewordenes Schema Marie-Dominique Chenus (1895–1990) über Kirche und Staat im Kontext der Erarbeitung der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1963 zum Ausgangspunkt hat; von dort aus geht er auf Quellen, Vorbilder und parallele vorausgehende Programme im katholischen Europa zurück.

Chenu hat 1963 das Geschichtsbild von der Neuzeit als einem voranschreitenden Desakralisierungsprozess entworfen und anstatt des Ideals der „christlichen Gesellschaft" (*Cristianità*), in der sich die Kirche für ihre Ziele auf die weltliche Gewalt stützen konnte, eine Rückkehr zum „Evangelium" gefordert. Er griff dabei auf einen 1961 aus seiner Feder erschienenen Beitrag über das Ende des konstantinischen Zeitalters zurück. Dieses sei durch die enge Allianz von weltlicher und geistlicher Gewalt gekennzeichnet gewesen, was eine idealisierende Legitimation der weltlichen Regierung und öffentlichen Autorität für die Kirche bedeutet habe, dazu aber auch das Formulieren von Dogmen, eine Unterordnung des Körperlichen unter das Geistige und eine spezifische ökonomisch-soziale Ordnung. Die fortschreitende Säkularisierung führe dieses Konzept zu einem Ende, es müsse die Rückkehr zum Wort Gottes und die Hinwendung zu den Armen folgen. Ein Jahr vorher wurden auf dem Münchener Eucharistischen Weltkongress Positionen vertreten wie die von Peter Giloth, der zwei Kirchenbilder, die hierarchische Kirche und das wandernde Gottesvolk, gegenüberstellte und beide mit einer unterschiedlichen Bewertung der konstantinischen Wende verbunden sah. Der Paderborner Erzbischof Lorenz Jäger verabschiedete vor den Dekanen seiner Diözese ebenfalls 1960 das konstantinische Zeitalter der Kirche und empfahl als Mittel gegen die Säkularisierung der Massen das Laienapostolat. Chenu selbst vertrat eine ähnliche Konzeption zumindest seit 1948. Gemeinsam mit dem Wiener Schriftsteller und Kulturhistoriker Friedrich Heer (1916–1983) erklärte er damals, in der Gegenwart überwinde die Kirche ihre römische Form, die Verschmelzung mit dem römischen Reich. Eine Antwort, so bereits die These vor dem Krieg, könne der weltoffene und weltbejahende Geist des originären Thomismus sein; dessen Öffnung für Aristoteles im 13. Jh. könne als Modell für eine antikonstantinische Theologie der Welt dienen.

Chenu war dabei von Friedrich Heers Werk aus dem Jahr 1952, „Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit" beeinflusst, das wiederum in enger Beziehung zu dessen Büchern „Aufgang Europas" (1949) und „Das Experiment Europas" (1952) stand, die konzeptionell schon auf die Vorkriegszeit zurückgingen. Heer sah in Karl dem Großen im Gefolge Konstantins den totalitären Einheitsstaat. In Abgrenzung und Kampf gegen diesen entwickelte sich der europäische Pluralismus, auch wenn ihn die Staufer noch einmal restaurieren wollten und das sog. „Dritte Reich" den totalitären Unitarismus wiederholt habe. 1953 folgte Heers „Europäische Geistesgeschichte". Im Gefolge Konstantins sei Eusebius von Caesarea der Vater der politischen Theologie (ein Gott, ein Glaube, ein Kaiser, ein Staat) gewesen und es sei kein Zufall, dass dieser die Verurteilung des Arianismus innerlich nicht geteilt habe, da dem politischen Konzept der radikale Monotheismus entspreche. Im Westen habe aber im Gegensatz zum byzantinischen Osten die Pluralität in der Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre auch zu einer Scheidung von Kirche und Staat geführt; die Forderung nach der Freiheit der Kirche im 11. Jh. sei das Modell für das neue Europa, ebenso die Schei-

dung zwischen Geist Gottes und menschlichem Geist, somit zwischen Heilsgeschichte und profaner Geschichte.

Chenu war auch von Positionen tiefgehend beeinflusst, die während und am Ende des Krieges in Frankreich im Umfeld einer katholischen *Résistance* entwickelt worden waren und die dann im berühmten Fastenhirtenbrief des Kardinals Emmanuel Suhard (1874–1949) aus dem Jahr 1947 ihren Ausdruck fanden, der die Fähigkeit der Kirche betonte, sich nicht mit einer bestimmten staatlichen Form oder einem einzigen Ideensystem statisch verbinden zu müssen, sondern eine dynamische Welt verchristlichen zu können. In der Zeitschrift „Esprit" hatte Étienne Gilson (1884–1978) im Vorfeld davor gewarnt, die Gegenwart in der Verklärung der Vergangenheit zu verlieren, einer christlichen Gesellschaft, die so niemals existiert habe. Vielmehr sei die Gefahr zum Verrat in der etabliertesten und anerkanntesten Position am größten. In derselben Zeitschrift schrieb 1946 auch deren Direktor, Emmanuel Mournier (1905–1950), die gegenwärtige bürgerlich-feudale christliche Gesellschaft müsse untergehen, um Raum für eine neue Christenheit zu schaffen. Auch der Dominikaner und Arbeiterpriester Maurice Montuclard (1904–1988) trat für die Bejahung der Moderne mit ihren authentischen Werten, für neue christliche Formen und gegen die christliche Verklärung überlebter gesellschaftlicher Zustände ein. Eine neue Inkarnation der christlichen Wahrheit gerade in scheinbar entchristlichten Zonen war bereits das Ziel des Buches „La France pays de mission?" aus dem Jahr 1943. Schließlich hatte Jacques Maritain (1882–1973) bereits 1936 in seinem Werk „Humanisme intégral" erklärt, die Zeit des „Sacrum imperium" sei zu Ende und eine neue Konzeption des Christentums, das die Weltlichkeit der Welt und die religiöse Freiheit anerkenne, müsse an deren Stelle treten. In der Zeit seines Pariser Exils 1925 hatte bereits Miguel de Unamuno (1864–1936) den Gegensatz zwischen Christentum und romanisierter christlicher Gesellschaft betont.

In einem antitotalitären Kontext sind schließlich auch die kirchen- und religionsgeschichtlichen Abhandlungen von Ernesto Buonaiuti (1881–1946) und Erik Peterson (1890–1960) zu lesen. Ersterer betonte als Exkommunizierter und als Gegner des faschistischen Staates die eschatologische und missionarische Dimension des Glaubens und stellte die Lebendigkeit der urkirchlichen religiösen Erfahrung den späteren juridisch-dogmatischen Kodifizierungen gegenüber. Aus einer charismatischen Religion sei eine hierarchische Bürokratie geworden; diese habe eschatologisch-prophetische, millenaristische und dualistisch-authentische religiöse Strömungen wie die Montanisten, die Manichäer und v. a. die franziskanischen Anhänger des Joachim von Fiore unterdrückt, doch sei die Welt unter ihren Händen immer paganer geworden. Ihm selbst bleibe in der Gegenwart so nur das geistige Exil, gerade angesichts des „konstantinischen" Charakters der Lateranverträge mit Mussolinis Italien, die ihn auch den staatlichen Lehrstuhl kosteten. Im römischen Exil schrieb auch Erik Peterson mit antitotalitärer Zuspitzung seine Werke zur frühchristlichen Religionsgeschichte. Dessen These war, dass hinter der Übertragung des Titels „Imperator" auf Gott in der Antike immer konkret-irdische Legitimationsinteressen gestanden hatten, dass der Glaube an einen trinitarischen Gott sich aber deshalb nicht zur Rechtfertigung eines politischen Reichs, dem alle Völker dienen müssen, und eines monarchischen Kosmos gebrauchen lasse und die Versuche, die Trinität monarchisch zu deuten, gescheitert sind. Die christliche Monarchie sei vielmehr ein eschatologischer Begriff gewesen und es sei erst der Versuch des Eusebius von Caesarea, diese ganz im irdischen römischen Reich des Konstantin verwirklicht zu sehen. Mit dem Neunizänismus der Kappadokier sei aber jede christliche politische Theologie, so die Frontstellung gegen Carl Schmitt, für immer gescheitert. Die politischen Begriffe seien keine säkularisierten christlichen, sondern schon immer im politischen Kontext entstanden, auf das Göttliche im Christentum aber eben immer nur metaphorisch anwendbar. Zwischen Reich Gottes und Kirche bestehe aber auch keine völlige Diastase, sondern eine Teilidentität.

Die klare, konzise Studie Z.s führt somit am Konzept einer „konstantinischen Epoche", die ihrem Ende entgegengehe, nicht nur die Verflechtungen und Wechselwirkungen eines intellektuellen Katholizismus vor, während und nach dem II. Weltkrieg vor Augen, sondern auch die Implikationen eines Begriffs, der sich gegen eine Verschmelzung der katholischen Kirche mit den Interessen des Bürgertums, gegen den kirchlichen Antimodernismus und v. a. gegen die Symbiose der Kirche mit rechtstotalitären Regimen wandte. Zudem präsentiert sie frühe Diagnosen und Antwortversuche, wie „Säkularisierung" christlich zu deuten sei und was eine wirklich adäquate katholische Antwort, die nicht im „Anti" stehen bleibt, sein könnte.

Regensburg Klaus Unterburger

Systematische Theologie

Beinert, Wolfgang / **Kühn**, Ulrich: **Ökumenische Dogmatik**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XXXIV) 846 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–374–03076–7

Unter einer „Ökumenischen Dogmatik" könnte man sich so manches vorstellen: Zu denken wäre an bereits vorhandene Publikationen, wie etwa das Buch unter ebendiesem Namen, das der große Heidelberger Ökumeniker Edmund Schlink vor vier Jahrzehnten am Ende seines Lebens vorgelegt hat, oder ein neueres römisch-katholisches Pendant hierzu, wie Otto Hermann Peschs „Katholische Dogmatik aus Ökumenischer Erfahrung"; Pesch hat sie – ebenfalls als betagter Emeritus – als Summe seiner Lehrtätigkeit, zumal an einer evangelisch-theologischen Fakultät, in insgesamt drei Bänden veröffentlicht (2008–10). Aber auch das 1974 erstmals erschienene „Neue Glaubensbuch" ist noch in Erinnerung, das der katholische Theologe Johannes Feiner und sein evangelischer Kollege Lukas Fischer als Hg. verantwortet hatten. Jeder dieser Entwürfe hatte seine strukturellen Vor- wie Nachteile. Meistens steckten diese in ein und derselben Charakteristik der Werke: Ein Buch aus einer Hand, aber eben auch nur aus einer Perspektive; ein gemeinsames Werk, aber doch vorwiegend im Nebeneinander der Positionen. Gemeinsam war allen jedoch die Erkenntnis, dass die ökumenische Dimension heutiger Dogmatik nicht lediglich ein Luxus am Rande sein kann, sondern jede wissenschaftliche Darlegung der Glaubenslehre prägen muss (oder wenigstens müsste). Die beiden Vf. des hier vorzustellenden Werkes wollten nun offenkundig auf der Basis dieser Gemeinsamkeit sowohl von den bisherigen Versuchen lernen, dabei jedoch eben auch deren Defizite umgehen. Ebenfalls am Ende bedeutender Laufbahnen als akademische Lehrer und ökumenische Schwerstarbeiter haben sie es in römisch-katholisch/evangelisch-lutherischer versöhnter Verschiedenheit gewagt, einen Gesamtdurchgang durch die Dogmatik zu unternehmen, der beide Traditionen mit ihren jeweiligen Schwerpunkten zu Wort kommen lassen wollte, aber jeweils auch die „andere Seite" mit im Blick hatte, nicht zu vergessen immer auch all das, was durch ökumenische Dialoge als „Ernte" (Walter Kasper) bereits in die gemeinsame Scheune eingebracht wurde.

Die Autoren teilten sich das Unternehmen verständlicherweise auf, nicht zuletzt auf der Basis wesentlicher Vorarbeit, die sie selbst bereits in manchen Traktaten geleistet hatten: So übernahm Ulrich Kühn die Christologie, der er vor Jahren ein zum Standard gewordenes Lehrbuch gewidmet hatte; Ähnliches ist bei Wolfgang Beinert im Blick auf seine Bearbeitung der Prolegomena (hier unter dem Titel: „Traktat I: Glaube – Einführung in die Dogmatik") zu sagen. Allerdings war B. nicht unbeteiligt am christologischen Traktat, und K. steuerte einen zweiten einführenden Traktat unter der Überschrift „Offenbarung – Schrift – Kirchliche Lehre" bei. Insgesamt verständigte man sich natürlich in regelmäßiger wechselseitiger Lektüre und Kritik. Formell geteilt wurde – da dies gerade im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Dialogsituation als „unumgänglich" (VI) erschien – die Ekklesiologie: Hier wurde der biblisch-historische Teil in wechselnder Verantwortung erstellt, der systematische – unter dem schönen Titel „Römisch-katholisches" bzw. „Evangelisches Nachdenken über die Kirche" – jeweils von einem der beiden Vf. bestritten. Im Bewusstsein, dass man auf ökumenischer Flur keineswegs allein unterwegs ist, bereicherte B. diesen Traktat um „Grundzüge der orthodoxen Lehre von der Kirche" (475–478). Noch einen weiteren der dogmatischen Traktate teilte man sich untereinander auf, und dies ist wohl der (vielleicht etwas versteckte) ökumenische Höhepunkt des Werkes: die Sakramentenlehre. Die konventionell erscheinende Gliederung in *sacramenta maiora* (634–686; K.) und *sacramenta minora* (689–751; B.) führt durch ihre jeweils letzten, nicht eigens als solche ausgewiesenen Brückenkapitel (686–689: „Der Begriff ‚Sakrament'" bzw. 751–753: „Die Sakramentalien") zu einer in hohem Maße sinnvollen, weil die historischen wie die systematischen Bedürfnisse befriedigenden Gliederung des Gesamttraktates.

Zur Bearbeitung des Stoffes selbst muss hier, angesichts von zwei weithin bekannten Altmeistern des Faches, kaum etwas gesagt werden. Die gediegene Darlegung umfassender Kenntnisse, die um Lesbarkeit bemüht ist, dabei aber das Schwierige an der Dogmatik nicht unterschlägt; die eindringliche Herausarbeitung der internen Probleme sowie die um Konsens bemühte Vorlage von Lösungsansätzen; die Bemühung um Nähe zur kirchlichen, v. a. auch liturgischen Praxis: all dies hatte die Werke der Vf. immer schon geprägt und prägt nun auch dieses Gemeinschaftswerk. Vielfach, wenngleich nicht in allen Teilen, orientiert man sich an dem gängigen „heilsgeschichtlichen" Aufbau, der den Stimmen der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments das erste Wort zugesteht und von dort aus die dogmen- und theologiehistorischen sowie die systematischen Entfaltungen erwachsen lässt. Diesem Konzept, das man vielleicht eher der katholischen Theologie zuweisen würde, insofern es ja die Wunschgestalt der Dogmatik des II. Vatikanums darstellt, hat im vorliegenden Buch übrigens der evangelische Autor durchgängiger gehuldigt als der katholische – auch das ist ein ökumenisches Ergebnis. Die Gotteslehre wurde sinnvollerweise nicht in allgemeine und trinitarische Gotteslehre aufgeteilt und behandelt die sog. Wesenseigenschaften unter dem passenden Titel „Die Göttlichkeit Gottes" (153–181) nach der Trinitätslehre im engeren Sinn (110–153; beide B.). Getrennt wurde eine relativ knappe Schöpfungslehre (187–218; K.) von der Theologischen Anthropologie (219–289; B.); dem Heiligen Geist ist – neben ein paar Seiten in der Gotteslehre – ein eigener, wiewohl nicht gerade umfangreicher Traktat gewidmet (348–365; K.). Dieser kommt nicht unmittel-

bar nach der Gotteslehre, sondern zwischen Christologie und Soteriologie zu stehen: ein Ort, über den man natürlich trefflich streiten könnte. Die Mariologie wird von B. nicht als eigener Traktat, sondern – dem II. Vatikanum, *Lumen Gentium* folgend – am Ende der Ekklesiologie behandelt (590–596). Ansonsten sind in der Anlage des Werkes kaum Extravaganzen zu verzeichnen. Dass die Einteilung in die klassischen Traktate das Gliederungsprinzip des Werkes abgibt, ist in Zeiten des Modularisierungs-Wildwuchses zu begrüßen, zeigt aber auch, dass sich aus der explizit ökumenischen Ausrichtung und Anlage einer Dogmatik keine neue Gesamtstruktur aufzudrängen scheint.

Wenn man, wie es zur Pflichtübung eines Rez. gehört, einige Defizite benennen will, so könnte man am ehesten darauf hinweisen, dass die nichtdogmatische Forschungsliteratur manchmal schon etwas Patina angelegt hat (vgl. z.B. die exegetischen Werke im Abschnitt zur biblischen Grundlegung der Ekklesiologie [420–432; K.]) oder bisweilen beinahe gänzlich fehlt (so in den historischen Passagen zur Trinitätslehre [110–141; B.]). Inhaltlich, gerade aus ökumenischer Perspektive, verwundert, dass das erstaunliche Wiedererwachen eines Interesses am Seelenbegriff bzw. an einer Kontinuität im Tod in der neueren evangelisch-theologischen Diskussion fast ganz ausgeblendet ist; weder in der Anthropologie noch in der Eschatologie wird näher darauf eingegangen. Ebenso unterbleibt eine Befassung mit dem erstaunlichen anglikanisch/römisch-katholischen Dokument „Mary – Grace and Hope in Christ" (2005).

Das Gelingen eines Werkes zeigt sich – jedenfalls in der Theologie – wohl immer auch im Auftauchen des Wunsches nach Weiterem, das hier noch nicht realisiert wurde. Gerade nach der Lektüre dieses erfreulichen Miteinanders der Vf. möchte man einmal eine ökumenische Dogmatik lesen, in der der katholische Autor die Rechtfertigungslehre behandelt, der evangelische die Mariologie etc.

Dieser Hinweis auf das beachtliche Gemeinschaftswerk zweier Ökumeniker und Systematiker muss mit einem schmerzlichen Aspekt enden: Nicht bis zur Endredaktion konnte dieses Duo gespielt werden. Am 29. November 2012 ist K. verstorben; bereits zuvor konnte er sich nicht immer in dem geplanten und gewünschten Umfang am Entstehen des Lehrbuches beteiligen; hier mussten Mitarbeiter einspringen, die im Vorwort dankbar erwähnt sind (VI f). B. hat seinem Co-Autor einen kleinen Nachruf gewidmet, aus dem abschließend und mit voller Zustimmung zitiert werden soll: „Die ‚Ökumenische Dogmatik' ist jetzt zum Vermächtnis eines großen Christen, eines leidenschaftlichen Lehrers, eines sehnsüchtigen Liebhabers der Kircheneinheit geworden." (IX)

Mainz Leonhard Hell

Welker, Michael: **Gottes Offenbarung**. Christologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2012. 324 S., kt € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2495–5

Die Christologie des Heidelberger Systematikers Michael Welker will – wie schon der Titel sagt – radikal ernst machen mit der biblischen Vorgabe, dass sich Gott als er selbst in den dreiunddreißig Jahren von Leben, Tod und Auferstehung Jesu offenbart hat. Deswegen verwendet er ein ganzes Kap. auf die Frage nach dem historischen Jesus (54–98). Ausführlich informiert er über die im Fachjargon als *first quest* und *second quest* bezeichneten Wellen der Leben-Jesu-Forschung (Schweitzer, Käsemann, Bornkamm); über den Paradigmenwechsel der *third quest* (Hengel, Dunn, Hurtado, Vermes, Theißen/Merz); über die archäologischen und textarchäologischen Studien von Charlesworth, Crossan und Reed. Und er würdigt die *fourth quest* der Rückfrage nach dem historischen Jesus als „erschließende Kraft vierfacher Multikontextualität" (83–90).

Mit Ingolf Dalferth wendet W. sich gegen jede Reduktion der Christologie auf Jesulogie (Jesus als das exemplarische Vorbild des Freundes, des Helfers, des neuen Mannes, des Gutmenschen etc.). Aber gegen Dalferth betont er zugleich, der historische Jesus sei nicht nur „*Ort* von Gottes Offenbarung", sondern *als solcher* die Selbstaussage des trinitarischen Gottes (168–171). W. unterstreicht, dass historische Jesus-Forschung allein das Christusbekenntnis der Kirche nicht begründen kann. Der historische Jesus, so vermutet er (239), wäre als einer unter anderen Messiasprätendenten längst vergessen, hätte es nicht seine Auferstehung und deren glaubwürdige Bezeugung gegeben. Der Vf. wendet sich einerseits gegen Theologen (Strauss, Bultmann, Lüdemann), die mit den Begriffen *Auferweckung* bzw. *Auferstehung* lediglich eine Idee oder ein Interpretament verbinden und also eine Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem zum Vater erhöhten Christus ausschließen. Andererseits kritisiert er (119ff) jene „Fundamentalisten" (z.B. Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003), die nicht hinreichend zwischen dem irdischen und dem verklärten Leib Jesu unterscheiden. W. selbst möchte die Diskontinuität zwischen alter und neuer Schöpfung genauso stark betonen wie die besagte Kontinuität. Letztere ist ihm allerdings ebenso wichtig wie Wolfhart Pannenberg (106ff), der die Auferstehung ausdrücklich als historisches Ereignis bezeichnet. Es gibt – so unterstreicht W. – eine Transformation des vorösterlichen Lebens Jesu in das nachösterliche, auch wenn der Auferstandene nicht als ein Gegenstand unter anderen in dieser Welt wahrnehmbar war und deshalb die Theologie zur Beantwortung der Frage zwingt, wie die Identität des vorösterlichen Jesus mit dem zum Vater erhöhten Erlöser anthropologisch gedacht werden kann. Der Vf. wörtlich: Der Theologie aufgegeben „sind anthropologische, pneumatologische und erkenntnistheoretische Fragen nach der Wirklichkeit des Geistes, nach einem Verständnis des Leibes, der sowohl eine natürliche als auch eine psycho-pneumatologische Größe ist" (239).

W. sieht in der von Martin Luther in die Mitte der christlichen Theologie gerückten Kreuzestheologie den Schlüssel zur Antwort auf die Frage, warum die Bedeutung Jesu Christi für alle Menschen aller Zeiten untrennbar vom historischen Jesus ist. Das dritte Kap. (135–194) seiner Christologie trägt den Titel „Das Kreuz". In teils positiv rezipierender, teils kritisch profilierender Absicht bietet der Vf. darin eine Analyse nicht nur der Kreuzestheologie Luthers, sondern auch der Moltmanns, Jüngels, Dalferths und Kitamoris; außerdem eine Auseinandersetzung mit der Rede vom „Tode Gottes" bei Hegel und Nietzsche – dies allerdings unter der erkenntnisleitenden Frage nach dem, was Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten vor zweitausend Jahren getan hat, ohne bloßes Vorbild oder bloßer Initiator einer neuen Lehre bzw. eines neuen Weges zu sein. Hier ist der protestantische Theologe „ganz in seinem Element". Mit Augustinus und Luther erklärt er die Sünde (174ff) als eine objektive Wirklichkeit in Raum und Zeit, die Gott, weil er dem Menschen wirkliche (nicht nur scheinbare) Freiheit gegeben hat, nicht verhindern oder für nichtig erklären kann; die deshalb eine Wirklichkeit ist, über die Gott nur um den Preis der Annihilierung seiner Schöpfung verfügen kann; und die, weil allein vom Menschen gesetzt, an diesem haftet wie die Wirkung an der Ursache. Die Antwort Gottes ist das Ereignis der Inkarnation, das – wie W. in einem angehängten Kap. (234–297: „Wahrer Mensch – wahrer Gott") zeigt – nur unter Voraussetzung der Trinitätslehre widerspruchsfrei gedacht werden kann. Denn nur weil Gott immer schon Beziehung ist, kann er sich in das Andere seiner selbst begeben, ohne seine Transzendenz durch diese Immanenz einzubüßen. Der trinitarische Gott ist als In-Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater vollkommenes Verstehen bzw. vollkommene Liebe. Er *ist* er als In-Sein des Vaters im Sohn und als In-Sein des Sohnes im Vater „der Heilige Geist". Nur wenn der Mensch Jesus – in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – so im Vater und der Vater in ihm sein kann, dass er von sich sagen darf: „Wer mich sieht, sieht den Vater." (Joh 14,6) – Phänomen des Heiligen Geistes! –, kann von einer Offenbarkeit des innertrinitarischen Sohnes selbst *als* der Mensch Jesus gesprochen werden. Jesus lebt als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater, die der innertrinitarische Sohn ist. Deshalb kann er das Gegenteil der Sünde, die Beziehung des Sohnes zum Vater, dahin tragen, wo die Sünde (und mit ihr der Sünder) ist. Das geschieht in letzter Zuspitzung da, wo sich der kreuzigende Hass der Sünde gegen den einzig Sündlosen richtet, nämlich am Kreuz. W. deutet leider nur in einer einzigen Fußnote (178[12]) an, wie sehr die eigene Kreuzestheologie mit der „Theologie der drei Tage" des katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar konvergiert.

In Absetzung von protestantischen Theologen, die wie Klaus Peter Jörns jedwede Rede von Sünde, Sühne und Stellvertretung aus der christlichen Soteriologie verbannen wollen, hält der Vf. mit Gese, Janowski und Brandt an der Beschreibung des Christusereignisses als stellvertretende Sühne bzw. als ein für uns geschehenes Opfer fest (179–194). Dabei weiß er natürlich um die Ambivalenz der Opferkategorie und die Folgen der Satisfaktionstheorie für das christliche Gottesbild. Jede Christologie aber, die den biblischen Befund nicht unterschreiten will, sollte nach seiner Ansicht die Themen Sünde, Sühne und Opfer nicht einfach ausblenden oder gar verächtlich machen (194).

