

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 KUIP / 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 Française. 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 OSTHÖVER (Matthias Blum)

Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue, hg. v. Marianne MOYAERT / Didier POLLEFEY (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 MOHAGHECHI / 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 Bönert)

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 Rollentbücher für das deutsche Sprachgebiet (Klaus Peter Dannecker)

LUMMA, Liborius Olaf: Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebetes (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 1284

210

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 Konzileröffnung statt. Das Einleitungsreferat wurde von Erzbischof Piero Marini, von 1987 bis 2007 päpstlicher Zeremoniar, gehalten. Wir veröffentlichen es zum Abschluss unserer kleinen Konzilsreihe 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 Peters-

platz 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 Eindringlichkeit: 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

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 Constitutionem 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.

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.

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 *Humanae 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 erschellen.“

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 Verschcheiden 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 gedrängt voll als am Vormittag, als gegen 19 Uhr aus unterschiedlichen Richtungen zirka 15.000 von der Katholischen Aktion und von der christlichen Arbeiterbewegung 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

Fünzig 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 bestärkte 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, welche 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 Liturgeniker 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 Caprile³⁰ 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 Evangeliums 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 Konzilsöffnung angesehen wurde. Gerade die feierliche Eröffnungszeremonie verdeutlicht, in welcher „archäologischer“ 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 Liturgien 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 Mantelleten 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 oben drauf, 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 Breviarum 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 Doppel-

serie 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 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 allgemeine 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 ³2007 (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

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.

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

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 mittels 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. Jhs 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 Renaissance“ 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 Kruij / 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 Köne-mann / 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 vorkonziliären 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 Eckhoff* kommentiert und beleuchtet aus mehreren Perspektiven die eklesiologische 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 (224–240) 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 Moderne 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. beigelegt, in der sie die Anlässe des Memorandums, seine Grundgedanken und Ziele nachzeichnet.

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 letztlich 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 „provokierende 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 Depotenzenierung 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 abzustößen 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 Tex-

ten 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 ἀνασταυρῶν und Kreuzigung ist bei ihm schwach (45). Auch für ἀνασκολιζέιν 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 ἀνασταυρῶν 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 προσήλουν (85f, 106f, 121f), sodass man sagen kann: „Α σταυρός could be used in an executionary suspension in which nails were used in Hellenistic times.“ (88) Ansonsten scheint das Aufhängen von Leichnamen (ἀνασκολιζέιν) als Strafe verbreitet gewesen zu sein – auch ἀνασταυρῶν 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 Gesamthese: 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 (כְּלָל, κρεμάννυται) 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 zusammen genommen 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 σταυρῶν 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 Annäherung (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'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 Gesamtüberblick 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 Apoptegma 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 Keller 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 umfangreichste 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, „markinsche 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 Syrophenician Woman encounters Jesus“ in „A Syrophenician 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 Rede- einleitung 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 *συμπαραλαβάνω* (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), *συνεσθῆω* (Gal 2,12/Apg 11,3; Lk 15,2) und *πορθεῖω* (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 (erfolgreiche?) 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 Götzopferfleisch: 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 „Vergewnung“ 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 Ecclesia 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 Exegese-geschichte beim Versuch, das Verhältnis zwischen Judentum 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 wachsamem Historiographen gefunden – und Lk selbst in diesem Buch einen exegetisch wachsamem Interpreten.

München

Knut Backhaus

Lohfink, Gerhard: Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war. – Freiburg i. Br.: Herder 2012 (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, erscheinen¹, und während gleichzeitig genau diese Auswahlkriterien radikaler Fundamentalkritik unterzogen werden², entsteht ein Pool von Jesusbüchern, verfasst von fraglos namhaften Universitätsgelehrten, die sich methodisch, inhaltlich, stilistisch und damit auch in Bezug auf das ansiverte Publikum vom exklusiven Fachbuchmarkt distanzieren und – eben – *ad populum* schreiben. Hierzu zählt der Rez. aus jüngerer Zeit die Jesusbücher von K. Berger³, Th. Söding⁴ und auch J. Ratzinger/Benedikt XVI⁵.

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 Kurstypdruck 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 „Deuterjesaja“ 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-samarische, 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 Einzelsegese 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. 2004; *Der Wundertäter* – Die Wahrheit über Jesus, Freiburg u.a. 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‘“ (43⁶). 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, Beliebige“ (32) werde, sei die beständige Orientierung an der „deutende[n] Tradition der Kirche“ und ihrem „genuinen Erfahrungsraum“ unaufgebar (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 evangelischen 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 Anteil⁷.

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 – metapho-

risch 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

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 beckenmesserische 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]), *Kasper 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 Klarschriften“ [33–41] und „In menschlichen Beziehungen heilig werden – Klara von Assisi“ [375–382]). In gewissem Kontrast zur Grundaussage 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.

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 2011; G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2008, u. a.

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 Christusbefolgung 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 Religiösen 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 Äbtissintitel, 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 Forschungs-

überblicke 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 anderswo 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 gezwungenen 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 Deutungsmodelle 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 Quellenerkenntnisse, 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 Heilsmittlung“ (60) massiv infrage gestellt sah. Eine noch stärkere Differenzierung und Revidierung überkommener Deutungskonzepte 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 Bremschuh 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. Jhs. 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 Reformversuche, 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 konziliären 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 *Iginio 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 Einführung 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] umfassend[en] 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 Ablass-thematik 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 zeit lebens 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).