Vor dem Hintergrund der von Luther ausgehenden Kreuzestheologie wird – so erklärt W. – unmittelbar einsichtig, warum das Bekenntnis zur Auferstehung des Gekreuzigten eine Kontinuität zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus impliziert. Denn wenn die universale Heilsbedeutung Jesu Christi nur eine nachträgliche Interpretation des geschichtlichen Jesus wäre, dann würde man das geschichtliche Ereignis (wie Strauss, Bultmann oder Lüdemann) auf die bloße Vermittlung einer Bedeutung oder einer Idee reduzieren. Erlösung wäre dann *nicht* ein *Ereignis*, das ein für alle Mal für alle Menschen aller Zeiten die von Gott trennende Macht der Sünde besiegt hat. Erlösung wäre im Kantschen Sinne die Umkehrung des *Bewusstseins* der Verlorenheit in das *Bewusstsein* einer Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.

Indem W. auf Calvins Lehre vom dreifachen Amt des auferstandenen Christus – König, Priester und Prophet – rekurriert, erklärt er die universale Bedeutung der Identität des zum Vater erhöhten Erlösers mit dem Gekreuzigten (Teil 4: 195–233: „Der erhöhte Christus und sein Reich"). Dabei greift er zurück auf sein viel gelesenes Werk *Gottes Geist*. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1993). Er bezeichnet seine eigene Christologie als „Geistchristologie", geht aber bedauerlicherweise nicht näher auf die Problematik der Geistchristologien ein, die u.a. von Mohan Doss (*Christ in the Spirit*. Contemporary Spirit Christologies, Delhi 2005) in antitrinitarische und trinitarische Modelle eingeteilt werden: Erstere beschreiben Jesus als eine „Geist-Person" oder „geisterfüllte Person" bzw. als Phänomen einer direkten Proportionalität von Transzendenz und Immanenz des monopersonal verstandenen JHWH. Letztere hingegen erklären die Einzigkeit Jesu Christi trinitätstheologisch als geistgewirkte personale Identität des historischen Jesus mit dem innertrinitarischen (präexistenten) Sohn. Man darf W. zweifellos als Vertreter der trinitätstheologisch argumentierenden Kategorie verstehen, wird aber als katholischer Theo-

loge Fragezeichen setzen müssen – z. B. da, wo der Vf. von einer Offenbarung des Heiligen Geistes spricht (132). Man darf zwar annehmen, dass gerade W. aufgrund seiner Ausführungen über die strikte Rückgebundenheit des Offenbarungsgeschehens an den historischen Jesus keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der des Christusereignisses meint. Aber Formulierungen wie „Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi" (132) sind missverständlich, weil sie die Vorstellung evozieren, „der Geist Jesu Christi" sei etwas anderes als das, was als der Mensch Jesus offenbar geworden ist.

W. sagt in der Einleitung seines Buches (13–53: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?"), dass seine Christologie sich gegen bestimmte Tendenzen richte, die man generalisierend als Reduktionen des Erlösers auf einen großen Propheten oder Lehrer bezeichnen kann. Es gibt, so meint er, zumindest in Europa so etwas wie einen Horror vor jedem Anspruch von Singularität und Universalität. Der Vf. spricht von einer regelrechten „Christophobie in Europa" (28) und empfiehlt den relativierenden Trends von *subjectivist turn* (transzendentalphilosophische Reduktionen) und *iconic turn* (postmoderne Konstrukte) als Heilmittel den *pneumatological turn* (47–53). Darunter versteht er das Bekenntnis zu dem Auferstandenen, der seiner Kirche durch den Heiligen Geist ständig neu schenkt, was er als der biblisch bezeugte Erlöser ein für alle Mal gewirkt hat.

So berechtigt die christologische Alternative ist, die W. gegenüber allen Relativierern des Christusereignisses vertritt, so problematisch erscheinen mir die Verzeichnungen, mit denen er seine Gegner charakterisiert. Was er als „Transzendentalspießertum" (40) bezeichnet, ist eine selbstgebastelte Vogelscheuche. Denn was er „indirekten Cartesianismus" nennt (40: „Ich fühle mich irgendwie abhängig, also bin ich." Oder: „Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich."), ist gelinde gesagt eine Karikatur des transzendentalphilosophischen Denkens. Wieder einmal sieht man das Harnack-Motto „catholica non leguntur" bewahrheitet. Denn die auf der Freiheitsanalyse von Fichte bzw. Krings errichteten christologischen Entwürfe von Thomas Pröpper, Georg Essen und Hansjürgen Verweyen werden einfach ignoriert. Sie aber stehen für das Gegenteil des von W. perhorreszierten transzendentalphilosophischen Rationalismus.

Ebenso ungerecht erscheint mir das Urteil des Vf.s über das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. Während er großes Verständnis für die z. T. haarsträubenden Spekulationen der Exegeten Theißen, Merz und Crossan aufbringt, wirft er Joseph Ratzinger eine Exegese aus dem „Wir der Kirche" vor (77). Angesichts der von ihm selbst dokumentierten Hypothesenwälder historisch-kritischer Exegese hätte es doch nahe gelegen, die von Ratzinger vertretene Verhältnisbestimmung von Schrift, Schriftdeutung und Kirche zu diskutieren. Warum, so darf man fragen, soll die apostolische (von den Aposteln und deren Nachfolgern diachron mit dem Anfang verbundene) Kirche, die aus einer Fülle von Zeugnissen diejenigen kanonisiert hat, welche für immer das Gedächtnis der Gläubigen an den historischen Jesus binden sollen, nicht auch in der Lage sein, die Interpretationen der Exegeten zu scheiden und zu unterscheiden; zumal der Erlöser, den die biblischen Schriften bezeugen, kein Toter, sondern der auferstandene und zum Vater erhöhte Kyrios ist, mit dem die apostolische Kirche täglich mittels Wort und Sakrament kommuniziert.

Es fällt durchgängig auf, dass W. die katholische Exegese und Theologie, wenn überhaupt, dann nur sporadisch oder selektiv zur Kenntnis nimmt. Wohl deshalb kommt er auch in Bezug auf das ökumenisch brisante Thema der Abendmahlsgemeinschaft (270ff) zu einer Verzeichnung des Selbstverständnisses der katholischen Eucharistielehre. Er setzt voraus, dass das von Luther so genannte Abendmahl weniger das Gedächtnismahl der antizipativen Selbstverschenkung Christi vor seinem Leiden als vielmehr die Fortsetzung der Sündermähler des historischen Jesus ist. Deshalb, so folgert er, sind gerade die Sünder, die Unvollkommenen und Outcasts zum eucharistischen Mahl eingeladen. Wenn aber – so darf man doch einwenden – das Abendmahl nichts anderes vermittelt als die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, dann kann man nicht erklären, warum die Taufe nur einmal, das Abendmahl aber immer wieder gespendet wird. Das Abendmahl bzw. die Eucharistie wird, so bezeugen die griechischen Väter einmütig, von denen, die schon getauft und also gerechtfertigt sind, deshalb immer wieder empfangen, weil sie befähigt werden sollen, die in der Taufe ergriffene Hand des rettenden Erlösers durch ihr eigenes Leben und Handeln darzustellen. Aus katholischer Sicht sind die Getauften dann zur Eucharistie zugelassen, wenn sie die Selbstgabe des Erlösers nicht für sich selbst empfangen, sondern bereit sind, das ihnen gemachte Geschenk zu den sog. anderen Brüdern und Schwestern zu tragen (Kirche als Sakrament; Kirche als *gratia externa*) – nicht jeder auf je eigene, sondern jeder in der Weise der von den Apostelnachfolgern repräsentierten Kirche. Das ‚Plus' der sakramentalen gegenüber der „nur" geistlichen oder privaten Kommunikation mit Christus besteht ja nicht in einem ‚Plus' von Christusgemeinschaft, sondern in der Befähigung der Sakramentsempfänger, Sakrament (Kirche als Mittel und Werkzeug Christi) sein zu können. Es wäre von Seiten des Vf.s ein Gebot der Fairness gewesen, das sakramentale Selbstverständnis der katholischen Kirche zur Kenntnis zu nehmen und nicht einfach als starrsinniges Verharren auf einer unbiblischen Position abzuweisen. Stattdessen schreibt er, „die Spitze des römisch-katholischen Klerus" (274) erneuere entgegen dem biblischen Befund und also auf Kosten der Wahrheit einen ökumenischen Konflikt, der seiner Ansicht nach erledigt schien.

Obwohl die zuletzt genannten Punkte keine bloßen Marginalia sind, bestimmen sie doch nicht den Wert von W.s Entwurf. Seine Christologie faltet die gesamte protestantische Tradition souverän ein. Sie hat den Mut zur These auch da, wo der Mainstream anders denkt. Sie dokumentiert ein selten hohes Argumentations- und Reflexionsniveau und ist zugleich ein persönliches Bekenntnis des Vf.s zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi.

Bonn Karl-Heinz Menke

Matand, Désiré: **Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake**. Une relecture à partir de la perspective négro-africaine. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 280 S., geb. € 52,95 ISBN: 978–3–631–62474–6

Désiré Matand, Theologe aus der Demokratischen Republik Kongo, unternimmt in seiner 2011 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommenen Diss. den Versuch, die Trinitätstheologie Gisbert Greshakes einer Relecture aus schwarzafrikanischer Perspektive zu unterziehen. Die Wahl M.s fällt nicht von ungefähr auf G.: Das Communioparadigma G.s, der M. als „un des représentants [de la pensée occidentale] les plus significatifs et [les plus] originaux de notre ère" (34) gilt, bietet sich für einen interkulturellen theologischen Dialog mit dem schwarzafrikanischen Denken, in dem Relation und Gemeinschaft im Zentrum stehen, geradezu an. Das Ziel besteht darin, das communiale trinitätstheologische Denkmodell für den schwarzafrikanischen Verstehenshorizont zu erschließen und das anthropologische Fundament und damit den Erfahrungsbezug einer communial-trinitarischen Theologie zu vertiefen.

Im ersten Teil seiner Studie stellt M. die Trinitätstheologie G.s dar. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die für den Fortgang der Untersuchung wichtigen Themenkreise. Grundlegend für die Theologie G.s ist nach M. eine große Sensibilität für die Geschichte als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Folglich wähle G. „un procédé ascendant" (62), das bei den Erfahrungen der Zeitgenossen beginne, um die Relevanz des Glaubens an den dreieinen Gott zu erschließen. Für G. vermag der Glaube als integrierender Gesamthorizont allgemein-menschliche Erfahrungen zu deuten und ihre Aporien zu lösen, wodurch er wiederum selbst seine Glaubwürdigkeit erweist. Im Zentrum der trinitarischen Theologie G.s steht der Begriff der Communio: Gott ist Communio der Liebe dreier gleichursprünglicher Personen. Er definiert dabei den Personbegriff relational, sodass sich individueller Selbststand und Beziehung gegenseitig bedingen. M. geht im Anschluss an die Darstellung des immanent-trinitarischen Denkmodells auf das Gott-Welt-Verhältnis ein. Gott schafft nach G. eine communiale Welt, sodass die ganze Schöpfung, v. a. aber der Mensch Abbild Gottes ist, der in Sohn und Heiligem Geist fortgesetzt communialisierend in der Schöpfung wirkt.

Der Ertrag des ersten Teils ist ein doppelter: Erstens zeigt M. anhand der Theologie G.s auf, dass der Personbegriff, der sich einer „rencontre entre les mondes judaïque, grec et romain" (165) verdanke, ein spezifisch westlicher Begriff sei, der für schwarzafrikanische Christen bis heute ein Fremdwort geblieben sei (vgl. 126, Anm. 291, 229f). Eine schwarzafrikanische Trinitätstheologie müsse folglich den „contrainte du concept de *personne*" (159) durchbrechen und in der eigenen Kultur verankerte Begriffe heranziehen, genauer: eine schwarzafrikanische Anthropologie als Ausgangspunkt wählen. Zweitens votiert M. dezidiert für eine natürliche Theologie, derzufolge sich Gott in der gesamten Schöpfung, in allen Kulturen und Religionen als dreieinig manifestiere. M. scheut sich nicht, von einer „Trinité naturelle" (166) zu sprechen.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung zeigt M. zunächst, dass Beziehung das Schlüsselwort der schwarzafrikanischen Anthropologie sei. Sein bedeute „être-avec" (180): „En Afrique sub-saharienne, l'homme est toujours et déjà compris par rapport à la communauté." (181) Die grundlegende Form der Gemeinschaft wiederum bilde die Familie, die über Verwandtschaft und Clan weit hinausgehe: „En effet, par des alliances tels le pacte de sang, l'amitié, le mariage, les [A]fricains s'unissaient – et s'unissent encore aujourd'hui – dans une relation intime forte à telle enseigne qu'ils devenaient pratiquement frères." (182) Ursprung und tiefste Verwirklichung familialer Gemeinschaft ist nach M. aber die „*communio nuptialis*" (209), die Ehe zwischen Mann und Frau. Auf diesem Hintergrund und unter Bezugnahme auf das biblische Zeugnis votiert

er dafür, die Trinität als Familie, als *communio nuptialis* zu verstehen, die „archétype et phare" (222) für die menschliche Familie sei.

In einem zweiten Schritt widmet sich M. der Suche nach der natürlichen Trinität in der herkömmlichen Religion des Volks der Kanyok und interpretiert mithilfe von Interviews die alte religiöse Triade „Mawej'a Ngoy, Tang'a Ngoy ni Ngoy'a Ngoy". „Mawej" sei wie in vielen Bantusprachen der exklusive Eigenname Gottes als Schöpfer, Ursprung und Vater von allem. „Tang'a Ngoy" bezeichne ein geheimnisvolles Wesen, das sein eigener Ursprung sei und auf der gleichen Stufe wie Gott stehe. „Ngoy'a Ngoy" sei der Name für die schöpferische Geist-Kraft, mit der Gott alles geschaffen habe und alles miteinander verbinde. Die gesamte Triade, deren Sitz im Leben das Gebet ist, bringe zum Ausdruck, dass die drei göttlich (Ngoy) seien und dasselbe göttliche Wesen teilten. Sie ist für M. ein herausragendes *vestigium trinitatis*, „une esquisse d'un discours à proprement parlé trinitaire chez le peuple Kanyok" (256). Auch in der christlichen Liturgie spielt die Triade eine zentrale Rolle und ermöglicht nach M. den christlichen Kanyok, ihren Glauben im Einklang mit den ureigenen religiösen Traditionen ihres Volkes zu artikulieren und zu verstehen.

M. weist deutlich auf die Kontextualität jeder Theologie hin: „[...] Dieu se révèle dans *l'histoire concrète* des hommes. Ceci dit, la connaissance de Dieu et son expression s'articulent toujours à partir de l'acquis culturel contextuel bien déterminé." (173) Es ist sein Verdienst, diese Kontextualität, insbes. am Beispiel des Personbegriffs, in Erinnerung zu rufen und für sie zu sensibilisieren. Ob die Weiterführung der Trinitätstheologie G.s im schwarzafrikanischen Kontext überzeugt, werden folglich die afrikanischen Adressaten der Studie entscheiden müssen. Aus europäischer Perspektive kann festgehalten werden, dass M.s anthropologische Ausführungen wie auch seine Theologie der *communio familiae* bzw. der *communio nuptialis* zu einer Konkretisierung der von ihm zu Recht als allzu oft abstrakt kritisierten Begriffe „Communio" und „Beziehung" in der westlichen Theologie beizutragen und damit wichtige Impulse für die Trinitätstheologie und für die Communiotheologie allgemein zu geben vermögen. Allerdings hätte eine genaue Analyse des Communiobegriffs G.s eine Ursache dieses Defizits freilegen können. Denn die Grundbedeutung von Communio bei G. ist nicht Liebe oder Gemeinschaft, sondern vielmehr Vermittlung von Einheit und Vielheit. Von daher ließe sich fragen, ob das Familienverständnis M.s nicht schärfer gegen das Communioverständnis G.s hätte abgegrenzt werden müssen. Die weitere Forschung wird klären müssen, ob afrikanische Anthropologie und relationales Personverständnis zu einer fruchtbaren Synthese verbunden werden könnten und welchen Beitrag das schwarzafrikanische Denken zur Lösung der Probleme des europäischen Personalismus leisten könnte. Auch wenn die Analogie eines „Dieu-famille" (228) sehr ansprechend und bedeutsam sein mag, vermisst man auf der trinitätstheologischen Ebene eine ausführliche Reflexion darüber, inwiefern die Familie von Vater, Sohn und Heiligem Geist *ein* Gott ist. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass der Titel der Untersuchung ungenau ist, da M. zwar einen Beitrag zur Erhellung der anthropologischen Voraussetzungen einer communial-trinitarischen Theologie leistet, nicht jedoch eine Analyse dieser Voraussetzungen in der Theologie G.s vorlegt. Überzeugend ist das Plädoyer M.s für eine natürliche Theologie, die auf Formen der trinitarischen Selbstmitteilung in allen Kulturen und Religionen aufmerksam macht. Er unterstützt damit die Position G.s, jenseits künstlicher Ternare nach *vestigia trinitatis* zu suchen. Insgesamt ist die Untersuchung M.s ein gelungenes Beispiel interkultureller kommunikativer Theologie.

Karlsruhe Dominik Lorenz

„So lauert die Sünde vor der Tür" (Gen 4,17)*. Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 217 S. (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, 9), geb. € 45,80 ISBN: 978–3–631–59858–0

„[E]in ernsthaftes Nachsinnen über Sünde, und damit auch über Wege der Umkehr und Vergebung, [liegen, J. E.] nicht im Trend" (7), so Anja Middelbeck-Varwick im Vorwort (7–12) des insgesamt acht Beiträge umfassenden Sammelbandes. Um ein Interesse an den Themenfeldern Sünde, Schuld und Vergebung erneut zu wecken, veranstaltete die FU Berlin eine zweisemestrige Ringvorlesung, die 2008/09 stattfand und deren Ergebnisse im vorliegenden Sammelband dokumentiert sind.

Detlef Dickmanns Artikel (13–24) beleuchtet den atl. Schuldbegriff, wie er im Zusammenhang mit dem Brudermord verstanden wird. Nach erhellenden etymologischen Gedanken zur Entstehungsgeschichte von „Kain" und „Abel" (etwa die Bedeutung der Wortspiele der Namen „Kain" [= geschaffen in Kooperation mit Adonaj] und „Abel" [= „Hauch", „Vergänglichkeit", „Sinnlosigkeit"]) zeigt D. der Leserin/dem Leser verschiedene Interpretationsmöglichkeiten auf, die erklären wollen, weshalb Gott Abels Geschenk mehr Wertschätzung entgegenbringt als Kains und damit den Zorn des Bruders provoziert. D. verdeutlicht, wie problematisch die Kommunikationsverweigerung Kains ist, wobei Vers 4,7 eine besondere exegetische Herausforderung darstellt: Hier kommt erstmals in der Bibel der Begriff „Sünde" vor (18). Als Übersetzung legt der Autor „abweichen" / „den Weg verfehlen" / „straucheln" nahe. Sünde wird als „vor der Tür lauer[nd]" (4,7!) charakterisiert und taucht bei ihrem ersten Gebrauch interessanterweise in einer maskulinen Wortform und auch als eine vom Mann (Kain) begangene auf. In Gen 4,13f wird die Konsequenz des Brudermordes deutlich: der Schuldzusammenhang („Schuldverhängnis" [21]), in dem Kain nun steht und der zu groß für ihn ist (Gen 4,13). Dennoch: Der schuldig gewordene Kain ist der Spiegel unseres Selbst, er zeigt uns „die eigene Destruktivität" (23) auf und lässt uns wachsam sein vor der lauernden Sünde.

Nach dem atl. Beitrag D.s schließt sich *Peter von der Osten-Sacken* mit einer ntl. Exegese des Römerbriefs an (25–42). Der zentrale Satz des paulinischen Sündenverständnisses lautet: „dass *alle*, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde sind" (Röm 3,9). Hervorheben möchte ich O.-S.s verständliche Deskription und Erläuterung unterschiedlicher Gesetzesverständnisse: Während für den Juden Paulus die Tora „nur" die Erkenntnis der Sünden ermöglicht, gibt sie aus der Sicht anderer Juden zugleich Kraft zur Umkehr und Vergebung, welche für Paulus erst durch das Evangelium gegeben ist (30). Die Ursünde besteht für Paulus in der Verkennung des Schöpfergottes, ist also die Tradierung der Sünde Adams und wird erst im „neuen Adam" getilgt. Christus, der sein Leben weg-schenkte, bereitet der Sünde ein Ende und wendet somit die Strebekraft der Gläubigen zum Positiven. O.-S. macht deutlich, wie eine zeitgemäße Paulus-Interpretation aussehen kann, und zeigt ihr Potential für einen disziplinenübergreifenden Dialog auf (bes. 41).

In dem insgesamt sehr lohnenden, sprachlich sowie inhaltlich gut verständlichen Sammelband tritt der Beitrag von *Johannes Niehoff-Panagiotidis* (43–71) als besonders luzide hervor. N.-P. wendet sich mit seinem Artikel gegen eine Tendenz, die Unterschiede zwischen der orthodoxen und der protestantisch-katholischen Sündenlehre zu harmonisieren (43f). Anhand des byzantinischen Theologen Photios und des lateinischen Theologen Augustinus verdeutlicht N.-P. den hamartiologischen Unterschied zwischen Ost- und Westkirche. Die hamartiologische Differenz zwischen der apostolischen Kirche des Ostens und Augustinus – den er als Protagonisten der westkirchlichen Sündenlehre versteht – lässt sich (vereinfacht) wie folgt auf den Punkt bringen: Während die augustinische Tradition dem Menschen aufgrund der Erbsünde jegliche Fähigkeit, von sich aus Gutes zu tun, abspricht, glaubt die Ostkirche, dass wir durch Gottes Menschwerdung „von der Sünde des Vorvaters befreit" (62) sind. N.-P. resümiert: „Die ‚apostolische Kirche des Ostens' [...] lehnt bis heute die Erbsünde in jeder Form ab." (65) „Dagegen knüpften die Reformatoren an den radikalen Pessimismus Augustinus' an, wobei sie anders als Katholiken und Orthodoxe die Wirkung der Erbsünde auch über die Taufe hinaus ausdehnten." (67)

Eine nähere Erläuterung der lutherschen (Erb-)Sündenlehre erfährt die Leserin/der Leser im Beitrag von *Athina Lexutt* (73–96). Luthers Hamartiologie stellt auch heute noch die Essenz der lutherischen Lehrverkündigung und Praxis dar (75). Denn: „Wer die Gnade [als *conditio humana*, J. E.] ernst nimmt, [...] der muss auch die Sünde ernst nehmen" (76) und umgekehrt. Den „Verlust der Ursprungsgerechtigkeit" (77) bezeichnet Luther als *peccatum originale* (Erbsünde), von ihr wird der Mensch durch die Taufe befreit; nicht hingegen von der fortwährend bestehenden *peccatum actuale* (Tatsünde), sie kann lediglich „durch entsprechende Genugtuungswerke in der Buße ausgeglichen werden [...]" (77). Die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu stellen, ist nach Luther jedoch selbst große Sünde, da dies bedeutet, Gottes Güte und Allmacht nicht zu vertrauen, sondern Gott zur Rechenschaft ziehen zu wollen. Das Wesen der Sünde besteht somit im menschlichen Streben nach Unabhängigkeit, sich selbst an erste Stelle setzen zu wollen und aus der göttlichen Ordnung zu fliehen. Sünde ist eine falsche „Haltung", sie ist „Nicht-Vertrauen", „Zweifel", „Unglaube" (81). Hinsichtlich der Willensfreiheit des Menschen verdeutlicht L. Luthers Unterscheidung in Willensvermögen (*liberum arbitrium*) und Wollen (*voluntas, velle*). Während das Willensvermögen unter der Geißel der Sünde steht, ist für den Menschen keine Entscheidung für das Gute und gegen das Böse möglich. Durch sein Wollen kann der Mensch dem Guten und dem Schlechten aber zustimmen oder dieses ablehnen. Dies ist die Verantwortung, in der der Mensch steht und hinsichtlich einer mangelnden Übernahme derer er schuldig wird. Allein der Glaube (*sola fide*; *homo fide iustificandus*) kann uns dabei helfen, die Sünde nicht zu lieben, denn sowohl Vernunft als auch Willensvermögen sind verdorben.

Auch in Kierkegaards Ethik spielt der Gedanke der Verantwortung eine zentrale Rolle, wie *Michael Bongardt* in seinem Beitrag (97–118) verdeutlicht. Kierkegaards Ethik lässt sich nur von seiner Ontologie her verstehen, da erst eine Einsicht in das Sein des Menschen eine Verantwortung für die Gestaltung des Lebens ermöglicht. Im Zentrum der Erfahrung des Menschen steht nach Kierkegaard dessen Existenz ‚zwischen Zweien' (100), d. h. der Mensch erfährt sich als „die spannungsvolle Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit" (102) und es ist seine Aufgabe, diese Synthesis verantwortungsvoll zu leben. Angesichts der Aufgabe seiner eigenen Selbstwerdung kann der Mensch jedoch nur scheitern, da er, gelähmt von der Angst, die Freiheit der eigenen Selbstwerdung nicht nutzen kann und daher verzweifelt. In der ethischen Beurteilung der Schuld kommt es darauf an, wie der schuldige Mensch sich zur Schuld verhält. Das

* Gen 4,7!

„unerbittliche und durchgehaltene Schuldbewusstsein" (111) ist das einzig Angemessene. B. bringt Kierkegaards Schuldverständnis auf den Punkt: „Schuld ist die Verweigerung, für das eigene Leben und die Gestaltung der ihm innewohnenden Widersprüche die Verantwortung zu übernehmen und die Freiheit anderer anzuerkennen." (ebd.) Dass ein Schuldig-Werden immer auch Konsequenzen für das Gott-Mensch-Verhältnis hat, verdeutlicht das mit „Sünde" Gemeinte. Allerdings hat der/die Schuldige genauso wie der/die Sündige nicht die Möglichkeit einer einseitig bewirkten Wiedergutmachung des gestörten Verhältnisses (zum Nächsten und zu Gott), weshalb ihm/ihr nur die Reue bleibt (113). Vergebung kann nur von Gott kommen, Gott kommt uns Sünder/inne/n entgegen. Allein wenn der Mensch den „Sprung" des Glaubens wagt, ist er frei, er selbst zu sein: „Der Gegensatz zu verzweifelt sein ist glauben." (118)

Markus Thuraus ausführliche Darlegung der Römerbriefexegese der sog. „Katholischen Tübinger Schule" (119–163) führt die Leserin/den Leser durch das spannungsreiche Feld der Frage nach der exegetischen Deutungshoheit und Schulenbildung, aufgezeigt an den Paulusexegesen der „Tübinger Schule". Neben der methodologischen Frage (historisch-kritisch) werden hier die Fragen nach Kanonizität, Apostolizität, Katholizität und ultramontanistischem Gedankengut sowie dem gegenseitigen Einfluss von Dogmatik und Exegese diskutiert. Im Mittelpunkt steht freilich die Frage nach dem Zusammenhang der Sünde Adams und der der Menschen. Inwiefern der Streit innerhalb und um die „Tübinger Schule" einen nachhaltigen Beitrag zur heutigen Hamartiologie geleistet hat, wird dabei allerdings nicht beantwortet. Deutlich wird vielmehr, dass Röm 5,12–21 zunächst keine tragende Rolle in der Diskussion um die Erbsündenlehre spielt und erst im Laufe der „zweiten Generation" (Mack, Möhler, Aberle) an Einfluss gewinnt (157–159). T. zeigt die jeweiligen Denkströme innerhalb der Schulenbildung detailreich auf und beleuchtet ebenfalls den kirchenpolitischen Einfluss auf die Wissenschaft der Zeit. Er resümiert: „Es ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die Unterschiede, die sich bei den Tübinger Neutestamentlern des 19. Jahrhunderts innerhalb der skizzierten Entwicklung zeigten, hinsichtlich der Verortung ihrer Ergebnisse innerhalb der gesamten Theologie (Verhältnis von Dogmatik und Exegese) gelten; hinsichtlich ihrer Methode ist jedoch eine auffallende Kontinuität festzustellen." (161)

Die Hg.in überzeugt mit einer fundierten Nachzeichnung der gendertheologischen Debatten um den Sündenbegriff (165–195). Die Dekonstruktion der Verbindung von Sünde mit dem weiblichen Geschlecht ist hierbei eher ein Aufhänger, anhand dessen größere Probleme der ersten Generation(en) feministischer bzw. „genderbewusster" Theologien dargestellt werden. M.-V. gelingt eine sensible und differenzierte Darstellung der Gefahr, im Kritisieren von Geschlechterstereotypen erneut in Dichotomien oder in eine „unhaltbare […] Vergöttlichung des Weiblichen" (194) zu verfallen. Dabei stellt M.-V. zentrale feministische Theologinnen und ihre Kritik an einer einseitig misogynen Bibelrezeption vor und problematisiert die Fixierung einiger Kirchenväter auf die „weibliche Sünde". M.-V. zeigt Desiderate der theologischen *gender studies* auf, indem sie auf die „im Zuge des *postcolonial turns* entstandene Intersektionalitätsdebatte" verweist (192), die bislang im (deutschsprachigen) theologischen Diskurs leider wenig Aufmerksamkeit erfährt.

In ihrem philosophieethischen Beitrag (197–216) unternimmt *Helena Reschucha* den Versuch, mit der Philosophie des zeitgenössischen Franzosen Badiou der Forderung Habermas' nachzukommen, „die in religiösen Begriffen enthaltenen Bedeutungen, die auf einzigartige Weise Ausdrucksmöglichkeiten für Fragen des Lebens und des Todes bieten, in säkulare Sprache zu übersetzen", um so dem Bedeutungsverlust des Wortes „Sünde" Einhalt zu bieten. Badiou entwickelt anhand der Begriffe „Situation", „Ereignis", „Subjekt", „Treue" und „Wahrheit" eine „neue Ontologie", die unter Bezugnahme auf den biblischen Paulus ein „Konzept des Bösen" darlegt, welches einen Gegensatz zur „Wahrheit" darstellt. Dieses kommt zwar ohne Gott aus („Gott ist tot" [199]) und verlegt die Unendlichkeit in die Immanenz, operiert dabei aber mit Begriffen wie „Treue zur Wahrheit", die sich im philosophischen Sprachspiel auf eine Ethik konzentrieren, wie Badiou sie bereits bei Paulus sieht.

Die Lektüre des beschriebenen Sammelbandes ist äußerst facettenreich und gewinnbringend. Eine stringentere Einbettung bzw. gegenseitige Bezugnahme der Einzelbeiträge wäre hilfreich gewesen, ist im Rahmen einer Dokumentation einer Ringvorlesung realistischerweise jedoch nicht zu erwarten. Mit Ausnahme des letzten Beitrags wird der Band seinem Anspruch, „die theologische Sprachfähigkeit" (8) zu prüfen, in vollem Maße gerecht.

Das Werk diskutiert sowohl im interkonfessionellen als auch interdisziplinären Feld, wie theologisch von Schuld und Sünde gesprochen werden kann. Hierbei werden zentrale Konfliktfelder – besonders aus historischer und exegetischer Perspektive – erklärt und unterschiedliche Interpretationswege gut begründet dargestellt. Weitere systematisch-theologische Beiträge, die Wege für eine zeitgemäße Hamartiologie aufzeigen (wie der Beitrag der Hg.in) wären wünschenswert gewesen. Da die einzelnen Beiträge auf einer sehr breiten literarischen Basis aufbauen, auf Standardwerke rekurrieren, auf weitere themenrelevante Lektüre verweisen und dabei stets lesefreundlich formuliert sind, eignet sich das vorliegende Werk auch als Einstiegs- bzw. Überblickslektüre.

Münster Julia Enxing

Sgubbi, Giorgio: **Pensare sul confine**. Saggi di teologia fondamentale. Prefazione di Pierangelo Sequeri. – Bologna: Edizione Dehoniane 2013. 365 S., pb. € 30,00 ISBN: 978–88–10–45008–6

Es gehört zu den Sonderbarkeiten der zeitgenössischen Philosophie- und Theologieszene, dass in Deutschland Denker und Denkbewegungen anderer Sprachregionen auffällig asymmetrisch rezipiert werden: Während aus den USA und Frankreich selbst drittklassige Texte übersetzt werden, ist etwa für den Fall Spaniens mehr oder weniger ein Totalausfall zu verzeichnen, für Italien eine höchst eigenwillige Selektion. An der Philosophie exemplifiziert: Absolut nichts gegen Umberto Eco und Gianni Vattimo – aber muss wirklich alles und jedes aus der Feder des Heidegger- und Carl-Schmitt-trunkenen Giorgio Agamben bei uns hochgejubelt werden, während ein Luigi Pareyson (übrigens der Lehrer u. a. von Eco, Vattimo und Mario Perniola), ein Emmanuel Severino, ein Massimo Caccari (um es mit Karl Valentin zu sagen) nicht einmal ignoriert werden? Nicht besser (sondern eher schlechter) sieht es in theologicis aus. Umso bemerkenswerter ist darum der vorliegende Band des in Lugano und an der Facoltà Triveneto in Padova lehrenden Fundamentaltheologen Giorgio Sgubbi. Zwar handelt es sich „nur" um eine Sammlung von Aufsätzen, aber Letztere kennzeichnet je in sich eine hoch beeindruckende Vertrautheit mit theologischen Prozessen fremdsprachiger – zumal gerade deutscher – Provenienz, wie zugleich der Band als ganzer die Kontur einer modernetauglichen Fundamentaltheologie sichtbar werden lässt (was sich keineswegs von allen der in den letzten Jahren zahlreich erschienenen deutschen Fundamentaltheologien behaupten lässt).

In den ersten drei der 13 Kap. des Buches entfaltet S. so etwas wie eine theologische Sprachlehre, klassisch festgemacht am Thema der Analogie (1. Dire Dio nel dirsi di Dio. Riflessioni sull' analogia; 13–36), fortgesetzt in einer Reflexion auf den Begriff des Geheimnisses, der sich von E. Przywara inspirieren lässt (2. „Reductio in Mysterium". Una metafisica della gratuità per la fondazione di un „pensiero credente"; 37–63). Der dritte Sprachlehre-Beitrag setzt sich mit dem Offenbarungs- und dem Traditionsbegriff von *Dei verbum* auseinander (3. Parola di Dio in parola di uomo. L' originaria corrispondenza di Dio e dell' uomo e l' orrizonte teologico della *Dei verbum; 65–89*) – und in diesem Beitrag bricht voll durch, was sich schon in S.s Ausführungen über die Analogie (Beitrag 1) andeutete: dass er nicht nur mit den Klassikern von Aristoteles bis Thomas souverän umzugehen weiß, sondern gerade bei so erzkatholischen Themen wie Analogie, Offenbarung und Tradition eine ökumenische Brücke zu dem wahrlich nicht katholisierenden Eberhard Jüngel schlägt, um zu zeigen, wie nahe sich beide Denkstile in der Sache kommen können. Durch die 2009 vollständig publik gewordene Habil.schrift J. Ratzingers[1] kann sich S. in seinen offenbarungstheologischen Überlegungen, die 2006 entstanden sind, bestätigt sehen – nur mit dem Unterschied, dass Ratzinger den damals eingeschlagenen Weg (in die Moderne) je später je mehr revoziert hat, während S. ihn konsequent auszuschreiten gedenkt.

Mit dem vierten Beitrag tritt S. explizit in das ein, was der Haupttitel des Bandes verspricht: *Pensare sul confine – Denken an der Grenze*. Gemeint sind: Grenzgedanken in Auseinandersetzung mit der Philosophie. Das geschieht im vierten Beitrag (L'evangelizzazione e la filosofia italiana contemporanea; 91–105) im Blick auf den heimatlichen Denkraum des Autors. Aus den mehr als 15 philosophischen Zeitgenossen, die als Gesprächspartner in Frage kämen, wählt S. sich E. Severino, G. Vattimo und M. Cacciari aus – alle drei unter der Fragestellung, inwiefern ihr Denken mit dem Evangelium in ein kritisch-produktives Gespräch gebracht werden könnte. Im ersten Fall hält S. das aus Gründen des neopaganen Gnostizismus (vgl. 99) für unmöglich (obwohl er das Denken Severinos als eine Herausforderung sui generis für das Christliche wahrnimmt), Vattimo ist ihm sozusagen zu weich (das Kirchliche und Sakramentale kommt ihm zu kurz), am ehesten findet er Anknüpfungspunkte bei Cacciari, weil der ihm – obwohl bekennender Agnostiker – das Unverfügliche des Aufkommens menschlichen Daseins am klarsten zu artikulieren vermag und deswegen einer „teologia mistica" besonders nahe kommt.

Besonders intensiv wird die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie im fünften Beitrag (5. Aspetti della ricezione teologica del problema filosofico del pluralismo; 107–151). In ihm setzt S. sich mit den Herausforderungen des philosophischen Pluralismus an die Adresse der Theologie auseinander. In einer heuristischen Vorentscheidung differenziert er dabei zwischen einem „Pluralismus des Fragments", der durch seinen skeptisch-relativistischen Grundduktus den Gedanken eines Absoluten oder gar den seiner Manifestation ausschließt, und einem „Pluralismus der Alterität", der die Differenz, die Andersheit des/der Anderen als originäre Dimension erstpersönlich verfasster Subjektivität versteht und damit auch – sei es direkt, sei es indirekt – dem Gedanken des Absoluten im Diskurs der Selbstverständigung bewussten Lebens Raum gibt (vgl. 111–113). Die theologische Fruchtbarkeit dieser zweiten Form von Pluralismus exemplifiziert S. nachfolgend in jeweils mehrschrittigen Analysen an zwei Philosophen und zwei Theologen: zum einen an Emmanuel Levinas und Jürgen Habermas, zum anderen an Hansjürgen Verweyen und Helmut Peukert. Gerade weil sich diese Referenzpositionen markant unterscheiden –

[1] Ratzinger, Joseph: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras, Freiburg 2009. (Gesammelte Schriften; 2).

von der fundamentalisierten Ethik (Levinas) und der kommunikativ fundierten Universalpragmatik (Habermas) über die Transzendentalgenetik (Verweyen) bis zur Handlungstheorie (Peukert) –, kann S. beeindruckend zeigen, wie der Gedanke des einen Absoluten in allen Konzepten – und sei es noch so gebrochen wie bei Habermas – unhintergehbar zur Geltung kommt, in S.s eigenen Worten: Pluralität nicht als Leugnung des Absoluten, sondern – paradoxerweise – als Anrufung und Spuren-Horizont seines Sich-Ankündigens (vgl. 148).

In den beiden folgenden Kap.n zeichnet S. nach, was vermutlich in späteren Zeiten einmal als ganz erstaunlich registriert werden wird: Wie heftig Papst Benedikt XVI. mit etlichen seiner Wortmeldungen die Debatten um Vernunft und Glaube und insgesamt um das Verhältnis von Philosophie und Theologie befeuert hat. In einem ersten Beitrag (6. Il *Logos* e l' *agape*. La rilevanza della ragione in Benedetto XVI a dieci anni dalla *Fides et ratio*; 153–181) stellt S. dar, wie Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger um die Achse „Logos-Liebe" herum sein charakteristisches Verständnis von Vernunft und Glauben entwickelt, das im Christentum selbst – in durchaus polemischer Abgrenzung zur Moderne – eine Form von Aufklärung erblickt. Dem schließt sich unmittelbar eine Auseinandersetzung mit Benedikts berühmt-berüchtigter „Regensburger Vorlesung" an, die durch ein verunglücktes Zitat in der islamischen Welt so viel Aufregung auslöste, in Wirklichkeit aber – mit einer durchaus kritischen ökumenischen Spitze – auf das alte Streitthema „Hellenisierung des Christentums" bzw. (in neuer Version) „Inkulturation" zielte (7. L' amore che si dà a pensare. Il rapporto ragione-fede in Benedetto XVI alla luce della „Lezione di Regensburg"; 183–204). Das Besondere der Interpretation dieser Überlegungen durch S. macht aus, dass er sie in die für Ratzingers Denken seit je charakteristische dialogale Anthropologie und eine ihr korrespondierende sakramentale Ontologie zurückstellt.

Der achte und der neunte Beitrag des Bandes können quasi als Seitenstücke zu den beiden vorausgehenden Kap.n gelesen werden: zum einen eine Wiederaufnahme des Themas „Postmoderne" mit spezifischer Referenz auf die Theismuskritik Jan Assmanns (8. Per un nuovo incontro tra fede e ragione nella cultura postmoderna; 205–216), zum anderen nochmals das Stichwort „Theologische Aufklärung" (9. „Illuminismo teologico"; 217–231) mit Bezug auf das Phänomen des „Neuen Atheismus" (der später noch eigens Thema werden wird) und die These von der „Wiederkehr der Religion" – Aufklärung verstanden als kritische Unterscheidung, theologisch als Götzenkritik.

Mit dem zehnten Beitrag kommt S. auf den heimatlichen italienisch-philosophischen Kontext aus dem vierten Beitrag zurück, um nunmehr in eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Denken Massimo Cacciaris einzutreten (10. Per una mistica della gratuità. Intorno al pensiero „teologico" di Massimo Cacciari; 233–264). Im Zentrum steht dabei der Gedanke, für den in der Initiationsphase der okzidentalen Philosophie und der Epoche der attischen Klassik die Chiffe "arche" steht, jüdisch-christlich der Gedanke der Schöpfung. Cacciari hat dem sein bis dato wohl herausforderndstes Werk mit dem Titel *Dell' inizio*[2] gewidmet, das man freilich mit dem 14 Jahre später erschienenen Opus *Della cosa ultima*[3] zusammen lesen muss. Im Kern geht es um das metaphysische Urproblem des Verhältnisses von Einem und Vielem, von Absolutem und Endlichem. Cacciari sieht die diesbzgl. biblisch-christlichen Denkangebote in Gestalt des Schöpfungstheorems – ganz in der Linie eines Fichte – als zu unterkomplex an, um Gott wirklich als Gott (und nicht nur höchstes Seiendes) zu denken und zugleich den Gedanken der Gratuität und Freiheit zu wahren. S. hält dem das christliche Trinitätstheorem unter besonderer Betonung des Kenosis-Gedankens entgegen (vgl. bes. 248–252). Mir scheint aber, der Schritt zu einer wirklich „immanenten Transzendenz" des „Einen im Anderen" (vgl. 252–256) müsste noch radikaler ausfallen – und zwar im Gefälle der Denkform des Panentheismus, die dann ihrerseits wieder näher an Cacciari als eine Art Fremdpropheten heranführen würde.

Der elfte und der zwölfte Beitrag des Bandes nehmen explizit eine schon im neunten Beitrag artikulierte Spur auf: den „Neuen Atheismus (11. Il „nuovo ateismo", la fede e la teologia; 265–301; 12. Contro Dio, senza Dio, nel ricordo di Dio. Sguardo a nuove forme contemporanee di ateismo; 303–329). Im ersten Text setzt sich S. – unter Einbezug einer großen Zahl deutschsprachiger Beiträge – mit den notorischen Neoatheisten angelsächsischer Provenienz auseinander, denen er einen antitheologischen Simplizismus (vgl. 278–281) zusammen mit einer unkritischen Gläubigkeit attestiert, die sich im Naturalismus und einer zur Weltanschauung aufgeblasenen Evolutionstheorie verankert, aber nicht über eine zelotische Propaganda für ihren neuen „Glauben" hinauskommt (vgl. 296). Im zweiten Beitrag zum Atheismus beeindruckt S. mit der Weise, wie er neben den allfälligen Großautoren des „New Atheism" äußerst differenziert auch die deutschsprachigen Positionen eines Herbert Schnädelbach (*L' „Ateismo pio ..."*; 314–318) und eines Burkhard Müller (*L' Ateismo „rispettabile"...*; 329–324) abarbeitet. Ich kenne kaum einen Autor deutscher Sprache, der umgekehrt die italienischen Voten zum neuen Atheismus etwa aus der Feder eines Piergiorgo Oddifreddi (einer Art romanischen Pendants zu Michael Schmidt-Salomon) oder des ungleich intellektuelleren Paolo Flores d' Arcais auch nur wahrgenommen, geschweige denn kritisiert hätte.

Der Band schließt mit einem Text, den man sich in einer vergleichbaren deutschsprachigen Publikation kaum vorstellen könnte: Gedanken zur Bedeutung der Kontemplation im priesterlichen Leben (13. Lucis aeternae fixis oculis contemplator. La contemplazione nella vita del presbitero; 331–357). Das rührt daher, dass die Theologie in Italien – anders als in Deutschland, aber ähnlich wie in vielen anderen Ländern wie (willkürlich ausgewählt) Polen, Mexiko oder Ghana – noch sehr intensiv auf die Priesterausbildung bezogen ist und deswegen diese ekklesiale Dimension professioneller Kompetenzbildung mit in die philosophisch-theologische Grundlagenbesinnung einbezieht. Im Durchgang durch das spannungsvolle Ineinander von griechisch-philosophischem („theoria"; „epopteia") und christlich-theologischem (v.a. christologisch formatiertem) Kontemplationsbegriff erblickt S. in der Kontemplation das höchst notwendige Antidot zu dem (gerade auch kirchlich) grassierenden Aktionismus, in dem er (mit Giovanni Reale) eine der vielen Travestien des gegenwärtigen Nihilismus erblickt (vgl. 335 Anm. 13). Die derzeit auf uns zurollende ökonomistisch-ideologische Bewegung des „Quantified Self"[4], der alle Lebensdimensionen umgreifenden, digital gestützten Selbstoptimierung, die jedes Unterbrechen der Produktion, ein zweckloses Nachdenken und (mit Ignatius von Loyola gesprochen) indifferentes Verweilen bei den Dingen als verantwortungslose Verschwendung von Zeit und Energieressourcen diffamiert, gibt dem mehr als recht. Die Fähigkeit zur Kontemplation wird unter diesen Voraussetzungen zum philosophischen Residuum einer Humanität, die sich dem Zwang der permanenten Selbststeigerung, wie ihm etwa auch P. Sloterdijk so emphatisch wie religionskritisch das Wort redet[5], widersetzt. Insofern liegt auf der Hand, dass der Adressatenkreis dieser Überlegungen bruchlos über den von S. angesprochenen Kreis kirchlicher Amtsträger auf alle zu erweitern ist, die es nach wie vor für möglich halten, ein bewusstes Leben zu führen.

Der Durchgang durch die 13 Kap. des Buches lässt unmittelbar zur Geltung kommen, wie weit S. die Horizonte spannt, in die er seine Reflexionen einschreibt: von der klassischen Antike der Philosophie bis zu deren zeitgenössischen Stimmen genauso wie von den Kirchenvätern über den ersichtlich hochgeschätzten Thomas von Aquin bis zu Klassikern der katholischen Theologie des 20. Jh.s aus allen großen Sprachregionen wie einigen ihrer Vertreter aus der unmittelbaren Gegenwart unter einer Einbeziehung auch nicht-katholischer Stimmen (die man sich in dieser affirmativen Fraglosigkeit auch seitens der evangelischen Theologie gegenüber katholischen Wortmeldungen wünschen würde). Dass viele Gedanken Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. in S.s Überlegungen Eingang finden, muss dem persönlichen Stil des Autors ohne Wenn und Aber zugestanden werden, wenngleich dabei an diverser Stelle ein kritischerer Blick klärend gewesen wäre. Gleichwohl wird man ohne Einschränkung sagen dürfen, dass S.s philosophisch-fundamentaltheologische Grenzgedanken von einem italienischen Denker aus dem Milieu kirchlicher Fakultäten zeugen, der den Standards der deutschsprachigen Universitätstheologie nicht das Geringste schuldig bleibt.

Münster Klaus E. Müller

[2] Vgl. Cacciari, Massimo: Dell' inizio. Nuova edizione riveduta e ampliata, 3. ed. Milano 2008. (Biblioteca filosofica; 8).

[3] Vgl. Cacciari, Massimo: Della cosa ultima, 2. ed. Milano 2004. (Biblioteca filosofica; 24).

[4] Vgl. dazu Friedrichs, Julia: „Das tollere Ich", in: Die Zeit 08. 08. 2013.

[5] Vgl. Sloterdijk, Peter: Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu kritisch: Müller, Klaus: „Naturalisierung der Religion als Elitenatheismus", in: Lebendige Seelsorge 06/09: Alter Glaube und neuer Atheismus, 362–367.

Spiritualität

Müller-Schauenburg, Britta: **Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation**. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 344 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, 43), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–021852–9

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung der Diss. der Vf.in, die 2009/10 von der Kath.-Theol. Fak. in Tübingen angenommen wurde. Sie versucht in dieser sehr interessanten Studie, im Rahmen einer dogmatisch-symbolischen Untersuchung dialogisch und kritisch die Energienlehre von Gregorios Palamas mit dem Konzept der „religiösen Erfahrung" in der katholischen Theologie zu verbinden.

M.-S. bemerkt von Anfang an eine Rückbesinnung auf die Körperlichkeit („*corporal turn*", 13) im aktuellen religiösen Denken und hebt im westlichen kirchlichen Leben – besonders im Kontakt der westeuropäischen Kirchlichkeit mit der asiatischen religiösen Kultur –

einen größeren Einfluss seitens der körperorientierten Spiritualität hervor. Sie sieht also klar, dass in dieser Spiritualität eine Erfahrung ausgedrückt wird, in welcher der Geist der Materie nicht entgegengesetzt wird (14). M.-S. bringt das Thema der religiösen Erfahrung mit dem Begriff des Körpers als eine innere und äußere Wahrheit zusammen, die mit einer „positiven religiösen Erfahrung" (17) verbunden wird.

Im Verhältnis zwischen Wahrheitsfrage und Heilsfrage interessiert der Zusammenhang beider innerhalb einer bestimmten theologischen Konzeption. Mit einbezogen in die Arbeit ist die katholische Betrachtung der Beziehung zu Gott als körperarm. So versucht M.-S. die Kriterien der „körperreichen" Theologie im Dialog mit den Repräsentanten der „körperarmen" Position in der westlichen Theologie zu finden. Der Zweck dieser Untersuchung ist jedoch nicht, in der eigenen Tradition stehen zu bleiben, sondern es ist ein Versuch, mit der griechisch-orthodoxen Theologie einen wissenschaftlichen Dialog zu führen, besonders mit der Energienlehre. Schon auf S. 23 unterstreicht M.-S. die somatische Positivität der Energienlehre, indem sie sagt, dass „sie deutlich über die Tradition Negativer Theologie" hinausgeht. Im Zentrum der Untersuchung des ersten Teils steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem theologischen Konzept und den „katholischen Erfahrungen", die sich mit der religiösen Praxis im Katholizismus verbinden können (24).

Diese Thematik mit der orthodoxen Energienlehre zu verbinden, ist das Anliegen der Arbeit, die somit die soteriologische Perspektive mit der orthodoxen Lehre in Beziehung setzt. M.-S. versteht sehr gut, dass eine fundierte Klärung des Verhältnisses von Erfahrung und theologisch-systematischer Argumentation für das Gesamtwerk des P. kaum möglich wäre (27). Sie begreift nämlich die enge Verbindung der ontologischen mit der gnoseologischen Theologie. Das Ziel dieser systematischen Arbeit ist also eine kritische Gegenüberstellung der Energienlehre auf der einen Seite und der westlichen Vorstellung einer religiösen Erfahrung auf der anderen. Aus der Sicht eines Theologen, der orthodoxe Theologie studiert hat, ist dieser Vergleich von Bedeutung und er wird dadurch noch interessanter, dass M.-S. den Impuls aus der Energienlehre für die Diskussion religiöser Erfahrung zu entdecken versucht.

Sie nimmt die *Kephalaia* zum Hauptgegenstand ihrer Untersuchung von P. und versucht dadurch speziell, den Sinn der palamitischen *Theosis* in die Diskussion mit der katholischen Theologie einzuführen. Natürlich beginnt die Arbeit mit der Analyse des *status quo* der Diskussion um religiöse Erfahrung innerhalb der katholischen Theologie, wo als entscheidender Punkt immer die Verbindung der Gottesfrage mit der Wahrheitsfrage bleibt. Von Anfang an hebt M.-S. diesen Punkt als auch für die orthodoxe Theologie entscheidenden hervor, in der sie als wesentliches Ziel nicht eine rein intellektuelle Erkenntnis sieht, sondern eine Anweisung zur rechten Praxis, zum rechten Beten und Glauben (36).

Konfrontiert mit der Angst vor der Moderne war die katholische Theologie die erste, die sich mit formalen Texten gegen den Relativismus des Dogmas aussprechen wollte (vgl. bes. 96f). In der päpstlichen Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 erkennt man den Versuch, das Religiöse in der Verbindung von Glauben und Denken zu sehen. Man sieht auch, dass die Frage nach der Identität der Person Christi wichtig wird. So tritt der Text der modernistischen Idee einer Veränderung des Dogmas entgegen (100). Die Untersuchung solcher Texte würde auch dem Dialog der orthodoxen Theologie mit der katholischen Ansicht über die Beziehung von Dogma und Leben helfen. Das möchte ich sehr betonen, da ich in der Bereicherung der lehramtlichen Texte durch die Meinungen einzelner katholischer Theologen (108), trotz der Unterschiede zwischen ihnen (vgl. z. B. 114), Bemühungen um die Betonung der Praxis und des Lebens bemerke (Primat der Praxis, Erfahrungsprimat, „Erkenntnis ist Erfahrung" und andere ähnliche Begriffe kommen hier zur Sprache). Wenn M. Blondel behauptet, dass Erkenntnis und Wahrheit primär etwas sind, das erfahren wird, aber dessen Formulierung *extra nos* (durch das Dogma) dieser Erfahrung vorgängig sein muss, dann stellt dies eine bedeutsame Position zur Diskussion mit der orthodoxen Theologie dar, die das erfahrbare Mysterium durch das Dogma auszudrücken versucht. Mit dem Beitrag von Blondel kommt man mehr zum Bestimmten und der Gipfel der Erfahrung drückt hier nicht ein Paradox oder eine Unendlichkeit aus, sondern die exakte Bestimmtheit (119). Doch zeigt sein Bestehen auf dem Gebrauch des Terminus ‚Tradition' statt ‚Dogma' und sein Interesse an der Ontologie die ontologische Basis seiner Skepsis. Mit K. Rahner ist ein vermittelndes Denken zwischen einem Interesse an Anthropologie und Verantwortung für die Welt im anthropologischen Sinne und im Rahmen der Ekklesiologie festzustellen (vgl. bes. 124). Die katholische Erfahrungstheologie als Objekt der Untersuchung von M.-S. wird unter drei „Suchbegriffen" präsentiert: a) Objektivität der Erfahrung (127f), b) „Religiöse Praxis" und die Frage nach der Wahrheit (135f) sowie c) Meditationsübungen im Katholizismus. Der Leser findet in dieser Einheit der Arbeit wichtige Einschätzungen kritisch-symbolischer Theologie, die die Unterschiede der katholischen und der protestantischen Ansicht analysieren (vgl. z. B. 128–129). Aber nicht nur Unterschiede, sondern auch Übereinstimmungen werden sehr treffend bemerkt (vgl. 130; 131: „Insofern war die Auseinandersetzung im Modernismusstreit der Sache nach auch eine nur halb konfessioneller Natur").

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Energienlehre des Gregorios Palamas als Anregung für das Konzept der „religiösen Erfahrung" (162f). Es handelt sich um eine Anregung, die viel zum Dialog der westlichen und der östlichen Theologie beiträgt. Der Grund für die Auswahl von P. ist seine Energienlehre, die mit dem Körper des Beters verbunden wird. Wenn man diese Energienlehre als ein Traktat sieht, das in den Versuch eingeordnet ist, einen systematisch-theologischen Rahmen zu formulieren, innerhalb dessen die Taborlichterfahrung gedacht werden kann, dann begreift man, dass zwischen dem philosophischen und dem theologischen Akzent eine dünne Linie verläuft. M.-S. versteht diesen wichtigen Unterschied sehr klar. Das, was P. macht und was ihm wichtig ist, ist die Betrachtung einer leiblichen Vereinigung mit Gott durch seine Energienlehre. Das ist eine klare theologische Philosophie und keine verdunkelte philosophische Theologie. P. verdeutlicht, dass die Teilnahme des Menschen an der Energie Gottes Teilnahme an Gott ist. Die Energien sind *ungeschaffen*. M.-S. ist sich des Problems der Terminologie bewusst und versucht frühzeitig, den Terminus „Energie" zu klären (162f). So unterstreicht sie von Anfang an die Unterscheidung von Energie und *Ousia* (Wesen) in der Theologie von P. bei der Besprechung der Gleichsetzung der zwei Termini bei Aristoteles und seinem „ersten Prinzip" (165).

M.-S. möchte P. in seinem weiteren Umfeld beschreiben und ihn nicht einfach als eine einsame Ikone in der Ausstellung seiner Zeit skizzieren. So fehlen im Buch auch historisch-dogmatische Betrachtungen nicht (170f). Außerdem bilden die *Kephalaia* von P. das Objekt ihrer analytischen Untersuchung (205f), weil M.-S. meint, dass in diesem objektiven Raum der Erforschung von P. die Gebetserfahrung im Zusammenhang mit der Funktion der Reflexion auf diese Erfahrung im theologischen Gesamtkontext klarer zu sehen ist (195, Anm. 393). Die *Kephalaia*, die das theologische Denken von P. zusammenfassen und seine theologische Betrachtung in einer relativ dichten Zusammenschau argumentieren, werden als literarische Gattung präsentiert (200).

M.-S. sieht in der Kosmologie von P. (vgl. Keph. 91) die Erschaffung eines multiformen Kosmos durch den unerschaffenen Gott. Die ungeteilte Teilbarkeit dieses Kosmos basiert auf der göttlichen Liebe und Gutheit (Ἀγαθότης), der sich der menschliche Wille zuwenden solle, wenn er in dieser Einheit (und im Licht) leben möchte (236f). Diese Vereinigung des Menschen mit Gott ist *energetisch*; es handelt sich in diesem Fall nicht um eine Teilhabe an der Wesenheit Gottes (240f), die der Energie Gottes verbunden ist, und so sind die Energien nicht als geschaffen zu empfinden (244f).

In welcher Beziehung steht jedoch der Palamismus zum Hesychasmus? M.-S. bearbeitet diese Frage im letzten Kap. ihrer interessanten Arbeit. So unterscheidet sie in der sekundären Bibliographie über P. und den Hesychasmus, die sich mit dieser Frage beschäftigt, drei Optionen: 1. *„Identität" von Hesychasmus und Palamismus* (270f), wo zum Schluss von „explizite[r] Abgrenzung gegen die nicht-orthodoxe Christenheit" die Rede ist; 2. *„Unterschiedenheit" von Hesychasmus und Palamismus* (274f). Diese Option ist am stärksten in der Literatur des (katholischen und protestantischen) Westens vertreten, wo der Palamismus auch als „problematisch" (H.-G. Beck) und „falsch" (D. Wendebourg) verstanden wird (275). Doch bemerkt man in diesem Fall klar, dass westliche Theologen die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien sehr statisch analysieren. Wenn man demnach für die Trennung von Hesychasmus und Palamismus ist, weil man meint, dass die Hesychasten das ungeschaffene Licht sehen, im Gegensatz zu den Palamiten, die Energien und Wesen unterscheiden (vgl. 276, Anm. 874), dann wird deutlich, dass in diesem Denken Energien und Wesen gleichgesetzt werden. Dort werden auch mystisches Leben und wissenschaftliche Theologie ebenso statisch verstanden, wodurch das eine vom anderen getrennt bleibt. Option 3 heißt: *„Verwiesenheit von Hesychasmus und Palamismus"* (279f). In dieser Option sieht man den Ansatz einer Problematik, die sich eher zu einer Perichorese von Hesychasmus und Palamismus hin bewegt. Hier wird nicht das Dogmatische, sondern die mystische Methode betont, die aus dem orthodoxen Osten als Entdeckungsort angeboten wird.

M.-S. trennt das Theologische nicht vom Erfahrenen. So schlägt sie vor, die Taborlichterfahrung in den *Kephalaia* von P. im engen Sinne dieser Verbindung und als hesychastische Erfahrung zu lesen (283f), und sieht die mystische Erfahrung in Verbindung mit der Gotteslehre der Inkarnation (284). M.-S. sieht den theologischen Ansatz im Denken von P. und findet den theanthropischen Faden seiner Mystik, die so nicht extrem anthropozentrisch verstanden wird.

In den griechischen Texten von P. sind viele Druckfehler anzumerken, da diese offenbar von einer elektronischen Quelle direkt in die Arbeit eingefügt worden sind und so bei der Umformatierung Fehler entstanden sind. Dazu notiere ich hier, dass Nikephoros Gregoras in der Arbeit als Nikephoras Gregoras erwähnt wird. Wenn Gespräche persönlicher Kontakte als Zitate angeführt werden (289), dann sind sie in einer kurzen Darstellung nicht ganz klar zu verstehen. So wird im konkreten Fall nicht klar, wie die Hesychia mit der Darstellung der Inkarnation (als aktives und passives Ereignis) verbunden wird.

Thessaloniki Ioannis Kourempeles

Dinzelbacher, Peter: **Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters.** Ein Studienbuch. – Berlin/Boston: De Gruyter 2012. (XII) 424 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–022137–4

Ein Studienbuch zur deutschen und niederländischen Mystik, wie es der österreichische Mediävist Peter Dinzelbacher hier vorlegt – und das noch zu einem so günstigen Preis –, hat lange gefehlt. Studierende und Lehrende der Geschichte, der Germanistik und Niederlandistik sowie der Kirchengeschichte werden dankbar dafür sein, nun ein verlässliches Werk zu haben, mit dem sie sich gut über die mittelalterliche Entwicklung der Mystik im deutschen bzw. niederdeutschen Sprachraum informieren können.

Dazu sind die eingearbeiteten Originaltexte, die mit einem Balken am Rand markiert sind, ebenso hilfreich wie die Abbildungen von Bildern, Codices und Büsten aus verschiedenen Jahrhunderten. Besonders nützlich ist auch der Anhang mit einem Glossar, bio-bibliographischen Angaben (in der Vorbemerkung auf S. 377 vermisst man einen Hinweis auf das im protestantischen Bereich viel gebrauchte Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart"; außerdem muss es im letzten Satz wohl richtig heißen: wurden sie mit einem Asterisk * hinzugefügt; S. 407, Text, 3. Z. v. o. richtig: wurden) und einer gut durchstrukturierten Bibliographie (S. 410 vermisse ich unter „allgemein theologische" bei der RGG die Nennung der 1. und 2. Auflage, die in mancher Beziehung gerade hinsichtlich der Mystikgeschichte bessere Artikel enthalten als die genannte 3. und 4. Auflage; unter den Bibliographien S. 409 vermisse ich einen Hinweis auf meine Bibliographie zur deutschen Mystik in: Heinrich Seuse / Johannes Tauler, Mystische Schriften, München 1988, 2. Aufl. 1993, 313–335). Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Register runden den Band ab.

Nach einer kurzen Klärung des Mystikbegriffs, den der Vf. ganz den Quellen entsprechend zugrunde legt (Mystik als „cognitio Dei experimentalis" und „unio et praesentia mystica" bzw. „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens" [7f]; trotz Bedenken bei einigen modernen Forschern berücksichtigt D. aufgrund dieser Definition zu Recht auch Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau als Mystikerinnen), ist das Buch in mehrere Teile gegliedert: 1. Mystik im deutschsprachigen Raum (chronologisch von den Anfängen im Frühmittelalter bis zum 15. Jh.), 2. Überlieferungsträger (Sprache, Produktionsorte und Verbreitung, Textsorten, Bild), 3. ein Überblick über die verschiedenen Forschungszugänge und ihre Problematiken (Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Feministische Mediävistik, Kunstgeschichte, Psychologie).

Besonders bemerkenswert und anrührend sind D.s Sätze am Ende seines Nachworts, stammen sie doch von einem der angesehensten und international anerkannten Mystikforscher unserer Zeit: „Indem ich mich nach vierzig Jahren der Beschäftigung mit mittelalterlicher Mystik von diesem Themenbereich mit dem vorliegenden Buch endgültig verabschiede, kann ich sehr knapp zusammenfassen, was mir das Wichtigste für die künftige Mystik-Forschung zu sein scheint, falls sie sich als wissenschaftliche versteht: *Mehr Kritik und weniger Bewunderung*. Denn kein kulturhistorisches Thema als eben die Mystik provoziert bei seinen Bearbeitern leichter ein affektives Engagement. Je mehr der Betrachter ein solches bei sich zuläßt, desto weniger bleibt er Wissenschaftler." (370f)

Steht dahinter nicht das heute schon längst zugrunde gegangene Bild vom „objektiven Wissenschaftler"? Anders als D. meine ich: Je existentieller Wissenschaft betrieben wird, desto glaubwürdiger ist sie. Kaum einer hat das in all den Jahrzehnten im Hörsaal wie in einer Fülle von Veröffentlichungen so vorgelebt wie er. So muss das hermeneutische Prinzip für die wissenschaftliche Erforschung der Mystik – ganz dem Vorbild D.s gemäß – lauten: *Bewunderung und Kritik*. Das vorliegende Werk hat jedenfalls beides verdient.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Kleffner, Klaus: **Vorsehung und Zumutung.** Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila. – St. Ottilien: EOS 2012. 703 S. (Theologie der Spiritualität. Quellen und Studien, 4), br. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7570–9

Vorsehung und Handeln Gottes – diese Begriffe rufen bei vielen Menschen berechtigte Anfragen an die Glaubwürdigkeit des Christentums und der Religion überhaupt hervor. Denn die damit verbundene Vorstellung eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in die weltlichen Geschehnisse, gleichsam als Wirkweise außersystemischer Kausalkräfte, führt in der Tat zu theologischen Widersprüchen und unauflösbaren Aporien. Wird bspw. mit der Rede vom „Handeln Gottes" nicht die Freiheit des Menschen aufgehoben? Gerät der Glaube dadurch nicht in einen fundamentalen Widerspruch zum naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis? Steht ein direkt intervenierender Gott nicht in Konkurrenz zu den Ursächlichkeiten der Natur- und Geschichtsprozesse? Und schließlich die Theodizeefrage, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: Wenn Gott handeln kann, warum tut er dann gerade dieses und nicht anderes? Warum wirkt er dann hier und nicht dort? Der Vf., Klaus Kleffner, beschäftigt sich in seiner Promotionsarbeit mit diesen zentralen Glaubensfragen. Er tut dies vor dem Hintergrund der Werke Teresas von Ávila und untersucht, was die Heilige und große Kirchenlehrerin zum Gedanken vom Handeln Gottes an und mit den Menschen beiträgt. Er will zeigen, „wie die Ideen und Ansätze Teresas von Ávila Impulse geben können, die Vorsehung heute theologisch zu denken" (21). Zugleich beabsichtigt er aufzuzeigen, „wie Teresas Schriften die Meinung widerlegen, der Schatz der Mystik sei für die Theologie von heute verstaubt und irrelevant oder die Mystikerin sei auf ihren Gottesenthusiasmus im Sinne reiner Innerlichkeit zu reduzieren" (22).

Nach hermeneutischen und biographischen Vorbemerkungen befasst sich Kap. 2 (59–240) mit Grundbegriffen teresianischer Spiritualität. Es werden wichtige Aspekte ihrer Anthropolgie, ihres Gottesbildes, ihrer Christologie und Eschatologie vorgestellt. Kap. 3 (241–244) untersucht den Schlüsselbegriff *Determinación*. Es folgt ein umfangreiches viertes Kap. (245–493) über die „Kategorie Determinación als Vorsehungskonzept in Teresas Schriftwerk und Biographie". Kap. 5 (495–618) entfaltet „Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas". Daran schließt sich in Kap. 6 als „Ausblick" ein „Gespräch mit Teresa" an (619–666). Kap. 7 (667–670) fasst abschließend einige Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht der Schlüsselbegriff *Determinación* – verstanden als: Entschiedenheit, Wagnis, Entschlossenheit – und Begriffe aus diesem Wortfeld. Sie sind auffallend häufig im Gesamtwerk Teresas zu finden. K. vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass sie mit ihrem Konzept der *Determinación* einen wichtigen Beitrag zum Vorsehungsverständnis liefere. Teresa versteht darunter eine wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch. Einerseits kommt in der *Determinación* Gottes sein entschiedener Heilswille für die Menschen zum Ausdruck, also das, was Gott in seiner Liebe mit dem Menschen jetzt und eschatologisch vorhat. Andererseits nimmt in der *Determinación* des Menschen die konsequente, für das konkrete Leben prägend wirkende Einstimmung und Entschlossenheit in dieses gute Ziel Gestalt an (245f). Die Entschiedenheit des Menschen kommt jedoch immer wieder an ihre Grenzen. Das Tor der Demut hilft ihm dabei, die eigene Kreatürlichkeit anzunehmen und den Schöpfer zu lobpreisen. Denn der Mensch muss nicht so sein wie Gott und er muss es auch nicht sein *wollen*. „Die Stärke der menschlichen Entschiedenheit besteht nicht darin, dass sie aus eigenem menschlichen Vermögen stammt, sondern darin, dass sie das ist, was Gott braucht, um seine Pläne in der Welt am Menschen in die Tat umsetzen zu können." (362)

Für die Skizze einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas ergibt sich: „Gott ist zwar allmächtig, aber er verzichtet auf gewaltsame Alleingänge; er ist entschlossen, den Menschen zu beteiligen und wirkt an ihm mit seiner Liebe, die er den Menschen in Freiheit anzunehmen bittet." (365) Die Kirche als Glaubensgemeinschaft kann dabei, aus teresianischer Sicht, eine Hilfe der Vorsehung sein. „Teresas Spiritualität schließt sich hier an die Figur des ‚sensus fidelium' als eine von Gott im Heiligen Geist geschenkte Befähigung aller (!) Gläubigen an, Glaubenswahrheiten zu erkennen, sie zu bekennen und konkret in die Praxis umzusetzen. Der Kirche als Verantwortungsgemeinschaft ist in sozialer und diakonischer Hinsicht die Aufgabe übertragen, den Seelen im umfassenden Sinn den Freundschaftsraum Gottes zu eröffnen." (662f)

Teresa von Ávila formuliert in ihren Werken keine ausdrückliche Vorsehungslehre. Sie intendiert keine ausdrückliche Diskussion der Gnadenproblematik und ihrer zeitgenössischen Positionen. Vorausgesetzt, dass der Begriff „Vorsehung" den gesamten Weltbezug Gottes im Sinne einer aktiven Vor- und Fürsorge umfasst, finden sich gleichwohl relevante Hinweise im teresianischen Textcorpus. Denn der Subjektbegriff ihrer neuzeitlichen Spiritualität und Teresas Begriff der „entschlossenen Entschiedenheit" ermöglichen es, die Vorstellung vom Handeln Gottes weder in Widerspruch zur menschlichen Freiheit treten zu lassen noch auf den Privatbereich zu reduzieren. Darin liegt die neue, weiterführende Perspektive der vorliegenden Arbeit.

Teresa versteht die Vorsehung Gottes nicht als von außen einwirkende Ursache, die den Kausalnexus von weltlichen Ereignissen durchbricht. Vielmehr erkennt sie die Wirkung der Vorsehung in der Gegenwart des Geistes Gottes (195f). Dies schafft innere Qualitäten, eröffnet neue Perspektiven, verändert die menschliche Beziehung zu den Ereignissen, stellt die Dinge in einen Sinnzusammenhang, der ihre Bedeutung für den Menschen erschließt. Durch diese personal-existentielle Einbeziehung des Menschen als Partner liefert sich die Vorsehung der Schwachheit und Unberechenbarkeit aus. Und doch rechnet Gott darin mit der Zielstrebigkeit des Menschen – seiner *Determinación* –, die sich letztlich zur Liebe entschließt (351).

Durch ihre Erfahrung der tiefen Beziehung mit Gott und deren theologische Reflexion im Kontext der Kirche vermag Teresa zwischen objektivem Glaubensinhalt und subjektiver Glaubenserfahrung zu vermitteln. Zugleich wird dabei deutlich, dass die Erfahrungsebene christlicher Mystik für Theologie und Frömmigkeit, für Kirche und Gesellschaft, immer auch eine kritische Instanz darstellt. Gerade die Umkehr und Hinwendung zu Gott – der als der Andere, Fremde, Neu-Schaffende erfahren wird – lässt auf Distanz zu den vermeintlich unverrückbaren Regeln der Welt treten. Das „Lehramt der Erfahrung" (45) ist eine kreative Form des Dialogs und der kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit auf dem Weg der Nachfolge und dem „Gehen in der Wahrheit" (655).

Die Arbeit von K. mutet der Leserin und dem Leser ein beträchtliches Maß an „Entschiedenheit" zu. Viele Aneinanderreihungen von Einzelaspekten, unzählige Wiederholungen und Umschreibungen teresianischer Spiritualität, manche ausschweifende Gedankengänge gehen auf Kosten thematischer Klarheit und Stringenz. Die persönliche Faszination des Vf.s von den Texten Teresas lässt mitunter die notwendige historisch-kritische Distanz vermissen. Als kundige geistliche Einführung in die religiöse Erfahrungswelt Teresas, in die schöpferische Kraft ihrer Schriften und den reichen Schatz ihres theologischen Denkens ist das Werk von K. indes eine wahre Fundgrube. Gerade für den Dialog der Religionen könnten die Ideen und Ansätze Teresas Impulse geben, die Vorsehung heute theologisch neu zu denken. Denn diese Fragen wurden nicht nur in der westlichen Welt seit dem 17. Jh. mit großer Erbitterung diskutiert. Das Verhältnis zwischen der Rede vom Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen sowie die Frage nach dem Handeln Gottes in seinem Wort ist auch eine der ältesten theologischen Streitfragen im christlich-islamischen Dialog.

Würzburg Gabriele Lautenschläger

Religion und Gesellschaft

Großbölting, Thomas: **Der verlorene Himmel**. Glaube in Deutschland seit 1945. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 320 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–525–30040–4

Der Münsteraner Neuzeithistoriker Thomas Großbölting (geb. 1969), Schüler von Arnold Angenendt und Hans-Ulrich Thamer, denen dieses Buch gewidmet ist, legt hier eine nicht nur spannende, sondern auch mit Quellen gut belegte Glaubensgeschichte der katholischen und evangelischen Christen in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges vor. Gerade in der heutigen öffentlichen Debatte um das Recht und die Grenzen der Religion angesichts der Konflikte um Kruzifixe in öffentlichen Gebäuden, Beschneidung von jungen Juden und Muslimen, kostenlose Verteilung des Korans durch Salafisten auf Marktplätzen und in Fußgängerzonen sowie um die Einflüsse asiatischer, orientalischer und afrikanischer Religionen in Deutschland und der z. T. die bundesrepublikanischen Gesetze verletztenden Reaktionen darauf durch Rechtsradikale bekommt die von G. gestellte Frage nach der Bedeutung von christlicher Religion und Frömmigkeit in Deutschland eine besondere Brisanz.

Das Thema wird in drei Abschnitten behandelt: 1. Ein christliches Deutschland? Selbstverortungen und Illusionen nach 1945 (21–94); 2. Vom Aufbruch und vom Absturz in die Nachmoderne. Das religiöse Feld in den sechziger und siebziger Jahren (95–179); 3. Aus Kirche wird Religion. Brüche und Veränderungen im religiösen Feld bis heute (181–256). Das Buch schließt mit einem Rückblick und Ausblick: Gott in Deutschland (257–271), dem Anmerkungsteil (275–292), einem Literaturverzeichnis (293–313), einer kurzen Danksagung (315) sowie einem Personen- und Ortsregister (317–320). Leider fehlt ein Sachregister.

Darstellung und Analyse sind geprägt von einer wohltuend kritischen Sicht, die die Tatsache des kontinuierlichen, phasenweise sogar erheblichen Mitgliederschwundes der Kirchen seit 1945 ebenso wenig leugnet wie das Faktum, dass die religiösen Entwicklungen in Deutschland nicht mit denen in anderen demokratischen Ländern, wie z. B. den USA, zu vergleichen sind.

Zwar stirbt die Religion – in Deutschland wie in anderen Ländern – nicht ab, nimmt also nicht, wie manche noch in den sechziger Jahren prophezeit haben, an Bedeutung ab. Aber die Dominanz des Christentums gegenüber anderen Religionen ist überall auf der Welt vorbei. Für Deutschland gilt: „Das Christentum an sich ist nicht tot. Wohl aber sind die spezifischen Sozialformen an ihr Ende gekommen, die vor allem der Katholizismus, in Teilen auch der Protestantismus in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten ausgebildet haben: die Kirche als Organisation, die auf zugeschriebener (nicht freiwilliger) Mitgliedschaft beruht und für ihre Angehörigen Rollen vorgibt, die diese weitgehend unabhängig vom eigenen Willen zu erfüllen haben." (259) G. spricht mit Max Weber von einem „Scheitern der ‚Anstaltskirche'" (ebd.), nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei den Protestanten. Zwar war die Bundesrepublik Deutschland bis in die Mitte der sechziger Jahre nicht nur von einer gewaltigen wirtschaftlichen Aufbruchstimmung geprägt, sondern auch von einer kirchlich-religiösen Orientierung auf allen wichtigen gesellschaftspolitischen Feldern. Aber die Rechristianisierung des Landes, wie es die großen Kirchen nach 1945 wollten, führte nicht zu dem erhofften Erfolg.

Spätestens seit den siebziger Jahren war klar: „Die Deutungskraft der christlichen Kirchen bröckelte nicht nur an den Stammtischen, sondern auch in den Kindergärten und Schulhöfen, vor allem aber über den Betten der Ehepaare und der Nicht-Verheirateten." (260) Nun veränderte sich innerhalb der Kirchen vieles, in der katholischen Kirche v. a. durch die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Ungeachtet mancher reaktionärer Tendenzen an der Basis wie in den Kirchenleitungen nahm die Tendenz zur Ökumene ebenso zu wie zum religiösen Pluralismus.

Dass es den Kirchen im 19. Jh. und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s gelungen war, „Hochreligion, populäre Frömmigkeit und Alltagswelt in eine Synthese zu bringen" (263), bedeutete noch nicht, dass diese Synthese von längerer Dauer sein würde. Sie zerbrach in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s.

Als Katholik sieht G. einen der Gründe für diesen Vorgang in dem auch von Papst Benedikt XVI. bedauerten und 2012 als großes Leiden der heutigen Kirche bezeichneten „Zwiespalt zwischen den formulierten höheren Ansprüchen und der kirchlichen Praxis" (265). Deshalb verwundert der überall in Deutschland festzustellende Säkularisierungsprozess nicht.

G. plädiert für die „Aufhebung der ‚hinkenden Trennung' von Staat und christlichen Kirchen, indem Religiösen unterschiedlicher Bekenntnisse" von staatlicher Seite, d. h. also in der Gesetzgebung, „gleiche Möglichkeiten eingeräumt werden" (269). Das setzt natürlich „grundsätzlich die Fähigkeit und die Bereitschaft voraus, die Begegnung mit anderen Religionen auszuhalten und religiösen Pluralismus wie auch die damit verbundenen Irritationen und Verunsicherungen produktiv zu verarbeiten" (270).

Die Frage, wie die verschiedenen religiösen Moral- oder Wertvorstellungen im bundesrepublikanischen Alltag heute ohne größere Konflikte miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, lässt G. allerdings unbeantwortet. Infolgedessen lässt er auch einen Vorschlag wie Hans Küngs „Weltethos-Projekt" ebenso unberücksichtigt wie die Tatsache, dass einige in der katholischen Kirche neuerdings ein „Wunder des kirchlichen Aufbruchs" (Christian Hennecke) und in der evangelischen Kirche einen religiösen Neuaufbruch (Evangelikale) meinen feststellen zu können.

Jedenfalls haben die Christen hierzulande, wie die deutsche Geschichte nach 1945 zeigt, kein Monopol auf die moralischen Werte, die in der modernen deutschen Gesellschaft gelten sollen. Dass diese Werte sich im Laufe der Zeit in Ansehen und Befolgung wandeln können, ja sogar durch andere ersetzt oder ergänzt werden können, hat G. in den Abschnitten über die Historie des christlichen Glaubens in Deutschland seit 1945 eindrucksvoll belegt. Das Buch ist jedoch mehr eine sozialhistorische als eine kirchenhistorische Bestandsaufnahme der Entwicklung des katholischen und evangelischen Christentums hierzulande. Als solche ist es allerdings beachtenswert.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Höhn, Hans-Joachim: **Fremde Heimat Kirche**. Glauben in der Welt von heute. – Freiburg: Herder 2012. 180 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30540–5

„Krisen haben Konjunktur" – für den Eingangssatz des Buches von Hans-Joachim Höhn bietet sich zurzeit reichlich Anschauungsmaterial. Statt einen weiteren Beitrag zur Krisenrhetorik zu liefern, macht sich der Autor auf die Suche nach der Chance in der Krise. Er hat in einer Reihe von Publikationen die „postsäkulare" Situation analysiert, die den Rahmen der religiösen und kirchlichen Umbruchssituation bildet.[1] Im vorliegenden Buch wendet er sich der Frage nach der Kirche und der Zukunft des Glaubens zu. Das Thema liegt in der Luft, gerade aus katholischer Sicht:[2] befindet sich doch die katholische Kirche in einer Lage tiefer Verunsicherung. 50 Jahre nach dem Konzil wird immer schärfer um ihr Selbstverständnis gerungen, nach ihrem Ort in der spätmodernen Gesellschaft gefragt, nach der Zukunft von Kirche und Glauben. Es sei auf die Dialogprozesse in der deutschen Kirche verwiesen, auf das von Rom ausgerufene „Jahr des Glaubens", auf die Debatte um das Verhältnis von Kirchenkrise, Tradierungskrise des Glaubens und einer „Gotteskrise", in der Gott vielen fremd und abwesend erscheint, zugleich bestritten, vermisst und in vielfältiger Weise gesucht wird.

[1] Vgl. u. a. Hans-Joachim Höhn: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007; Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.

[2] Dies schlägt sich in zahlreichen neueren Sachbüchern nieder, die sich an ein breiteres Publikum wenden und ganz unterschiedlichen Perspektiven folgen: Vgl. exemplarisch John L. Allen, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010; Hans Küng, Ist die Kirche noch zu retten? München 2011; Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Volkskirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011; Ralf Miggelbrink, 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche, Paderborn 2012; Rainer Bucher, … wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

In dieser Situation eröffnet H. positive Zugänge zu Kirche und Glauben, die über den Streit der Lager hinausweisen und auch kirchenferne Zeitgenossen ansprechen. Er lädt dazu ein, „jenen Gründen nachzugehen, inwiefern die Kirche trotz ihrer Selbstblockaden und hausgemachten Probleme auch für säkulare Zeitgenossen interessant sein kann" (9). Leitend ist dabei die Erfahrung der Kirche als einer fremd gewordenen Heimat, die gerade in der Spannung von Fremdheit und Beheimatung auf die Transzendenz Gottes verweist – wenn sie denn diese Spannung konstruktiv austrägt. Unter dieser Leitperspektive versammelt H. eine Reihe theologischer und soziologischer Überlegungen in der Form eines theologischen Sachbuchs, das in einer zugänglichen, erfahrungsnahen Sprache geschrieben ist. Allerdings scheint mir die Zielgruppe nicht ganz deutlich: Ist das Buch für interessierte kirchenferne Zeitgenossen gedacht, dürfte es klarer und einladender den Kern des Glaubens und seinen Zusammenhang mit der Kirche als Sozialform des Glaubens herausarbeiten. Ist es primär nach innen gerichtet, könnten die Positionierungen gezielter und schärfer profiliert werden. Irgendwie bleiben die Ausführungen zwischen beiden Perspektiven angesiedelt und dürften so v. a. für ein kirchlich engagiertes Publikum interessant sein, dem das Buch eine Deutung der kirchlichen Lage anbietet und Perspektiven zusammenträgt, wie Kirche in der heutigen Gesellschaft Orte für den Glauben bieten kann (Kap. 3–8). Diese geben in der Summe ein lohnendes Bild:

H. schaut zunächst auf die Kirche als Teil einer aktiven *Zivilgesellschaft*: Kirche kann hier kreativ und inspirierend wirken, wenn sie den üblichen Stallgeruch und die Bindung an das eigene Milieu loslässt und dem überraschenden und spontanen Wirken des Geistes Raum gibt. Sozialformen wie „Szene, Netzwerk oder Bürgerinitiative" können Menschen zusammenbringen, die aus dem Geist des Evangeliums kooperieren, Initiativen und Kampagnen für ein menschliches Zusammenleben wagen: nicht nur kirchenfeste Christen, sondern auch Aussteiger, Quereinsteiger und Kirchenferne (55–67). Eine solche Dynamik wird konkret in der *Diakonie*: Das entscheidend Christliche erschließt sich gerade nicht in verkrampfter Identitätssicherung und Profilsuche, sondern im Dienst an der Stärke des Anderen. Kirche wird „Sakrament der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" (84), wenn sie voraussetzungs- und absichtslos den Menschen hilft, ihre eigene „Lebenskönnerschaft" auszubilden (81). Was Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede so radikal und zugleich missverständlich formuliert hat – die Entäußerung der Kirche im Dienst an der Welt –, bringt H. auf einfache und eindeutige Formeln: Kirche soll „kleiner, aber nicht kleinlicher werden" (86), Fremden in der Caritas Heimat bieten, ohne dass sie ihr Anderssein aufgeben müssen (87), sie soll sich „einlassen auf die Pluralität der Lebenswelten" und selbst in ihren Sozialformen vielgestaltiger werden. Kirche kann nur dann im guten Sinn *missionarisch* sein, wenn sie sich der Säkularität der Gesellschaft stellt und den neuen Formen von Religiosität öffnet. Testfall einer solchen Öffnung ist die Präsenz der Kirche in der Stadt, indem sie sich auf die flüchtigen Sozialformen und Suchbewegungen jenseits der Kirchengemeinden einlässt, ihre Kirchenräume öffnet, sozialpastoral den an den Rand Gedrängten beisteht, auf die Suche nach Weisheit und Spiritualität eingeht und dabei unaufdringlich auf Vereinnahmung verzichtet (91–116). Vielleicht ist es weniger der Reformeifer, der in der Kirche fehlt, als die erfrischende Neugier auf den Anderen! Eine solche Offenheit gegenüber Kirchenfernen und unvertrauten Lebensstilen würde auch dem innerkirchlichen Dialog zugutekommen, denn ohne wirkliche Neugier für die Sicht der „Gegenseite" kann man wohl kaum von „Dialog" sprechen.

Eine Probe, ob es Kirche mit Freiheit und Mündigkeit im Glauben ernst meint, ist ihr Verhältnis zur *Jugend*: Wenn es in der immer länger werdenden Jugendphase darum geht, „ein eigener Mensch zu werden" und in ein authentisches Leben zu finden (126), dann entscheidet sich hier die Öffnung der Kirche für das Wirken des Geistes; dann bewährt sich hier der Dienst der Kirche an der „Lebenskönnerschaft im Sinne des Evangeliums" (117–138). Die angesprochene Lebenskompetenz versteht H. nicht im Sinne von Leistung, professionellem Selbstmanagement und Selbstmarketing, sondern buchstabiert sie als Orientierung im Ungewissen, als „unberechenbare Verlässlichkeit, unkalkulierbares Miteinander" und darin: Offenheit für das Wirken des Geistes (131). Im „Widerspenstigen" der Jugend kann Kirche ihre falschen Sicherheiten durchschauen lernen und Freude am Leben entdecken. Der Ausdruck des Glaubens, der solcher Offenheit für das Leben entspricht, liegt in einer *Ästhetik*, die Räume für Sinnlichkeit und (performativen) Vollzug des Glaubens jenseits von Manipulation und Selbstinszenierung bietet. Hier kann sich ereignen, was sich nicht machen lässt (139–156). H. skizziert dies treffend als „aktive Passivität", bei der sich der Mensch aktiv disponiert, um „das Entscheidende mit sich geschehen [zu] lassen" (151) – sofern es denn geschieht. Diese Sensibilität für die Unverfügbarkeit Gottes können Christen zusammen mit spirituell suchenden Menschen einüben. Kirche wird so zur *pilgernden Kirche*: Im Pilgern lässt sich das Bild der fremden Heimat Kirche sinnlich verdichten. Bei allen modischen Ambivalenzen erkennt H. im Pilgern einen „existentiell-religiösen Selbstversuch" (162), in dem Nähe und Distanz zur Kirche zugleich gesucht werden und das Wagnis, im Glauben auf Gott zu vertrauen, an einem konkret zu gehenden Weg ausprobiert werden kann (157–167).

Die Stärke des Buches liegt in der Art, wie es Modelle zusammenträgt und zugänglich macht, in denen Glaube heute lebendig werden und Kirche Strahlkraft entwickeln kann. Es regt an, den Blick von den Konflikten und Defiziten der Kirche auf die Chancen zu richten, die sich einer Kirche heute bieten, wenn sie – statt vorkonziliaren oder nachkonziliaren Nostalgien nachzuhängen – den Mut findet, sich auf eine wache Zeitgenossenschaft mit den Menschen einzulassen.

Tübingen Martin Kirschner

Kappeler III, Warren A.: **Communication Habits for the Pilgrim Church**. Vatican Teaching on Media and Society. – New York u. a.: Peter Lang 2009. (XX) 246 S. (American University Studies – Series VII: Theology and Religion, 287), geb. € 52,70 ISBN: 978–1–4331–0543–2

Das Buch ist aus einer Diss. sowie Vorlesungen des Autors an theologischen Ausbildungsstätten hervorgegangen. Er widmet die ersten Kap. dem Kirchenbild der beiden Vatikanischen Konzilien. Das Buch unterscheidet die kirchlichen Kommunikationsmuster nach dem I. und nach dem II. Vatikanischen Konzil. Der Autor stützt sich hier auf die Arbeiten von Avery Dulles, der einen fundamentalen Wandel von einer hierarchischen zu einer offenen Kommunikation konstatiert. Auch der theologische Perspektivwechsel von einer eher deduktiven, an Begriffen orientierten Theologie hin zu einer mehr geschichtlichen Sichtweise wird mehrfach erwähnt.

Die Entstehungsgeschichte des Konzilsdekrets über die Medien wird, auch anhand der Vorarbeiten internationaler katholischer Medienorganisationen, nachgezeichnet. Es wird deutlich, dass das Konzil mit der neuen Materie, die bisher kaum reflektiert war, nicht 1963 mit der Verabschiedung eines Dokuments zu einem Abschluss kam und daher das in diesem Zusammenhang wichtigere Dokument die vom Konzil in Auftrag gegebene Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* aus dem Jahr 1971 ist. Man hatte sich acht Jahre Zeit genommen, eine kirchliche Lehre der Massenmedien zu entwickeln. Als Leser/in würde man erwarten, dass der Autor dieses Dokument zum Zentrum seiner Ausführungen gemacht hätte, zumal das Konzil es selbst in Auftrag gegeben hatte. Die entscheidenden Inhalte, die sich im Titel schon ankündigen, nämlich dass Kommunikation Basis des menschlichen Fortschritts ist, und die Wertperspektiven, die sich aus der Bejahung der Medienkommunikation ergeben, sucht man in dem Buch jedoch vergebens. Auch dass das Konzil in der Kirche eine „Öffentlichkeit" für notwendig hält, in der Entwicklungen verfolgt und Fragen diskutiert werden, wird nicht als wirklich neu für das Selbstverständnis der kath. Kirche herausgestellt. Sehr viel mehr Platz erhalten allerlei Einwände. Diese werden aber nur referiert, ohne dass sie argumentativ gegen die Gedankenführung des vatikanischen Dokuments abgewogen werden. So erweckt der Autor den Eindruck, dass das Dokument von der Kritik, in seinen Augen eher mit Recht, zur Unwirksamkeit verurteilt wurde.

Die Wirkungsgeschichte ist jedoch eine ganz andere: *Communio et Progressio* gilt wie die Enzykliken zur Soziallehre als eine vernünftige Basis, um sich als Journalist zu orientieren. Hier ist dann auch das Hauptmanko des Buches zu lokalisieren: Der Autor hat nie die reale Medienwelt im Blick, sondern nur den akademischen Kontext. Er scheint nie einmal eine Gottesdienstübertragung oder eine Studioproduktion, zumindest in der Beobachtungsrolle, mitbekommen oder gar mit einem realen Drehbuchautor diskutiert zu haben. Es ist, als würde über Liturgie geschrieben, aber nie auf einen realen Gottesdienst Bezug genommen. Hätte der Autor sich gründlich mit den Aussagen der vatikanischen Dokumente auseinandergesetzt und die Kritik an ihnen nicht einfach referiert, sondern aufgezeigt, wo sie berechtigt ist oder wo ein anderes Bild von Kirche wie von Medien zu anderen Schlussfolgerungen führte, wäre das Buch wenigstens lesbar, auch wenn es für die praktische Medienarbeit nichts Erhellendes beiträgt.

Im Folgenden werden dann auch die Fortschreibungen von *Communio et Progressio* dargestellt, so *Aetatis novae* oder die Dokumente über Werbung und Internet. Diese werden allerdings so referiert, dass sie im Sinne des Autors ungenügend seien, ohne dass der/die Leser/in erfährt, wo bessere Ideen zu finden wären.

Im Vergleich mit anderer Literatur würde sich für den Medienarbeiter die Lektüre von *Communio et Progressio* auf jeden Fall mehr lohnen. Historisch interessant ist die gelungene Darstellung des Entstehungsprozesses des Konzilsdokuments. Das Literaturverzeichnis sei jedem empfohlen, der eine akademische Arbeit darüber schreiben will, was die kath. Kirche offiziell über die Medien gesagt und geschrieben hat.

Frankfurt a. M. Eckhard Bieger

Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, hg. v. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter. – Wiesbaden: VS-Verlag 2012. 282 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–18443–2

Die Studie „Religion bei Meinungsmachern" (durchgeführt 2006; veröffentlicht 2011) geht von der durch mannigfaltige wissenschaftliche Beobachtung gestützten These aus, dass Religion in den vergangenen zwanzig Jahren in der öffentlichen Wahrnehmung der Medien zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Die Rolle der Kirchen beim Mauerfall, Johannes Paul II., der Medienpapst und sein öffentliches Sterben, die Zunahme an muslimischen Bürgern und damit verbunden öffentliche Debatten über das Kopftuch, den Bau von Minaretten, der Streit um die Mohammed-Karikaturen sowie die Debatten um das Kruzifix in Gerichten, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und schließlich die seit den Angriffen auf das World Trade Center zunehmenden Diskurse über einen gewalttätigen Islam sind einige Beispiele für diese Entwicklung.

Auf dem Hintergrund der kulturtheoretischen These Max Webers von der doppelten und gegenseitigen Beeinflussung von Presse und Kultur – theoretisch ergänzt durch das Habituskonzept Pierre Bourdieus – befragt die Studie führende und kommentierende Journalistinnen und Journalisten deutscher Qualitätszeitungen nach ihrer Einstellung zur Religion, den Kirchen und den damit verbundenen Interdependenzen zu ihrem journalistischen Handeln und ihren medienethischen Entscheidungen.

Das Ziel der Studie ist eine Antwort auf die Frage, welchen Stellenwert und welchen Einfluss Religion bei den führenden Köpfen medialer Diskurse und ihren journalistischen Entscheidungen hat oder genauer, welchen Stellenwert das Christentum bei diesen Journalistinnen und Journalisten hat, denn die meisten Befragten setzen sich herkunftsbedingt mit Religion in Gestalt des Christentums auseinander – wobei die Studie bei der Rekonstruktion des Religionsbegriffs der Befragten ein uneinheitliches, sehr individualisiertes Religionsverständnis ausmacht. Dahinter steht auch die Frage: Ist die Rede vom dominanten Säkularismus – insbes. bei dieser Trends aufspürenden und setzenden Berufsgruppe – noch haltbar?

Der Einfluss einer privaten Einstellung zu Religion auf die professionellen Entscheidungen von Journalisten und deren öffentliche Kommentierung ist bislang im wissenschaftlichen Diskurs kaum thematisiert und in Deutschland bislang nicht empirisch untersucht worden. Insofern schließt diese Studie ein Forschungsdesiderat.

Innovativ und erfolgversprechend erscheint hier die Wahl der Methodik. Sie entstammt der rekonstruktiven Sozialforschung.

In den ausführlichen, qualitativen und nichtstandardisierten Interviews erhalten die Befragten die Möglichkeit, das Gespräch selbst zu strukturieren und ihr eigenes „Relevanzsystem" zu entfalten – eine Mischung also aus narrativ biographischen und Experteninterviews. Aus den Interviews können dann in einer „Deutungsmusteranalyse" Einstellungen, Haltungen und ethische Reflexe erschlossen und Deutungs- und Handlungsmuster rekonstruiert werden.

Es wurden 18 Journalisten und Journalistinnen aus 14 führenden deutschen Print- und Funkmedien befragt, wobei während der Befragung deutlich wurde, dass keiner der Befragten ein explizit atheistisches Profil hat, dies wurde dann nachgereicht.

Gefragt wurde nach der journalistischen Themenselektion und der Rolle der Religion darin, nach dem Verständnis von Religion, der Einschätzung gegenwärtiger Relevanz, nach dem Selbstverständnis und der Berufsethik. In einem zweiten Teil wurde nach dem Berufshabitus und seinem Einfluss auf die Wahrnehmung von Religion gefragt.

So einleuchtend und komplex die gewählte Methode, so stellt sich dem Leser doch die Frage nach dem Sample, also der Auswahl der Personen. Es wurden einerseits kommentierende Journalisten ausgeschlossen, von denen bekannt ist, dass sie dezidiert religiös sozialisiert sind. Warum? Wer ein vollständiges Bild der Religion der einflussreichen Meinungsmacher in Deutschland präsentieren will, sollte diese Personen nicht auslassen. Das hieße z. B. auf ein Interview mit einem so einflussreichen Journalisten wie dem ehemaligen Chefredakteur und politischen Korrespondenten der ZEIT, Robert Leicht, zu verzichten, weil der zugleich ein engagierter Synodaler der EKD-Synode war. Gleichzeitig fahnden die Forscher angestrengt nach einer Person mit ausgeprägt atheistischem Profil. Dabei könnte es gerade aussagekräftig sein, dass es solche Personen in den leitenden Etagen der Qualitätsmedien derzeit offenbar nicht oder nur ganz selten gibt. Die Forscher begründen ihre Entscheidung mit dem Argument, dass eine Theoriebildung kontrastierende Fälle benötige. Hier zeigt sich eine Art Zielkonflikt, der sich bis in die Ergebnispräsentation durch die Studie zieht. Geht es darum, eine Art Blitzlicht, eine Zustandsbeschreibung der religiösen Einstellung deutscher Meinungsmacher im ersten Jahrzehnt des dritten Jahrtausends zu erstellen? Oder soll es nicht viel grundsätzlicher darum gehen, unterschiedlich gestaltete religiöse Bindungen in ihren Interdependenzen mit Professionsethik an einem Berufsstand zu beobachten, der herkömmlich als säkularisiert, als traditionell religions- und kirchenkritisch gilt?

Die Studie zeigt überraschend deutlich, dass diese Berufsgruppe die vormalige mediale Abwertung von Religion als überholt einschätzt und Religion ganz überwiegend als Ressource für „sinnhafte Welt- und Lebensdeutung" und „moralische Handlungsorientierung" (263) versteht. Dabei überwiegt der Habitus einer „strukturellen Religiosität" (Ulrich Oevermann), der sich durch einen hohen Individualisierungsgrad auszeichnet. Gleichzeitig geben die Befragten an, dass sie im professionellen Zusammenhang das Thema nach den journalistischen Selektionskriterien entsprechend den Nachrichtenwerten verhandeln.

Die Studie versteht sich als ein Beitrag zur religionssoziologischen Forschung und wird von drei Autoren aus dem Münsteraner Exzellenzcluster „Religion und Politik" verantwortet. Der Autor Karl Gabriel ist katholischer, Hans-Richard Reuter evangelischer Theologe. Sie liefern einen Beitrag im Diskurs über die moderne Religionsentwicklung, der sich in der Spannung der Säkularisierungsthese einerseits (Detlef Pollack[1], Pipa Norris und Ronald Inglehart[2]) und der These von der „Rückkehr der Religion(en)" (José Casanova, Martin Riesebrodt und Klaus Eder) in den medial-gesellschaftlichen Diskurs andererseits bewegt.

Die Studie stützt differenziert die These vom Wiedererstarken der Religion im öffentlichen Raum, wobei die Interviews 2005/2006 durchgeführt wurden und die Autoren selbst die Frage anmoderierten, ob sich das öffentliche Bild von Religion mit dem Aufkommen der Missbrauchsvorwürfe in der kath. Kirche radikal verändert hat (14). Doch dies weist wieder auf den Zielkonflikt der Studie, die eine Momentaufnahme mit einer Theoriebildung verbinden und von Einzelfällen zu einer allgemein gültigen These gelangen möchte.

Sie reiht sich damit in eine Reihe von aktuellen Veröffentlichungen ein, die eine Entdeckung der Medien als Beobachtungsfeld von Religionswissenschaft und Soziologie, bzw. Kommunikationswissenschaften markiert (Constanze Jecker[3] und Oliver Krüger[4]). Medieninhalte und deren Produzenten sind in ihrer Aussagekraft über Religion bis dahin nicht aus religionswissenschaftlicher und soziologischer Perspektive erschlossen worden. Dabei eint die beiden Studien, Religion bei Meinungsmachern und Religion im Fernsehen, die Beobachtung eines dominant präsenten Christentums, dessen Wiedererstarken weniger dem positiven Image der Kirchen geschuldet ist als vielmehr dem kulturellen Reflex auf den als demokratiegefährdend empfundenen Einfluss des Islam und einer weltanschaulichen Verunsicherung durch die Globalisierung.

Die Entdeckung der Medien durch Religionswissenschaften und Religionssoziologie eröffnet mit Sicherheit ein lohnendes, weiter zu erschließendes interdisziplinäres Forschungsfeld.

Erlangen Johanna Haberer

Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?, hg. v. Ina Wunn / Mualla Selçuk. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 270 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–17–021152–0

Dieses Buch ist der Tagungsband zu der internationalen Tagung „Frauen, Islam und Europa", die im November 2008, also vor etwa fünf Jahren, unter der Leitung von Ina Wunn an der Univ. Hannover stattfand. Der Kongress wollte die Frauen zusammenbringen, die sich für die Rechte muslimischer Frauen einsetzen, so die Hg.innen im Vorwort. Das Buch selbst ist in vier Abschnitte gegliedert: Frauen, Islam und Religiosität; Theologische Grundlagen; Islam und Feminismus im sozialen Kontext; Feministische Netzwerke und Organisationen. Die insgesamt 14 Einzelbeiträge sind sehr unterschiedlich im

[1] Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

[2] Norris, Pippa / Inglehart Ronald: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

[3] Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven, hg. v. Constanze Jecker, Konstanz 2011.

[4] Krüger, Oliver: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung, Bielefeld 2012.

Charakter. Was relativ allgemein durchscheint, ist die Unzufriedenheit damit, wie das Thema in den westlichen Medien dargestellt wird, und das Bestreben, dies zu korrigieren. Dies ist einerseits durchaus verständlich, führt aber auch dazu, dass einzelne Beiträge sehr apologetisch wirken und damit nicht unbedingt zielführend sind.

Sehr zu empfehlen ist der Einführungsartikel von *Ina Wunn* und *Daphne Petry*, „Von der ‚Rolle der Frau' zum ‚Gender Jihad' – ein historischer Abriss", der einen Überblick über Frauen und Frauenrollen in der islamischen Geschichte von den Anfängen bis (fast) zur Gegenwart gibt, wobei leider nicht mehr darauf eingegangen wird, dass muslimische Feministinnen beklagen, dass jüngere Musliminnen heute oft wieder angepasster sind, als sie selbst es sind und waren. Abgesehen davon aber ist der Artikel sehr geeignet, etwaige Wissenslücken auf diesem Gebiet zu schließen, gerade was eine durchaus starke Rolle von muslimischen Frauen in Vergangenheit und Gegenwart angeht. Etwas aus dem vorgegebenen Rahmen fällt der nächste Artikel zur Definition von „Jihad" bei muslimischen Lehramtskandidaten für Religionslehre und Ethikerziehung. Der Artikel „Sind Frauen grundsätzlich religiöser als Männer?" von *Constantin Klein* setzt sich mit der stärkeren Religiosität von Frauen im Gegensatz zu Männern und den gängigen Erklärungsmustern dafür auseinander. Er zeigt auf, dass die entsprechenden Befunde aus dem christlich geprägten westlichen Kulturkreis stammen und in der Regel vorschnell für den Rest der Welt verallgemeinert werden, während der Befund bei der jüdischen oder muslimischen Bevölkerung eben nicht so einheitlich ausfällt, erst recht nicht bei Hindus und Buddhisten. Die Effekte der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften erweisen sich schlussendlich als stärker als die des Geschlechts. Den ersten Teil schließt ein Artikel von *Adem Aygün* ab, „Religiosität muslimischer Frauen in Deutschland: zwischen Säkularität, Frömmigkeit und Wertekonservativismus". Er befasst sich auch mit Fragen nach Familienvorstellungen, Kopftuch und Toleranz und stellt verschiedene Typen junger muslimischer Frauen in Deutschland vor, die sich von ihren männlichen muslimischen Altersgenossen durchaus unterscheiden, gerade was das Bewusstsein für die Schwierigkeiten angeht, die eine patriarchalische Gesellschaft den Frauen bereitet.

Der theologische Grundlagenteil beginnt mit zwei Artikeln von *Bertram Schmitz*, „Reflexion über die theologischen Prämissen der Methoden feministischer Koraninterpretation" und „Vom Koran zu Muhammad und Maria". Der erste Artikel stellt klar, dass auch feministische Exegese den autoritativen Offenbarungsanspruch des gesamten Korans keineswegs in Frage stellen will. Dies lasse aber immer noch die Unterscheidung zu, ob er juristisch oder ethisch, poetisch oder prosaisch, sinngemäß oder literalistisch, gendergemäß oder patriarchalisch zu verstehen sei. Wie damit schon angedeutet, ist dieser Artikel ein wichtiger Ausflug in die Bandbreite nicht nur der feministischen, sondern der Koranexegese generell und daher eine lohnende Lektüre, die der zweite Artikel an einem Beispiel noch religionsübergreifend vertieft. Sehr grundlegend ist auch der folgende Artikel, „Frauen im Koran und der historische Kontext" von *Nahide Bozkurt*, der Koranstellen zum Thema Frau in ihrem Kontext und ihrer traditionellen Deutung erörtert und diese aus heutiger weiblicher Perspektive hinterfragt. Den Abschluss dieses Teils bildet ein Artikel zur Stellung der Frau im Islam von *Beyza Bilgin*, der durchaus kritisch auf sämtliche klassischen Reizthemen eingeht: unterschiedliche Einstufung von Mann und Frau, Ungleichbehandlung von Söhnen und Töchtern, Heirat und Scheidung, Erbschaft, Verhüllung, Zeugenschaft sowie Erziehung und Bildung. Auch hier ist sehr interessant zu sehen, wie versucht wird, viele klassisch gewordene Positionen, die die Frau benachteiligen, zu demontieren.

Der dritte Teil zu Islam und Feminismus im sozialen Kontext beginnt mit einem Artikel der eben genannten *B. Bilgin* zur Verschleierung der Frau aus ihrer Erfahrung, der sich allerdings auch stark argumentativ mit dem Thema auseinandersetzt und so einen guten Beitrag zu dieser oft so umstrittenen Frage leistet. Der Artikel „Feminismus, Säkularität und Islam" von *Birgit Rommelspacher* dagegen setzt sich zunächst mit der Frage auseinander, wie sich die Stellung der Frau im christlichen bzw. säkularen Europa entwickelt hat, wobei sie dazu die Definition eines saudischen Anthropologen heranzieht, der Säkularismus als Ideologie quasi in der Nachfolge des Christentums und seines Absolutheitsanspruches bezeichnet. Von daher geht R. sehr schnell zur umfassenden Kritik am europäischen Feminismus über und kommt zu dem Schluss: Die „europäischen Frauen übernahmen mit dem Säkularismus mehrheitlich eine Ideologie, die sie zu Sendboten einer europäischen Dominanzkultur machten [sic]" (175), die andere Frauen, insbes. natürlich Musliminnen, kolonialisieren und rassistisch entwerten. Die Mehrheit westlicher Frauen, die sich, ob persönlich religiös oder nicht, für die Freiheitsrechte der Frauen gegenüber Institutionen wie Religionen oder Familien und deren offener oder subtiler patriarchalischer Deutungshoheit einsetzen, werden sich und ihre Ziele hier kaum korrekt dargestellt finden: Auch frau kann in bester Absicht des Guten zu viel tun. Es folgen noch ein Artikel zur komplexen Lage islamischer Pro-Glaubensaktivistinnen und Feministinnen von *Corrina Gomani* und ein Artikel zur Konstruktion muslimischer Identität in öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Diskursen von *Nina Clara Tiesler*, die beide in eine ähnliche Richtung zielen, wobei der Artikel von Gomani immerhin schön zeigt, wie Musliminnen „auf nahezu allen Barrikaden sitzen" (192) – man könnte vielleicht auch sagen: zwischen allen Stühlen sitzen.

Den Abschluss bilden die Vorstellungen der feministischen Frauennetzwerke von *Muswah for Equality in the Family* (transnational) und *Kewser* (Bosnien-Herzegowina).

Der Band ist in seinen entsprechenden Teilen als ein Dokument für die Sichtweisen muslimischer Feministinnen auf die Frage nach der Stellung der Frau im Islam sehr zu empfehlen. Diese sind zwar in Fachkreisen durchaus bekannt, werden aber in der Tat in der breiteren Öffentlichkeit, selbst in der muslimischen, kaum wahrgenommen. Jeder Versuch, das zu ändern, kann nur willkommen sein.

Münster Jutta Sperber

Praktische Theologie

Lüer, Jörg: **Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit"**. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 301 S. (Theologie und Frieden, 44), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–023029–3

Seine hier zu besprechende Promotionsschrift versteht Jörg Lüer, Leiter des Berliner Büros der Deutschen Kommission Justitia et Pax, als einen Beitrag zur Bestimmung der politisch-praktischen und ethischen Herausforderungen, denen sich die katholische Kirche in Deutschland angesichts der welt- und europapolitischen Wende von 1989/1990 zu stellen hat, sowie zur Klärung der Frage, in welcher Weise sie dieser Aufgabe gerecht zu werden versuchte. Er bezieht sich dabei exemplarisch auf die Deutsche Kommission Justitia et Pax – hier insbes. auf den Arbeitsbereich Frieden mit seinen Arbeits- und Projektgruppen –, in der er eine zentrale Schnittstelle sowohl zwischen Amts- und Laienkatholizismus als auch zwischen kirchlicher Reflexionsarbeit und inner- wie außerkirchlicher Öffentlichkeit erblickt.

Seine methodische Option, den Umgang mit den Herausforderungen als einen Prozess organisationalen Lernens (vgl. 13) zu erfassen, bedingt eine zweigleisige, gleicherweise institutionen- wie ideengeschichtliche Sichtweise. So liefert die Bezugnahme auf die Friedenslehre der Päpste von 1917 bis 2003, die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils nebst der daran anschließenden Synoden in Deutschland sowie auf die Hirtenbriefe der Bischöfe in den beiden deutschen Staaten von 1983 dem Vf. mehr als nur einen ideengeschichtlichen Rahmen des friedensethischen Nachdenkens in der Kommission; zugleich arbeitet er mit ihr einen institutionellen Referenzrahmen heraus, der nicht nur die Gründung und Mandatierung der „Justitia et Pax"-Strukturen in der BRD und in der DDR umfasst, sondern deren Arbeitsweise auch in der Folgezeit durch Referenztexte institutionell prägt.

Die Darstellung der Arbeit bei Justitia et Pax konzentriert sich auf die zweite und dritte Amtszeit der Kommission von 1988 bis 1993 und von 1993 bis 1999, sodass eine als Lernprozess begriffene institutionell-gedankliche Doppelentwicklung von der Wende 1989/1990 bis zum Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Gerechter Friede" 2000 ins Blickfeld rückt. Indem der Vf. dahingehend resümiert, dass in dem in „Gerechter Friede" klar akzentuierten dynamischen Begriff von Gewalt „[d]ie kirchliche Versöhnungspraxis […] in gewisser Weise zu sich selbst" (286) komme, deutet er Richtung und Ergebnis des von ihm konstatierten Lernprozesses an.

Diesen Faden nimmt er früh, im Kontext der Enzyklika von 1920 „Pacem, Dei munus pulcherrimum" Papst Benedikts XV., auf, um zunächst jedoch kaum mehr als Spuren und Andeutungen zum Verständnis von Versöhnung vorzufinden (vgl. 24, 27, 32, 38, 45, 48). Erst die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßene Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Gegenwart und das damit verbundene neue Rollenverständnis der Kirche als friedenspolitischer Akteur lasse sukzessive einen neuen Friedensbegriff hervortreten und führe zu einer klaren Konturierung der Rede von Versöhnung. Diese neue Hermeneutik schlage sich schließlich in einem zentralen Referenztext für die Arbeit von Justitia et Pax in Deutschland, dem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983, nieder, ohne jedoch die durch die Problematik der nuklearen Abschreckung unter Druck geratene legitimationstheoretische Lehre vom gerechten Krieg zu dominieren (vgl. 66f). Noch für 1994 spricht der Vf. davon, dass die Versöhnungsthematik im kirchlichen Selbstverständnis unterbestimmt geblieben sei (vgl. 187).

Unter dem Eindruck einer mit dem Ende der bipolaren Weltordnung veränderten sicherheitspolitischen Rahmensituation habe sich die Arbeitsgruppe Sicherheitspolitik der zweiten Amtszeit an die Fortentwicklung der Friedenslehre gemacht, der der zweite Golfkrieg und der gewaltsame Zerfall Jugoslawiens als theologische Lernorte dienten, mit deren Hilfe der Ruf der Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 nach einer Ausweitung der friedensethischen Perspektive aufgegriffen und in Richtung Kriegsursachenbekämpfung und Krisenprävention ausgewertet wird (vgl. 159f). Hier werde der Perspektivenwechsel von der Lehre vom gerechten Krieg hin zu der Leitperspektive des gerechten Friedens eingeleitet. Vor dem Hintergrund der Kriege im ehemaligen Jugoslawien sei in der Arbeitsgruppe ein Sensorium für die Bedeutung gewaltbelasteter Geschichte in Konflikten entwickelt und die Notwendigkeit erkannt worden, in einem europäischen Handlungsrahmen zu denken (vgl. 164 und 166). Mit der dritten Amtszeit und dem Übergang der Arbeitsgruppe Sicherheitspolitik zur Projektgruppe Gerechter Friede sei eine Neuakzentuierung der Aufgabenstellung zu Gunsten der Frage nach der Rolle von Religionsgemeinschaften in Konflikten sowie derjenigen nach Konfliktbearbeitung und Versöhnung vorgenommen worden (vgl. 213). Die Entwicklungen in Ruanda und Burundi Mitte der

1990er Jahre machten die Projektgruppe ferner nicht nur auf die Dringlichkeit der Gewaltprävention aufmerksam, sondern auch auf die Rolle, die Massenmedien in einem Konfliktgeschehen spielen (vgl. 253).

Bereits 1993 habe sich in den Arbeitsgruppen eine Spannung zwischen der Auffassung, die politische Lage zwinge zu einer Vertiefung und Ausweitung der friedensethischen Analyse, auf der einen und einer Zurückhaltung gegenüber einer solchen Fortentwicklung der kirchlichen Friedenslehre auf der anderen Seite wahrnehmen lassen. Der Vf. konstatiert hier neben sachbezogenen Argumentationen auch den Einfluss „erhebliche[r] Identitätsbedürfnisse und nicht zuletzt institutionelle[r] Machtinteressen" (168), die er bis hin zur abschließenden Redaktion des Bischofswortes registriert (vgl. 276f). Das Hirtenwort „Gerechter Friede" erweist sich aus dieser – einen wichtigen Strang seines Entstehungsprozesses detailliert nachzeichnenden – Innenperspektive als vertiefende sachliche „Fortschreibung" (215) der überkommenen Friedenslehre im Sinne einer perspektivischen Ausweitung, keinesfalls als Bruch mit ihr.

Von nicht nur friedensethischer, sondern – dies deutet der Titel der Schrift an – auch allgemein theologischer Bedeutung ist, dass in dieser Studie ein kirchlicher Lernprozess in den Vordergrund gerückt wird, der über einen fortschreitenden, lediglich sachbezogenen Einsichtsgewinn deutlich hinausgeht. Es wird gezeigt, wie mindestens Teile der Deutschen Kommission Justitia et Pax in den beiden dargestellten Amtszeiten einen Wandel im funktionalen Selbstverständnis vom Sachverständigenausschuss zum friedenspolitischen Akteur vollzieht (vgl. etwa 171), der innerkirchlich nicht zuletzt aufgrund seiner Konfliktaustragungskompetenz erfolgreich als meinungsbildende, vermittelnde und makelnde Instanz sowie im Außenverhältnis als öffentlicher Akteur und Lobbyist auftritt (vgl. 257). Angesichts dieses Befundes muss man sich der Anmerkung des Vf.s anschließen, in der er auf die noch ausstehende Aufgabe einer systematischen Erörterung organisationalen Lernens, insbes. auch in ekklesiologischer Blickrichtung, hinweist (13). Einen Beitrag hierzu liefert diese Studie selbst, indem sie exemplarisch zeigt, wie eine kirchliche Institution den unausweichlichen „Konfliktaustrag zwischen Tradition und Veränderung" (289) angeht und welche Spannungen – bis hin zu dem Versuch, die Fortschreibung der bischöflichen Friedenslehre als einen aus protestantischem Geist betriebenen Traditionsbruch zu charakterisieren, um sie zu delegitimieren (vgl. 275) – dabei auftreten. Eine Explikation des eigenen methodischen Ansatzes hätte über die bloße Dokumentation der Diskussionsprozesse hinaus zu deren Einordnung beitragen sowie zu einer Auskunft darüber führen können, was der Vf. am Ende offen lässt, nämlich was es heißt, von Justitia et Pax zu lernen.

Hamburg Axel Heinrich

Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, hg. v. Norbert Mette / Judith Könemann. – Ostfildern: Grünewald 2013. 232 S. (Bildung und Pastoral, 2), pb. € 23,00 ISBN: 978–3–7867–2947–1

Der von den Praktischen Theologen Judith Könemann (Münster) und Norbert Mette (Dortmund) vorgelegte Sammelband geht auf ein Symposion im Münsteraner Franz-Hitze-Haus zurück. Angesichts des in zahlreichen Studien belegten signifikanten Zusammenhangs von Bildungschancen und sozialer Herkunft junger Menschen und dem in den Sozial- und Humanwissenschaften verstärkten Interesse an Bildungsgerechtigkeit auf der einen Seite und andererseits dem Selbstverständnis einer biblisch verbürgten jüdisch-christlichen Tradition der Gerechtigkeit, die religiöse Bildung ohne ihre politische Dimension nicht denkbar sein lässt, sowie der gerade an der Kath.-Theol. Fak. in Münster profilbildenden Tradition fragen K., M. und die anderen Autorinnen und Autoren des Sammelbands neu nach dem Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit. Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit sowie der Zugang zu Bildung sind an materielle und ideelle, soziale und kulturelle Voraussetzungen gebunden, die angesichts des Ziels religiöser Bildung, zu Identitäts- und Subjektwerdung auch im Blick auf Religion und Glaube zu befähigen, zu reflektieren sind.

Zugleich sehen die Hg. zu Recht, dass das politische Bewusstsein innerhalb der religionspädagogischen Disziplin (vielleicht auch in der Praktischen Theologie insgesamt!) abgenommen hat. Dementsprechend gilt es, „auf die politische Dimension innerhalb der Religionspädagogik hinzuweisen und religiöse Bildung nicht ausschließlich als Einführung in den christlichen Glauben bzw. kompensatorische Vermittlung sozialisatorisch ausgefallener Wissensbestände zu betrachten" (15).

Der Einleitung von K. und M., die eben diesen Kontext erschließt, schließen sich drei Hauptteile des Bandes an. Mehrheitlich handelt es sich um Beiträge zum Symposion; sie wurden um weitere Beiträge ergänzt. Einem ersten Teil, überschrieben mit „Grundlegung", folgen Ansätze und Themen(felder), bevor in einem abschließenden Teil Konkretionen für die Praxis entwickelt werden.

Im ersten Hauptteil, der zugleich der theoretisch gehaltvollste ist, beleuchtet zunächst M. selbst den aktuellen Diskurs über Bildungsgerechtigkeit und seine Rezeption, wobei auf den Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit und die Diskussion der Gerechtigkeitsbegriffe sowie die sich auf diesem Hintergrund deutlich zeigenden Desiderate der katholischen Religionspädagogik aufmerksam gemacht wird. Die Forderungen, die M. seiner Fachschaft ins Stammbuch schreibt, sind durchaus brisant: Bildungsgerechtigkeit und v.a. Bildungsungerechtigkeit müssen zunächst Thema der katholischen Religionspädagogik werden. Die Religionspädagogik hat zu reflektieren, inwieweit sie durch ihre Orte – Hochschule und Schule – und ihre Subjekte, die der bürgerlichen Mittelschicht entstammen, selbst in das bestehende Bildungswesen verwickelt ist. Gerade auch in den Bereichen, in denen Kirche präsent ist, in Katechese und kirchlicher Jugendarbeit, stellt sich die Herausforderung, Angehörige bildungsbenachteiligter Schichten aufmerksam wahrzunehmen. Der gesamte Sektor der Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft steht zu einer selbstkritischen Überprüfung an. Schließlich hat die Religionspädagogik die Option für Gerechtigkeit zu treffen und sich für Bildung zu Gerechtigkeit einzusetzen. Ihre eigenen Einrichtungen sind Orte, an denen ein gerechter Umgang miteinander praktisch eingeübt werden muss. Mit M.s Beitrag sind „Hausaufgaben" für Religionspädagogik und Praktische Theologie sowie für die Kirchen angezeigt, die nicht nur einen Perspektivenwechsel, sondern auch Herausforderungen in Themenbereichen und Handlungsfeldern anzeigen.

Ähnlich brisant ist der Beitrag von K., die aufzeigt, dass Bildungsgerechtigkeit kaum Thema religiöser Bildung ist; auch gegenwärtig präferierte Ansätze einer performativen Didaktik oder des kompetenzorientierten Lernens werden im Blick auf das Thema der Bildungsgerechtigkeit kritisch in den Blick genommen. K. zeigt auf, dass und warum dem Bildungsverständnis, gerade auch einem hermeneutischen Bildungsbegriff, der das Subjekt mit seiner Existenz im Mittelpunkt religiöser Bildungsprozesse sieht und Persönlichkeitsbildung als Selbstbildung und Sichbilden der Person versteht, Anspruch und Ziel einer Bildungsgerechtigkeit als Ermächtigung zur Freiheit immanent sind. Das Ziel religiöser Bildung, ein selbstbestimmtes und selbstverantwortetes Leben zu führen, ist gebunden an die Befähigung, sich auf andere und anderes zu beziehen und Verantwortung für andere, für ihre Lebensmöglichkeiten zu übernehmen (vgl. 45). K. kommt zu dem brisanten Ergebnis, das Thema Bildungsgerechtigkeit ergebe sich „somit bereits aus diesem Bildungsverständnis selbst, nicht erst im nachträglichen Bezug auf die Problematik ungerechter Verhältnisse" (50). Damit ist mit M. und K. beschrieben, was für die Religionspädagogik, ja für die Glaubwürdigkeit des Glaubens selbst, auf dem Spiel steht.

Der Teil „Grundlegendes" wird ergänzt durch den Beitrag von *Bernhard Grümme*, dem mit seinem Band „Religionsunterricht und Politik" (Stuttgart 2009) die neueste Monographie zur Involviertheit religiöser Bildungsprozesse in die Zusammenhänge von Bildung und sozialer Gerechtigkeit gelungen ist. Spannend und gewinnbringend ist ebenfalls der Beitrag von *Viera Pirker* zur bildungspolitischen Problematik der Ressourcenungerechtigkeit in einer identitätsbildenden Religionspädagogik, in der sie begründet die Identitätstheorien befragt und Identitätsentwicklung im Horizont von Bildungsgerechtigkeit thematisiert.

Die Ansätze und Themenfelder, die im zweiten Hauptteil behandelt werden, greifen wichtige Bereiche einer politik- und gerechtigkeitssensiblen Religionspädagogik auf, ohne dass der Anspruch erhoben wird (oder werden könnte), alle relevanten Themenfelder diskutiert zu haben. Die aufgenommenen allerdings machen in verschiedener Hinsicht deutlich, dass die grundlegende Diskussion um Bildung und Gerechtigkeit in allen Bereichen der Religionspädagogik, in ihrer Theoriebildung grundlegend, aber eben auch in Methodik und (Fach-)Didaktik zu führen ist.

Mit den Konkretionen im dritten Teil wird deutlich, was für die Religionspädagogik in allen ihren relevanten Handlungsfeldern ansteht, nämlich zu zeigen, dass die politische Dimension einen ihnen allen inhärenten roten Faden der religionspädagogischen Reflexion und Entwicklung von Handlungsfeldern darstellt.

Der Sammelband legt den Finger in die Wunde des Desiderats der Religionspädagogik, den Kontext von Bildung und Gerechtigkeit, und damit ihre politische Dimension, bislang nicht ernst genug genommen zu haben. Dabei zeigen sich die Desiderate in allen Bereichen: in der grundlegenden Theoriebildung, gerade auch im Blick auf das eigene theologisch und pädagogisch geklärte Selbstverständnis der Religionspädagogik, im Dialog mit den Sozial- und Handlungswissenschaften, die den Diskurs über Bildungsgerechtigkeit führen, und im Blick auf Optionen und Handlungsorientierungen für die vielen Themen- und Praxisfelder, die Praktische Theologie und Kirchen verantworten. Mit dem vorliegenden Sammelband gelingt es den Hg.n, diesen Diskurs gehaltvoll anzustoßen und zu seiner Aufnahme und Weiterführung zu ermutigen. Kritisch anzumerken ist, dass gerade im Literaturverzeichnis, aber auch in der Zitation und im Textbild gehäuft Fehler auftreten, bis dahin, dass Bücher und Zeitschriften konsequent falsch zitiert werden. In einer zweiten Auflage, die diesem wichtigen Band unbedingt zu wünschen ist, sollten diese formalen Mängel aufgearbeitet werden. Er gehört in die Hand aller, die in Theorie und Praxis religiöse Bildungsprozesse (mit)verantworten.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

Leimgruber, Stephan: **Christliche Sexualpädagogik.** Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung. – München: Kösel 2011. 208 S., brosch. € 17,99 ISBN: 978–3–466–37018–4

Die vorliegende christliche Sexualpädagogik gehört – neben der von Konrad Hilpert hg. Quaestio disputata 241 „Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik" (Freiburg/Basel/Wien 2011), dem von Regina Ammicht Quinn hg. Band „‚Guter' Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche" (Paderborn/München/Wien/Zürich 2013) sowie dem Buch von Martin M. Lintner, „Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik" (Brixen/Innsbruck/Wien 2012) – zu einer Reihe von Neuerscheinungen, die – angestoßen und ermuntert durch die Neubesinnung der Kirche auf ihre Glaubwürdigkeit nach dem Missbrauchsskandal (vgl. 22f) und das Bemühen um einen Dialog der Bischöfe mit den Gläubigen – versuchen, sich von theologischer Seite offen mit der Frage nach einer menschlich lebbaren und erfüllenden Sexualität auseinanderzusetzen. Wie bereits in verschiedenen früheren Publikationen des Vf.s zur Thematik handelt es sich auch hier um den Entwurf einer emanzipatorischen und zugleich christlich inspirierten Sexualpädagogik vor katholischem Hintergrund, der dem Gedanken christlicher Freiheit verpflichtet ist und das Befreiende der Botschaft Jesu in eine neue Zeit hinein buchstabieren möchte. Es soll eine Brücke zwischen dieser Botschaft und der Erfahrungswelt Jugendlicher geschlagen werden, die zugleich deren Selbstbestimmung achtet (9).

Das Buch setzt daher in seinem einleitenden *1. Kap.* bei der Erfahrung Jugendlicher mit Sexualität an, die sie im Zusammenhang mit ihrer Selbst- und Identitätsfindung, mit der Gestaltung ihrer Beziehungen zu anderen Jugendlichen sowie mit den modernen Medien machen. Auf der Grundlage einschlägiger empirischer Studien wird deutlich, dass die Mehrheit der Jugendlichen weder verwahrlost noch der Pornografie verfallen ist, sondern tragfähige Beziehungen, Zärtlichkeit und ein erfülltes Leben in Beruf, Freizeit und im Alltag sucht und auch Familie als Heimat und Lebensraum als Fernziel durchaus wichtig ist (21). Ausgehend von diesem Befund besteht der sexualpädagogische Ansatz darin, die hier bereits zum Tragen kommenden Werte zu verstärken und die Verantwortung von Jugendlichen für diese Werte und für eine geglückte Sexualität zu fördern. „Sinnvoller als Kataloge mit schweren Sünden zu erstellen, wäre es, Jugendliche auf Tugenden hinzuweisen, sie mit Botschaften und Leitbildern anzuspornen und ihnen Hilfen zu einer wertegebundenen Lebensgestaltung an die Hand zu geben." (20) Von dieser Zielformulierung der vorliegenden Sexualpädagogik her ergibt sich der folgende Aufriss logisch einsichtig.

Im *2. Kap.* werden zunächst humanwissenschaftliche Einsichten in die Entwicklung menschlicher Sexualität im Laufe der individuellen Lebensgeschichte aufgegriffen, damit sexualpädagogisches Handeln der jeweiligen spezifischen Entwicklungsstufe entsprechen kann. Das *3. Kap.* greift dann auf Leitbilder und Wertvorstellungen eines humanen und verantwortlichen Umgangs mit Sexualität zurück, wie sie sich aus den Aussagen des Alten und des Neuen Testaments zum Verhältnis von Mann und Frau erheben lassen und die einer christlichen Sexualpädagogik wie auch einer christlichen Sexualmoral zugrunde liegen sollten. Vor diesem Hintergrund erfolgt dann im *4. Kap.* eine kurze, an einzelnen wichtigen Stationen orientierte Relecture der Geschichte christlicher Sexualpädagogik, die auch auf neuere Äußerungen der kath. Kirche bis hin zum „Youcat" eingeht. Als Ergebnis wird, neben der Bestätigung einer Jahrhunderte langen Leibfeindlichkeit im Christentum, festgehalten, dass sich – vor dem Hintergrund der gerade auch den Umgang mit Sexualität betreffenden Kulturrevolution der 1968er Revolte – in der kath. Kirche neben einer weiter existierenden objektivistischen Sündenmoral (in welche Richtung auch der Youcat trotz des jugendlichen Anstrichs gehört) doch auch eine mehr personal und verantwortungsorientierte Konzeption der Sexualpädagogik entwickelt hat. Der Vf. weist aber auch darauf hin, dass das 1999 im Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz begonnene Gespräch zu Fragen der Sexualmoral und Sexualpädagogik zwischen Jugendverbänden und Bischöfen bis heute nicht mehr aufgenommen wurde (87).

Im *5. Kap.* entwickelt der Vf. im Rahmen einer systematischen Zusammenführung ethische Leitlinien für einen verantworteten Umgang mit Sexualität. Ausgehend vom Ziel der Erziehung zur Mündigkeit und nach dem Hinweis auf die mögliche Vielfalt sexueller Orientierungen und Identitäten werden zunächst – in Weiterführung der von der Würzburger Synode genannten vier Sinndimensionen – nun fünf Sinndimensionen menschlicher Sexualität (Identität, Kommunikation, Lebensfreude, Fruchtbarkeit und Transzendenzoffenheit) benannt und skizziert, wobei im Ganzen Liebe als das zentrale Motiv und einigende Prinzip geglückter Sexualität festzuhalten ist. Im Folgenden werden deshalb Wege aufgezeigt, Liebe durch Einübung in Freundschaft und Partnerschaft zu fördern, Regeln sexueller Kommunikation vorgestellt sowie schließlich Ehe und voreheliche Beziehungen bedacht und in ihrer Bedeutung für die Entwicklung geglückter Sexualität eingeordnet.

Damit sind die grundlegenden moralischen Leitvorstellungen und Werte in den Mittelpunkt gerückt, im Blick auf die dann im *6. Kap.* die Bildungsaufgaben einer christlichen Sexualpädagogik entwickelt und die zu fördernden Kompetenzen benannt werden. Das *7.* und *8. Kap.* konkretisieren diese Leitlinien der Sexualpädagogik dann für den Religionsunterricht sowie für die kirchliche Jugendarbeit bis hinein in ausgearbeitete Vorschläge für den Unterricht bzw. das Gruppengespräch. Das *9. Kap.* fasst die Grundeinstellung der vorangehenden Überlegungen noch einmal in einem Plädoyer für eine jugendsensible und menschengerechte Sexualpädagogik zusammen. Ein differenzierter Anhang mit Literatur- und Medientipps sowie verschiedenen nützlichen Registern schließt das Buch ab.

Die Bedeutung des Buches, das die wenigen zeitgemäßen Ansätze in Sexualpädagogik von W. Bartholomäus, M. Langer, H.-G. Ziebertz und G. Lämmermann weiterführen möchte, besteht darin, dass hier in knapper und gut lesbarer Form eine ausgezeichnete Skizze dargeboten wird, wie eine heute angemessene und humanwissenschaftlich offene Sexualpädagogik konzipiert sein sollte. Sicher bleibt vieles darin unausgeführt und ist in seinen Einzelheiten der Ergänzung bedürftig. Dazu bietet das Buch aber auch jeweils in den einzelnen Kap.n hilfreiche Literaturhinweise. Entscheidend dürfte aber der – als Prolegomena zu verstehende – Entwurf als solcher sein, der in erfrischender Klarheit überzeugt und Hoffnung gibt.

Würzburg Stephan Ernst

Kirchenrecht

Meijers, Ton: **Compendium van het katholiek canoniek recht**. Deel I. Inleiding en volk Gods. – Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers 2013. 228 S., kt € 18,50 ISBN: 978–90–5625–392–9

Es gibt nicht viel kirchenrechtliche Literatur in niederländischer Sprache, was sich leicht daraus erklärt, dass der potentielle Nutzerkreis nicht eben groß ist. So kommen umfangreich angelegte Werke wie das Novum Commentarium Lovaniense, das anders, als der Titel vermuten lässt, niederländisch geschrieben ist, nur langsam voran.

Daher ist es ein gewisses Risiko für Ton Meijers, Kanonist an der Univ. Utrecht, ein Kompendium des Kirchenrechts in seiner Muttersprache zu veröffentlichen. Es ist zweibändig angelegt: Der vorliegende erste Band thematisiert allgemeine Fragen und das „Volk Gottes", der zweite wird sich mit Wort und Sakrament beschäftigen, wie im Vorwort angekündigt wird. Näherhin stellt der erste Band nach Informationen über das kanonische Recht als solches eine Charakterisierung des Codex Iuris Canonici vor, handelt von den Auslegungsregeln und gibt grundlegende Literatur einerseits in deutscher und englischer Sprache, dann in niederländischer an. Hauptinhalt des Bandes ist das Buch II des CIC, das mit *De populo Dei* überschrieben ist und hier in drei Kap.n behandelt wird. Unter Nennung der einschlägigen Codex-Normen stellt M. den Inhalt des Gesetzes dar, sodass er für Anfänger ebenso verständlich wird wie für im System schon orientierte Leser. Dabei darf die Leistung nicht gering geachtet werden, den Inhalt des technischen Gesetzestextes in eine sprachliche Gestalt zu bringen, die Interesse und Verständnis der Zusammenhänge ermöglicht.

Stärker losgelöst von der Systematik des Gesetzes sind die sog. „kadertexten". Das sind etwa 65 kurze thematische Abhandlungen, die in grau hinterlegte Kästen gestellt sind. Sie erlauben es, Informationen zu einzelnen Stichwörtern zu geben, die an verschiedenen Stellen des CIC angesprochen werden. Beispiele: „Celibaat" (105) oder „Pauskeuze en ambtsafstand" (132). Die Kästen dienen auch dazu, Partikularrecht darzustellen, Beispiel: „Diocesane gedraagsregels" (75). In Fußnoten wird darüber hinaus auf Web-Links, auf Literatur und einschlägige Fundstellen im CIC hingewiesen.

Das Kompendium ist kein Nachschlagewerk, in dem man Einzelinformationen abrufen kann: Ein Stichwortregister fehlt, und so ist der Leser gefordert, die gesuchte Information im thematischen Zusammenhang zu suchen, der sich aus der detaillierten Gliederung ergibt, oder in der Liste der „kadertexten". Das schützt davor, isolierte Daten an die Stelle einer ganzheitlichen rechtlichen Situation zu stellen.

Die Art und Weise, wie M. über das kanonische Recht schreibt, macht es nachvollziehbar und verständlich und schreckt den Leser nicht davon ab, wie es eine Nebenwirkung des Buches der deutschen Kanonisten Bier und Lüdecke sein könnte.[1] Es ist dem Kompendium zu wünschen, dass es in seinem Sprachbereich (und möglichst auch darüber hinaus) gut aufgenommen wird, so dass der zweite Teil dann, wie geplant, im Jahre 2015 vorliegen wird.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Norbert Lüdecke / Georg Bier (unter Mitarbeit von Sven Bernhard Anuth): Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012.

Ruster, Thomas / **Ruster**, Heidi: **... bis dass der Tod euch scheidet?** Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. – München: Kösel 2013. 206 S., kt € 17,99 ISBN: 978–3–466–37066–5

Das vorliegende Buch, das die Eheleute Heidi und Thomas Ruster gemeinsam verfasst haben, stellt einen weiteren, neuen Ansatz zur Frage nach dem Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen dar. Thomas Ruster (TR) ist Professor für Systematische Theologie und Dogmatik an der TU Dortmund, Heidi Ruster (HR) leitet die katholische Familienberatungsstelle in Bonn. Aus dieser interdisziplinären Kompetenz erwächst ein neuer Zugang zur bleibend aktuellen Fragestellung, in dessen Konsequenz indes Desiderate formuliert werden, die sich – wie so viele Lösungsansätze zuvor – an das römische Lehramt und den universellen kirchlichen Gesetzgeber richten, sodass eine geänderte Praxis in Einzelfällen ohne dogmatische und rechtliche Modifikationen nach wie vor nicht oder schwer umsetzbar ist. Die dogmatischen Ansätze von TR sind so reflektiert, dass eine Gesetzesänderung ohne echten Paradigmenwechsel möglich scheint. Der Anspruch, den er stellt, ist auch kein geringer: „wir [werden] für die Frage des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen eine Lösung erarbeitet haben, die unserer Überzeugung nach menschlich wie theologisch gleichermaßen richtig ist und die den großen Traditionen der Kirche entspricht." (111) Kern dieser Überlegungen ist die Entkoppelung von (natürlicher) Ehe und Sakrament, wie auch Karl Kardinal Lehmann in seinem Geleitwort zum Buch festhält: „Für die Verfasser ist damit der Weg frei, dass es in der Kirche nichtsakramentale und dennoch gültige Ehen geben kann." (9)

Letztlich ist dies nichts Neues, auch wenn die Koppelung von Ehe(vertrag) und Sakrament nach geltendem Recht ein unlösliches Junktim ausschließlich zwischen Getauften darstellt. Verkürzt kann man festhalten, dass die Vf. für eine Streichung von can. 1055 § 2 CIC plädieren, wobei sie den Nachweis, es handele sich hier um „eine rein rechtliche Festlegung, die jederzeit geändert werden kann" (139) und die „auch rein menschlich gesehen unsinnig" (136) sei, schuldig bleiben, denn die Formulierung der Norm leitet die Einheit von Ehe und Sakrament unter Getauften aus der Erhebung der Ehe zum Sakrament durch Christus her; can. 1055 § 2: „*Deshalb* kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist." Der Ansatz der Vf. bietet eine konsequente Fortentwicklung des Gedankens, dass die Kirche immer anerkannt hat, dass es auch gültige nichtsakramentale Ehen gibt, wenn auch nur zwischen Ungetauften bzw. in halbchristlichen Ehen. Diesen Ehen eignet einerseits grundsätzlich auch die Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit, auch wenn diese nur relativ gilt (vgl. Privilegverfahren) und es gibt darüber hinaus auch auflösliche sakramentale Ehen (vgl. Nichtvollzugsdispens). Darüber hinaus entkäme man so der Problematik, dass es unter Katholiken Ehen geben kann, die nicht Sakrament sind, wenn diese bei der Eheschließung die kanonische Form nicht gewahrt haben (can. 1108 § 1). Sie werden zwar vom Recht als formungültige bzw. nichtige Ehen bezeichnet, gleichwohl als „Ehen", zumeist als Putativehen – deren Existenz zumindest soweit ernst genommen wird, als ihr Rechtsschein vor Abschluss einer Zweitehe durch amtliche Feststellung beseitigt werden muss. Die Inkonsequenz, mit der die Unauflöslichkeit der Ehe geregelt ist, lässt zumindest Zweifel daran aufkommen, ob die katholische Ehelehre wirklich so fest an den Wesensmerkmalen der Ehe festhält, wie man oft glaubt. Wäre die Unauflöslichkeit wirklich ein Wesenselement der Ehe, dann wären alle auflösbaren Ehen – also die nichtvollzogenen, die halbchristlichen, die nichtchristlichen und die Putativ-Ehen – eben keine Ehen, was in letzter Konsequenz nur für die Putativehe stimmt.

Eine Bereicherung dieser Überlegungen stellen die Darstellungen HRs dar, die aus ihrer Praxis in der Beratung auf die menschlichen Erfahrungen mit dem Scheitern, den Problemen und den bleibenden Schäden aus misslungener Ehe berichten kann. In diesen Beispielen wird viel aus der Wirklichkeit des Ehealltags, aus den Begleitumständen des ehelichen Lebens, den gewandelten Lebensumständen (Stichwort: „Generation Praktikum" [TR, 131]) und dem je unterschiedlichen Umgang damit deutlich. „Die Ehe ist mit der Aufgabe, bei allem Stress des Berufes Geborgenheit und Zufriedenheit zu schaffen, schlicht überfordert." (TR, 77) In diesen Erfahrungsberichten liegt indes auch die Versuchung, diese einzelnen Fälle zu generalisieren. HR weist zwar zu Recht darauf hin, dass die Beispiele, die sie aus ihrer Praxis anführt, von Paaren stammen, die sich darum bemühen, die in die Krise geratene Ehe zu retten (41), denn deshalb suchen sie die Beratung auf. „Es sieht so aus, als ob sie die Hoffnung auf die Zukunft ihrer Beziehung an die Beratung knüpfen. Solange sie kommen, glauben sie, hat ihre Ehe noch eine Chance." (HR, 96)

Doch gerade hier ist für eine Übertragung der Erfahrungen in ein allgemeingültiges System Vorsicht geboten: „Tatsächlich steht die Ehe-, Familien- und Lebensberatung der Kirche vor dieser doppelten Aufgabe: Zum einen ‚seismografisch' die neuen Realitäten des Scheiterns von Paaren wahrzunehmen und diese in die Kirche zu kommunizieren, zum anderen Paaren in ihrem Scheitern beizustehen und ihnen durch die kompetente und wertschätzende Begleitung die vergebende Zusage Gottes auszurichten, aus der ein neuer Anfang erwachsen kann." (119) Zum einen sind für diesen Seismografen die Realitäten derjenigen unsichtbar, die sich – obschon zur Kirche gehörig – von der Kirche diesbzgl. nichts mehr versprechen, weil sie davon ausgehen, dass sie nach dem Scheitern ihrer Ehe von der Kirche nichts mehr zu erwarten haben. Andererseits verhallt die auszurichtende Zusage Gottes ungehört, wenn sie nicht zugleich amtlich zur vollen Wiederherstellung der kirchlichen Communio führen kann, zumal weniger das Scheitern, sondern viel mehr der Neubeginn zum Ärgernis wird. Es ist wenig verwunderlich, dass viele Menschen diesem Resultat am konsequentesten dadurch entgehen, dass sie das ihre aktuelle Lebenssituation skandalisierende System Kirche verlassen. Nähme man „die Pluralisierung des Scheiterns" indes ernst, „dann müsste sich etwas am Umgang der Kirche mit Geschiedenen ändern" (TR, 131). Die Aussagen über die bleibende Realität der ersten Ehe, die durch keine Scheidung oder Trennung beseitigt werden könne, sprechen für die Vf. dafür, dass die Ehe tatsächlich unauflöslich und nicht nur unauflösbar ist (hierzu sehr instruktiv: 79). Das die Summe der Partner übersteigende Mehr der Beziehung wird von beiden „der Engel der Beziehung/Ehe" genannt, der bleibe, auch wenn die Ehe am Ende ist und eine Zweitehe geschlossen wird. Doch will man so sehr an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten, wie die Vf. dies tun, müssten sie eigentlich auch die Frage beantworten, ob dieser Ansatz dann nicht einer – wenn auch sukzessiven – Polygamie das Wort redet. Es würde dann das eine Wesenselement der Ehe zugunsten des anderen aufgegeben. Die Sprache ist an vielen Stellen von der Engelmystik durchzogen („Mächte", „Gewalten", „Beziehungsengel"). Das ist für Kanonisten gewöhnungsbedürftig, macht aber deutlich, dass alle Ehethematik nie nur rechtliche, sondern als Sakrament immer und zuerst spirituell-geistliche Dimensionen hat. Das Buch bereichert diese immer aktuelle Debatte um wichtige Gesichtspunkte, es tritt in Diskurs zu E. Schockenhoff (Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg 2011) und lädt damit zur interdisziplinären (Theologie, Psychologie, Soziologie) und innertheologischen (Moraltheologie, Dogmatik, Pastoraltheologie, Kanonistik) Auseinandersetzung ein. Auch wenn man nicht alle Ansätze teilt, ist der unterbreitete Lösungsvorschlag (Trennung von Ehesakrament und Ehevertrag) diskussionswürdig, auch wenn daran anschließend der Ehebegriff zu überdenken ist.

Münster Martin Zumbült

Wiegelmann, Christian: **Zulässigkeit und Grenzen von Arbeitskämpfen in kirchlichen Einrichtungen.** – Hamburg: Dr. Kovač 2012. (XXII) 303 S. (Studien zur Rechtswissenschaft, 279), pb. € 88,00 ISBN: 978–3–8300–6250–9

Die vorliegende juristische Diss. von Christian Wiegelmann befasst sich mit den verfassungsrechtlichen Problemen von Arbeitskampfmaßnahmen, Streik und Aussperrung, bei kirchlichen Einrichtungen v. a. aus Sicht der evangelischen Kirche in Deutschland. Zwar finden auch die Regelungen des kirchlichen Dienstrechts der katholischen Kirche Erwähnung, jedoch weniger ausführlich. Seine Schwierigkeit im Umgang mit den katholischen Institutionen kommt in einigen Formulierungen zum Ausdruck: „Für die einzelnen Landeskirchen sind auf katholischer Seite die Bischöfe [...] der jeweils zuständige Gesetzgeber." (4), „[...] findet sich in Art. 7 der Grundordnung der katholischen Kirche [...]" (27), „Für die dem Verband der Caritas angehörenden Einrichtungen ist ein eigenes Kommissionssystem vorgesehen, welches, bis auf wenige Abweichungen, dem der katholischen Kirche entspricht." (29), „Erzbischof zu Limburg" (31, Fn. 109) u. ö. W. macht deutlich, dass er eine strikte Trennung zwischen Kirche und kirchlichen Einrichtungen vornimmt: Kirchliche Einrichtungen sind seiner Ansicht nach als private juristische Personen ganz anders zu behandeln als die körperschaftlich verfassten Kirchen.

Das Recht der Kirchen, sich des Privatrechts zu bedienen, könne zur Konsequenz haben, „dass auf diese Einrichtungen im Gegensatz zu Einrichtungen, die in kirchlichen Körperschaften des öffentlichen Rechts eingegliedert sind, das staatliche Arbeitsrecht voll umfänglich anzuwenden wäre" (37), alles andere käme einer „Rosinentheorie" gleich. Doch geht er m. E. zu weit, wenn er behauptet: „Die große Mehrheit der kirchlichen Einrichtungen ist jedoch privatrechtlich organisiert und damit schon gesellschaftsrechtlich kein Teil der Religionsgemeinschaft." (39) Warum sollten Teile einer Religionsgemeinschaft nicht privatrechtlich organisiert werden können? Religionsgemeinschaften ohne Körperschaftsstatus sind als ganze privatrechtlich verfasst. Die Kirchen genießen weitgehende Freiheit der Rechtswahl, wobei anzuerkennen ist, dass eine Flucht ins Privatrecht für eine KdöR unzulässig ist. Teilweise nimmt W. für die katholische Kirche unhaltbare Voraussetzungen an, die für die evangelische Kirche gelten: Z. B. hätten die Kirchen sich vom Staat die Befugnis zum Erlass von Regelungen mit normativer Wirkung zusichern lassen (vgl. 99), was im Blick auf den Staatskirchenvertrag des Landes Baden-Württemberg mit der evangelischen Landeskirche Württemberg stimmen mag, aber für die katho-

lische Seite hätten solche Vereinbarungen allenfalls deklaratorische Bedeutung. Ihre Rechtsetzungsbefugnis wird theologisch aus dem *Ius Publicum Ecclesiasticum* und staatskirchenrechtlich aus der Selbstverwaltungsgarantie des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV hergeleitet.

W.s Ansicht führt dazu: „Es bedarf mithin grundsätzlich einer aus staatlichen Regelungen resultierenden Ermächtigungsgrundlage, damit den Beschlüssen der [kirchlichen Arbeitsrechtlichen (MZ)] Kommissionen eine normative Wirkung zuteil wird." (99 m. w. N.) Es ist wohl vielmehr so, dass die Kirchen so lange ermächtigt sind, eigene Beschlüsse hinsichtlich des Dienstrechts, des Dienstvertragsrechts, des Tarifrechts und des Mitarbeitervertretungsrechts zu fassen, bis deren Rechtsgrundlagen von einem für alle geltenden Gesetz i. S. d. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV derogiert werden. Wann ein Gesetz in diesem Sinne für alle gilt, ist Gegenstand der Rechtsprechung des BVerfG. Nach W.s Ansicht genügt diese ins GG inkorporierte Norm jedoch „keineswegs den Anforderungen an Präzision, die eine generelle Rechtsetzungsbefugnis der Kirchen im Bereich des individuellen und kollektiven Arbeitsrechts begründen kann." (104) Ein solcher Grundrechtseingriff durch die Kirchen wäre zu intensiv und mit der Wesentlichkeitstheorie nicht vereinbar, sodass Art. 9 Abs. 1 S. 1 GG in verfassungswidriger Weise eingeschränkt würde. W. greift daher auf die Staatskirchenverträge zurück, durch die die Kirchen ermächtigt worden sein könnten, Arbeitsrechtsregelungen zu treffen. Mithin wären die Kirchen Beliehene des Staates in dieser Materie (vgl. 105). Letztlich lehnt er diese Lesart wegen fehlender Gesetzgebungskompetenz des Landes hierüber ab.

Hier, wie auch an vielen anderen Stellen, fällt der strikte, konsequent durchgehaltene Gutachtenstil der Arbeit auf, der die Lesbarkeit nicht erhöht. Erst in der jeweils am Ende eines Abschnittes zu findenden „zusammenfassenden Stellungnahme" (insgesamt 15 mal) erschließt sich dem im Gutachtenstil ungeübten Leser die tatsächliche Auffassung des Vf.s. Dafür folgt die Arbeit lehrbuchartig dem Aufbau einer Verfassungsrechtsprüfung und besticht durch die hierdurch erreichte Lückenlosigkeit der Prüfung. Es ist allerdings zu diskutieren, ob es für die Rechtfertigung des Dritten Weges tatsächlich einer so ausführlichen Prüfung von Grundrechtsschranken bedarf oder ob die reine Abwägung von Art. 9 GG mit Art. 4 i. V. m. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV bzw. unmittelbar von Art. 9 und 140 GG (137 Abs. 3 WRV) nicht ausgereicht hätte und erst mit der möglichen Feststellung, dass dies nicht ausreicht, um den kirchlichen arbeitsrechtlichen Sonderweg verfassungsrechtlich als gerechtfertigten Grundrechtseingriff zu legitimieren, eine weitere Prüfung durchzuführen gewesen wäre. Die vorangestellten verfassungsrechtlichen Prüfungen vermeiden so zwar eine Fülle inzidenter Prüfungen, lassen aber nicht von vornherein die Relevanz für die Fragestellung der Arbeit erkennen, deren Schwerpunkt erst mit Abschnitt B II 3. auf S. 113 beginnt und mit der Verhältnismäßigkeitsprüfung (B II 4) den Kern der Arbeit ausmacht.

Ob der Dritte Weg indes notwendig zur Verwirklichung des kirchlichen Auftrags sein muss, um das Tarifvertragssystem rechtlich verdrängen zu können, oder ob es hierzu nicht genügt, als Ausfluss des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts ein dem kirchlichen Auftrag angemessenes Arbeitsrecht zu schaffen, ist problematisch (114–119), da die Kirchen auch die Möglichkeit hätten, den Zweiten Weg (Tarifverhandlungen) zu gehen. Nachvollziehbar nimmt W. kritisch Stellung zum Problem von Outsourcing, Leiharbeit und Fremdvergaben mit Blick auf deren Unvereinbarkeit mit dem Grundgedanken der Dienstgemeinschaft (120–123). Er weist nach, dass das Verbot von Arbeitskämpfen im kirchlichen Dienst nicht auf einer Andersartigkeit der Interessenkonflikte von Dienstgebern und -nehmern beruht, sondern allein auf dem Willen, diese Konflikte anders zu behandeln (154–157). So macht er sich auf die Suche nach Arbeitskampfrecht und -mitteln, die *innerhalb* des Dritten Weges Bestand haben könnten (169).

Das Recht entnimmt er dabei der Tatsache, dass eine dem § 118 Abs. 2 BetrVG entsprechende Regelung, die die Anwendbarkeit des BetrVG auf kirchliche Einrichtungen explizit ausschließt, im TVG nicht enthalten ist. Ein Eintrag dieses Ausschlusses in das TVG durch Analogie sei wegen fehlender Planwidrigkeit der Regelungslücke und durch Erst-Recht-Schluss wegen struktureller Unterschiede beider Gesetze ausgeschlossen (173). Allein das kirchliche Selbstverständnis könne das Arbeitskampfrecht einschränken (187), was aber nicht der Fall sei.

So kommt er zu dem klaren Ergebnis: „Der Ausschluss des Arbeitskampfrechts für privatrechtlich Beschäftigte in kirchlichen Einrichtungen im Rahmen des ‚Dritten Weges' ist verfassungsrechtlich nicht gerechtfertigt und die dies festsetzenden Normen des kirchlichen Arbeitsrechts sind gemäß Art. 9 Abs. 3 S. 2 GG nichtig." (209, 247) Arbeitskämpfe in kirchlichen Einrichtungen seien aber so zu gestalten, dass sie die Funktion der Daseinsvorsorge und der Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrages in der Welt nicht suspendieren (248).

Letztlich plädiert W. für die Einführung eines „verfassungskonformen Dritten Weges", da der geltende den durch das Tarifvertragssystem gewährleisteten gesetzlichen Mindestschutz der Dienstnehmer unterschreite (250). Prozessrechtliche Erwägungen für die kirchlichen Arbeitsgerichte und ein Fazit runden die Arbeit ab. Die Zusammenfassungen am Ende und die Stellungnahmen mit ihren Thesen erleichtern dem Leser den Zugang zu den sonst im Gutachten versteckten Ansichten und Schlussfolgerungen des Vf.s. Man wird bei der Diskussion seiner Thesen sowohl die aufgestellten Axiome als auch die daraus gezogenen Schlüsse angreifen können. Dennoch bewegt sich W. mit seinem Ansatz zur Modifikation des Dritten Weges auf der Linie der neueren Arbeitsgerichtsrechtsprechung, die er selbst nicht berücksichtigen konnte, weil die Arbeit 2009 abgeschlossen wurde, und die den Dritten Weg als solchen nicht antastet, aber gleichwohl Präzisierungen und Einzelfallbetrachtungen fordert.

Münster Martin Zumbült

Meckel, Thomas: **Religionsunterricht im Recht**. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts. – Paderborn u. a.: Schöningh 2011. 410 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 14), kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77198–8

Der schulische Religionsunterricht (RU) stellt einen Bildungsraum dar, in dem sich religiöse Überzeugung und staatliche Neutralität begegnen. Auf der Grundlage der verfassungsrechtlichen Gewährleistung des RUs als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen (Art. 7 Abs. 3 GG) kommen Staat und Kirche zusammen, um gemeinsam konfessionell geprägte religiöse Unterweisung in einem religiös neutralen und zunehmend säkularen Kontext zu organisieren. Dass dies gelingt, ist Anliegen der Kirchen und ebenso Bedürfnis des Staates, der, so die berühmte Feststellung Böckenfördes, „von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann" (in: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60). Die Grundlage dafür stellen fein abgestimmte rechtliche Regelungen dar, die unter Wahrung der konfessionell-religiösen Ansprüche der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der einen, der Berücksichtigung der staatlichen Schulhoheit und Neutralität auf der anderen Seite einen rechtlichen Rahmen schaffen, der das gemeinsame Projekt des schulischen RUs reguliert. Diese rechtlichen Regelungen machte Thomas Meckel, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg, zum Gegenstand seiner Diss.schrift.

Wie der Untertitel impliziert, ist die Arbeit in zwei große Teile gegliedert: Im ersten Teil wird die Behandlung des RUs im Kirchenrecht und in nichtrechtlichen kirchlichen Dokumenten vorgestellt, im zweiten Teil stehen die staatlich-rechtlichen Regelungen im Zentrum der Untersuchung. Damit ist das Ziel der Studie benannt: Dem Vf. geht es um eine Darlegung des Ist-Standes der kirchen- und staatskirchenrechtlichen Vorgaben zum katholischen RU (23). Diese Einteilung gibt dem Werk seine Struktur, die systematische Abarbeitung der einzelnen (Rechts-)Quellen verleiht ihm Handbuchcharakter.

Der Vf. stellt seinen Ausführungen eine zweigeteilte Einleitung voran. Unter „Fragestellung und Aufbau der Arbeit" klärt er über Zielrichtung und Vorgehen auf und ordnet seine Arbeit in die Publikationslandschaft ein. Dabei betont er klar, was er nicht leistet (24–27). Allein die Vorgaben zum römisch-katholischen RU werden in den Blick genommen. Es wird dezidiert auf eine Darstellung der Rechtslage in anderen Ländern Europas verzichtet. Die Flughöhe der Darstellung der bundesländerrechtlichen Regelungen wird auf Länderverfassungen, Schulgesetze und Konkordatsrecht festgelegt, Rechtsverordnungen und Verwaltungserlasse werden ausgeklammert.

Der Vf. verdeutlicht den Bedarf, auf den er mit seiner Untersuchung reagiert und der sich daraus ergebe, dass es seit Wilhelm Rees' umfänglicher Diss.schrift zum rechtlichen Rahmen des RUs (*Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*, Regensburg 1986) keine monographische Behandlung des Themas mehr gegeben habe. Nun wurden weder Aussagen zum RU im deutschen Verfassungsrecht noch im universalen Kirchenrecht seit 1986 verändert. Doch kam in den letzten Jahren eine Vielzahl neuer rechtlich relevanter Fragen zum RU auf: Man denke an die Befassung mit dem RU nach der deutschen Wiedervereinigung, an die Auseinandersetzungen um den Bekenntnischarakter des RUs gegenüber neutral-deskriptiven Konzepten wie dem Brandenburger Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) und an die aktuellen Orientierungsbewegungen hin zu einem islamischen RU. Insoweit im vorliegenden Publikationsprojekt nicht nur Bewährtes und bereits Behandeltes, sondern auch Neues zusammengetragen wurde, trägt das Werk zur wissenschaftlichen Aufarbeitung des aktuellen rechtlichen Status des RUs bei.

Im zweiten Einleitungsteil macht der Vf. zunächst „methodische Anmerkungen": Er gibt Hinweise, was die Leserin bzw. der Leser an Quellentextübersetzungen erwarten darf, auf welche Abkürzungen zurückgegriffen wird und wie Zitationen gekennzeichnet werden. Hier wird auch festgelegt, was die Rez.in bei der weiteren Lektüre als etwas lästig empfand, nämlich dass der Vf. doppelt hochgestellte linke Anführungszeichen zur Kennzeichnung von Eigennamen und Begriffen verwendet. Da die Arbeit v. a. im ersten Teil mit einer Vielzahl lateinischer Begriffe aufwartet, springt diese typographisch unkonventionelle Setzung auf vielen Seiten mehrfach ins Auge (so bereits auf der ersten Seite des ersten Teils zweimal "institutio religiosa" und dreimal "institutio catechetica"). Die Rez.in hätte sich gewünscht, dass der Vf. die lateinischen Begriffe in Kursivsatz angegeben und den lesenden Augen damit typographisch

Gewohnteres gegönnt hätte. Hingegen ist es als ausgesprochen leserinnen- und leserfreundlich zu werten, dass der Vf. nach jedem inhaltlichen Absatz eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse präsentiert.

Bei seiner kirchenrechtlichen Ist-Stand-Ermittlung beschränkt sich der Vf. nicht auf die Dar- und Auslegung des geltenden kirchlichen Rechts. Vielmehr nähert er sich der Rechtslage zum einen geschichtlich an, indem er beginnend mit dem CIC/1917 die Entwicklungsschritte bis zur heutigen Regelung nachvollzieht, zum zweiten berücksichtigt er auf diesem Weg nicht ausschließlich Rechtstexte, sondern ebenso Quellen und Dokumente, die über die lehramtliche Befassung mit dem RU Auskunft geben. Das geltende Recht wird so vor dem Hintergrund seiner Entwicklung in Recht und Doktrin erschlossen.

Auf der Ebene der Universalkirche beginnt der Vf. mit der Untersuchung der Materie des RUs im *Codex Iuris Canonici*, dem universalkirchlichen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, von 1917 (31–49), in dem der kirchliche Gesetzgeber v. a. auf katholische Schulen und Kleriker als Religionslehrer Bezug nahm. In den rechtlichen und lehramtlichen Dokumenten nach 1917 bis zum II. Vatikanischen Konzil (50–67) – hervorgehoben die Dokumente des Konzils (68–87), v. a. die Erklärung *Gravissimum educationis* über die christliche Erziehung (81–86) – gewinnen Laiinnen und Laien als Religionslehrerinnen und -lehrer zunehmend Gewicht, auch nichtkatholische Schulen werden vermehrt als Orte von RU wahrgenommen. In den nachkonziliaren Quellen (88–105) erfolgt eine deutlichere Abgrenzung von RU und Katechese. Der RU ist nun klar eine Aufgabe des gesamten Volkes Gottes, von Klerikern, Laiinnen bzw. Laien und Ordensleuten. Die Normen zum RU im geltenden universalkirchlichen Gesetzbuch, dem *Codex Iuris Canonici* von 1983 (105–149), finden sich in Buch III des Codex, dem Buch über den Verkündigungsdienst der Kirche, und kennzeichnen damit RU als genuinen Ort kirchlicher Verkündigung. Er wird in den Regelungen als eine von der Katechese abgegrenzte Verkündigungsform zur Verwirklichung katholischer Erziehung im schulischen Kontext unter der Aufsicht des Ortsordinarius hervorgehoben. Es folgt ein Blick in die nachkodikarischen lehramtlichen Dokumente (149–159).

Auf der Ebene der deutschen Teilkirchen nimmt der Vf. auf die Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz Bezug (160–184), schwerpunktmäßig auf die Rahmenregelungen über die Erteilung der kirchlichen Unterrichtserlaubnis und der *Missio canonica*. Des Weiteren zieht er den Würzburger Synodenbeschluss „Der Religionsunterricht in der Schule" heran (185–211), dem er neben anderem die Bedeutung des RUs als Anknüpfungspunkt für die Schulpastoral entnimmt.

Zentrale Norm für die Behandlung des RUs im deutschen Staatskirchenrecht bildet die grundgesetzliche Garantie des RUs (Art. 7 Abs. 3 GG), deren Auslegung sich der Vf. umfänglich und versiert widmet (255–292). Daneben würdigt er den RU als Ausfluss der Garantie der Religionsfreiheit (vgl. Art. 4 GG) und stellt den Zusammenhang von RU und elterlichem Erziehungsrecht (vgl. Art. 6 Abs. 2 und Art. 7 Abs. 2 GG) her. Er untersucht die rechtliche Bedeutung und Reichweite der Bremer Klausel (325–349) und arbeitet die Situation in Brandenburg, dem Bundesland, in dem „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) als ordentliches Lehrfach, RU hingegen zwar als Unterrichtsfach, nicht aber als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen unterrichtet wird, als verfassungswidrig heraus (338–341). Die diesbzgl. Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts kennzeichnet er als eine nicht befriedigende Einlassung, die eine Entscheidung über die Reichweite des Art. 141 GG vermissen lasse (339).

Neben dem Verfassungsrecht des Bundes geht der Blick in die Normen über den RU im Recht der Länder (304–325), im Landesverfassungsrecht und der einfachen Landesgesetzgebung (v. a. den Landesschulgesetzen) und – sehr gerafft – ins Konkordatsrecht (v. a. 300–303).

Unter Berücksichtigung der dem RU zugrunde liegenden verfassungsrechtlichen Garantien, seiner einfachgesetzlichen Ausgestaltung und der konkordatären Vereinbarungen erhebt der Vf. die auf diesen Ebenen vorliegende Rechtsmaterie mit Berührung zum Gegenstand des RUs; so untersucht er das individuelle Recht auf religiöse Bildung und die institutionelle Garantie des RUs als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen (mit den bekannten rechtlichen Folgen wie der Pflicht, bei der Stundenplanung eine angemessene Wochenstundenzahl für den RU vorzusehen, dem Verbot, den RU regelmäßig auf Randstunden zu legen, der Benotungsfähigkeit des Unterrichts und der möglichen Versetzungserheblichkeit der Religionsnote, der Pflicht, Fortbildungsmöglichkeiten für Religionslehrerinnen und -lehrer bereitzustellen usw.). Er thematisiert die staatliche Schulhoheit und damit verbunden die staatliche Aufsicht über den RU auf der einen, das Übereinstimmungsgebot auf der anderen Seite, demzufolge die Übereinstimmung der religionsunterrichtlichen Lerninhalte mit den Vorgaben der religionsgemeinschaftlichen Glaubens- und Sittenlehre sicherzustellen ist, davon ausgehend das Inspektionsrecht der Religionsgemeinschaften zur Überprüfung dieser Übereinstimmung im Unterricht. Der Vf. bespricht die Möglichkeiten und Grenzen konfessionsübergreifenden, interreligiösen und islamischen RUs und untersucht die Teilnahmemöglichkeiten konfessionsverschiedener oder -loser Schülerinnen und Schüler am RU einer Religionsgemeinschaft. Weitere Themen stellen u. a. die Abmeldemöglichkeiten vom RU und die staatlichen Voraussetzungen zur Bevollmächtigung von Lehrerinnen und Lehrern zur Erteilung von RU dar.

Von der Mühe, die zur rechtlichen Ist-Stands-Analyse heranzuziehende umfangreiche kirchen- und staatskirchenrechtliche Materie zusammenzutragen, zeugt abschließend das dicke Quellen- und Literaturverzeichnis (373–410) und weist das Werk als echte Fleißarbeit aus. Diese Qualifizierung möchte die Rez.in nicht negativ verstanden wissen. Denn für diejenigen, die sich einen Überblick über das geltende Recht zum RU verschaffen möchten, ist das Werk ein Gewinn. Es wird sich sicherlich zu einer häufig genutzten Informationsquelle für diejenigen entwickeln, die sich im Rahmen (kirchen-)rechtswissenschaftlicher Forschung und Lehre, aber auch in der Rechtspraxis mit Fragen der rechtlichen Ordnung des RUs befassen.

Bochum Judith Hahn

Kurzrezensionen

Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche, hg. v. Andreas Bedenbender. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2012. 196 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–89710–469–3/978–3–374–03016–3

Der Sammelband dokumentiert die Beiträge einer internationalen Sommerakademie, die 2009 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald stattfand und „bei der es darum ging, die Leistungsfähigkeit des Kontinuumsmodells – oder, mit Boyarin gesprochen: des Modells eines antiken ‚Judäo-Christentums' – genauer auszuloten" (11). Dieses Modell geht davon aus, dass die Trennung zwischen Christentum und rabbinischem Judentum nicht etwa schon gegen Ende der ntl. Zeit im Wesentlichen geschehen war, sondern sich als eher unübersichtlicher Prozess darstellte, der sich über die gesamte Spätantike hinzog und zwischen zahlreichen unterschiedlichen, noch lange als innerjüdisch zu bezeichnenden Gruppierungen entlang verschiedener Konfliktlinien verlief.

Nach einer die Forschungspositionen kurz und prägnant skizzierenden Einleitung des Hg.s beleuchten *Albert I. Baumgarten*, *Andreas Bedenbender*, *Folker Siegert* und *Daniel Boyarin* einzelne Beispiele für diese Auseinandersetzungen aus der Perspektive ihrer jeweiligen Arbeitsschwerpunkte. *Gesine Palmer* steuert zum Schluss erhellende Reflexionen zu Boyarins Ansatz gerade auch im Hinblick auf Chancen und Fallstricke heutiger christlich-jüdischer Dialogbemühungen bei.

Die fundierten Ausführungen zu den Detailfragen setzen einiges Hintergrundwissen voraus, aber das dabei entstehende Mosaik vermag v. a. für die Komplexität der spätantiken Entwicklungen zu sensibilisieren. Insbes. für die exegetische Arbeit wird an diesen Beispielen wieder einmal deutlich, dass eine möglichst genaue Analyse der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen die biblischen Texte entstanden sind, für deren Verständnis unverzichtbar ist.

Der Band vermittelt einen Einblick in laufende Forschungsdiskurse und mag dazu anregen, sich mit den Arbeiten der Beteiligten intensiver zu beschäftigen. Ch. B.

Der Balkan. Religion, Gesellschaft und Kultur, hg. v. Basilius J. Groen / Saskia Löser. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 185 S. (Theologie im interkulturellen Dialog, 21), pb. 17,00 € ISBN: 978–3–7022–3080–7

Die Univ. Graz hat sich die Erforschung von und den Kontakt mit Südosteuropa als einen besonderen Schwerpunkt gegeben, der sich auch im Bereich der Theologie niederschlägt. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge zu einer Ringvorlesung, die im WS 2009/2010 in der Organisation der UNESCO-Professur „für interkulturellen und interreligiösen Dialog in Südosteuropa" in Graz stattgefunden hat. Die einzelnen Beiträge beleuchten die religiöse Situation in der Region aus verschiedenen Perspektiven; der Fokus umfasst auch Aspekte wie die Situation der Menschenrechte auf dem Balkan, Betrachtungen zur Literatur oder einen Beitrag des ehemaligen österreichischen Vizekanzlers Busek, der lange Jahre Sonderkoordinator des Stabilitätspakts Südosteuropa war, sodass auch die Frage der praktischen Politik thematisiert wird. Der Schwerpunkt liegt allerdings auf der religiösen Situation in den Staaten der Region. Die fundiert recherchierten und gut lesbaren Beiträge bieten einen gründlichen Überblick über diese Gegend Europas, die so oft (meistens in negativer Konnotation) erwähnt wird und doch so wenig bekannt ist. Insgesamt also ein empfehlenswerter Sammelband! Th. B.

Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen, hg. v. Basilius J. Groen / Christian Gastgeber. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 272 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–451–30650–1

Das vorliegende Bändchen verfolgt (und erfüllt) den Zweck, v. a. für interessierte Christ/inn/en aus dem Westen eine rasche, aber fundierte Einführung in die verschiedenen gottesdienstlichen Formen und Traditionen der östlichen Kirchen zu bieten. Nach einigen grundsätz-

lichen Beiträgen zum Begriff Liturgie, der liturgischen Vielfalt im Osten, dem Kirchenraum und den Ikonen werden die einzelnen Riten dann vorgestellt: der byzantinische, der armenische, der ostsyrische, der westsyrische, der maronitische, der koptische und der äthiopische. Jedes dieser Kap. bietet einen kurzen historischen Abriss und dann fundierte Informationen über die wichtigsten liturgischen Feiern (Eucharistie, Stundengebet, Sakramente) und über andere Aspekte wie die Geschichte des Ritus oder das Kirchenjahr. Dazu werden immer auch umfangreiche Texte aus den entsprechenden Feiern zitiert. Der Band ist reichlich illustriert, mit Abbildungen aus den Stammgebieten der östlichen Kirchen und mit Fotos, die in den einzelnen Wiener Gemeinden angefertigt wurden. Ein Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen den Band ab. Er kann durchweg empfohlen werden; sowohl bei Reisen als auch bei Besuchen in ostkirchlichen Gemeinden im Westen kann er gute Dienste leisten, zumal das handliche Format es erlaubt, das Bändchen bei Gottesdienstbesuchen mitzunehmen. Th. B.

Starling, David I.: **Not My People**. Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics. – Berlin: De Gruyter 2011. (XII) 254 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 184), geb. € 109,05 ISBN: 978–3–11–025960–5

An mehreren Stellen bezieht das Corpus Paulinum atl. Texte, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhang die Rückkehr Israels aus Exil und Diaspora meinen, auf Heidenchristen. Dieser Schriftgebrauch des Juden Paulus wirft wichtige Fragen auf, denen die vorliegende Untersuchung des Australiers Starling gilt (Doktoraldiss. Moore College, Sydney, P. T. O'Brien). Nach einer knappen Einführung und Überlegungen zur Methodik (Anlehnung an Hays, Watson und Stanley) untersucht S. detailliert die vier Vorkommen: Jes 54,1 in Gal 4,27 (die Kinder der unfruchtbaren und einsamen Frau), die Katene von Zitaten in 2Kor 6,16–18 aus Lev 26,11f und Hes 37,27 („Darum geht aus von ihnen und sondert euch ab …"), Hos 1,10; 2,23 in Röm 9,25f („Ihr seid nicht mein Volk") und Jes 57,19 in Eph 2,17 („ihr, die ihr fern wart"). Dabei fragt er jeweils nach der Bedeutung im atl. Kontext, der frühjüdischen Interpretation, der rhetorischen Funktion im neuen unmittelbaren Kontext und im Kontext des ganzen Briefes, nach der zentralen Problematik sowie den bisherigen Lösungen und präsentiert eigene Vorschläge unter starker Berücksichtigung des Kontexts. Abschließend vergleicht S. die Vorkommen. Die Leser sollen die Zitate und Anspielungen vor dem Hintergrund der größeren, heilsgeschichtlichen und andauernden Erzählung Israels verstehen, die aus biblischer Erzählung und Eschatologie abgeleitet wird. Das Los des exilierten Israels (unter dem Gesetz) korrespondiert mit dem der Heiden vor ihrer Bekehrung. Die Heiden haben Teil an der Erfüllung der Verheißungen der Schrift, der Sammlung Israels. S.s Studie bringt neue Aspekte für die Exegese dieser Stellen, für den Schriftgebrauch des Paulus und für seine Theologie sowie für eine gesamtbiblische Theologie und das Verhältnis Israel-Kirche. Chr. St.

Des théologiens lisent le concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi?, hg. v. Laurent Villemin. – Paris: Bayard 2012. 196 S., pb. € 16,00 ISBN: 9782227485310

Dass verschiedene Lesarten die Hermeneutik des II. Vatikanums bestimmen, ergibt sich nicht nur aus der Vielfalt der konziliaren Texte, sondern auch aus der Vielfalt der theologischen Disziplinen und ihrer Vertreterinnen und Vertreter. Dabei zeigt sich besonders im sensiblen Umgang mit den Fragen, „für wen" und „wofür" Theologie getrieben wird, dass auf Komplementarität zielende Vielfalt eine große Chance darstellt. Diejenigen, die am „Theologicum", der *Faculté de théologie et de sciences religieuses* des *Institut Catholique de Paris* (ICP), Theologie treiben, legen in diesem Sinne zentrale Aspekte ihrer fach- und auch personenspezifischen Lesart des II. Vatikanums vor und entwickeln im Horizont der genannten Fragen, die zugleich Titel einer Reihe sind, deren dritter Band hiermit vorliegt, vom Konzil her Perspektiven für gegenwärtige Diskussionszusammenhänge in Kirche und Gesellschaft. Deutschsprachigen Leserinnen und Lesern bieten die Beiträge dem Reihenprogramm entsprechend einen instruktiven Überblick über die am ICP betriebene Theologie im Allgemeinen sowie über Akzente französischer Konzilshermeneutik im Besonderen. Wünschenswert wäre aus Sicht der deutschsprachigen Theologie ein dem Allgemeinen wie dem Besonderen gewidmeter fundierter deutsch-französischer Dialog, in dem die Unterschiede der pastoralen und universitären Konstellationen und Orte, in und an denen theologische Erkenntnisse gewonnen werden, diverse Herausforderungen ebenso wie einen ganz eigenen Charme mit sich bringen. M. Q.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Eckhard Bieger SJ, Kaulbachstr. 22 a, 80539 München
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstr. 4, 49074 Osnabrück
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Johanna Haberer, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Heyendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, Niederlande
Dr. Axel Heinrich, Postfach 700822, 22008 Hamburg
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Rhön)
Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
AR Dr. Norbert Köster, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Johannes Kourempeles, Artemidos 14, 57010 Thessaloniki, Griechenland
Dr. Gabriele Lautenschläger, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Dr. Dominik Lorenz, Schützenstr. 42, 76137 Karlsruhe
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Herbert Niehr, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
René Raschke, Freiheit 13, 01662 Meißen
Prof. Dr. Bernward Schmidt, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Dr. Jutta Sperber, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Angela Standhartinger, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Mag. Ulrike Swoboda, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
PD Dr. Martin Vahrenhorst, P.O.Box 18463, 91184 Jerusalem, Israel
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, Horsteberg 11, 48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Robert-Koch-Str. 40, D-48149 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, Sarah Laudinski, 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 2013
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2013 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