Grundsollide, 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 Française.

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 Laberthonnière.

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 *afférence* 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 grundlegende 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 diesbezgl. 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 sündinischen 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 „Südlliche 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 Pfündenmarkt (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 Haebler richtet den Blick auf die veränderte – sozusagen akademisierte – Wahrnehmung jüdischer Rabbinen („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. LaCugna 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 beinhaltet 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 Neuanfang 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 schöpferischen 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 Perversion 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 ökumenischen 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 schöpferbedingter 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 selbstkritischen 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 vergleichungsgültig 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 uner-

schöpflich 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 Edelman 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 ersten 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 Glaubens, 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 Theodizediskurs 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 cor-

ruptio im Lichte einer (Erb-)Sündenlehre zu lesen, welche sowohl die Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung als auch die Freiheit des Menschen wahrte. 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: „Naheliegender 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 Allmachtsattributs 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 „motivationale 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. Potentiell 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 mosaikale 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. In dem S. die Frage nach dem Übel in der Welt mit der Garantie der liberalen 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 Osthöven. – 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 Beckmann¹ und Matthias Wolfes² 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 grundsätzlichen 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 „tote Religion“ und „unwesentliche 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 „Stereotypen“ 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 stringenter, dass Fischer – unter Verweis auf den Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 – die Frage, „ob Schleier-

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.

ermacherns 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 Neubestimmung 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 Mühlberg 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 Sammelband¹ 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.

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

Herzsgell, 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 Herzsgell 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

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.

(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 Mäes

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 Sonnemanns 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 widerspiegeln (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 erhärten 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. Bestehend 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 Idealkonsequativ von Schuld eingeständnis, 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 juristische 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 juristischen 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 Exilerfahrung 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 interreligiösen Dialog für die christliche Theologie im Kontext pluralistischer Gesellschaften als eine ganz besondere Herausforderung. Subjektive Selbstgewissheit der religiösen Erfahrung und gleichzeitiger universal (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 Unverineinnahmbarkeit. Der christliche Inkarnationsgedanke durchbricht das hebräische Transzendenzgebot nicht, sondern bleibt in der dort gelegten Spur der ‚Nicht-Vereinnehmbarkeit‘. 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 Konkurrenz zu verlieren, sondern in einer Hermeneutik, welche die religiösen Überzeugungen gerade nicht vergleichsgültig, von innen her aufzuspielen 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 Sinn- erfahrung des Glaubens vermittelt und zugleich eine tragfähige Fähigkeit zum Frieden eröffnet. In diesem Sinne wäre ein explizit *sozial-ethischer 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 Anerkennung 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 Glück 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 mensch-

licher 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, Schuldenerfahrung 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-

dem 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 zehnteiliger „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 Begriffinterpretationen 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 Moralthologie, 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 Moralthorien 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 variere (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 andererseits in Ermangelung einer „Rechtfertigung, wie sie der Maßstab für gutes Handeln sein und damit den Ausgangspunkt der ganzen Moral ausmachen solle [...]“ (80), jedoch verwirft, „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 natürlicher 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 individuelle ethischen ist allerdings noch eine sozioethische 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 Ermütigung, 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 auf 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 Verstärkung 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 anzumahlen 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 Sachverhaltenswissen 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 angewandte-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 individualistisch 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 Knehl*: „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-Teil*) 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 Gottesmetaphorik 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 verblässende 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 Einzelzitate (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 Selbstaneignung 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 Existenz Erfahrungen 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. Gleichmaßen 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 rekurrend 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. wertorientierenden 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/innen 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 konzidiert, vgl. 117) und zweitens integrieren inzwischen auch immer mehr nichtkirchliche Supervisor/innen 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 geordneten 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 verinnerlicht 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/innen, 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

Alter – Blicke auf das Bevorstehende, hg. v. Rainer Kampling / Anja Mid-delbeck-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-altestamentlichen oder sozialwissenschaftlichen Perspektiven bis zu ungewöhnteren 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 Lebens-thema 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 Altern werden, 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 verdientvoll sind und dennoch absehbar eher eine archaische 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/innen ganz unterschiedlicher Disziplinen, gerahmt von zwei an-

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.

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 Gräueltaten (Killing fields, Srebrenica, Ruanda u.a.) – zeigt, dass dieses Ringen über ein Grunddatum der *conditio humana* geradezu universal menschlich 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 abzugewinnen 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 lindern 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-

schiene 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 innersozialistische 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 Neuropsychologe zu Wort, der in den vergangenen Jahren die Verbindung von Gefühl und „Körperzustand“ wissenschaftlich beschrieben (256–262). Gleichzeitig grenzt sich K. von einem spekulativen („ätherischen“) Atmosphärenbegriff bei Manfred Josuttis ab, der die 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 ernstesten 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 „vergnügendes 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 Verbänden 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 Prädikanten-gottesdienst, 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 erhell.

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 Literaturlage 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 celebrative 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 pastoral-liturgischen Überlegungen diskutiert die Vf.in verschiedene Ansätze und macht eigene Vorschläge zur Auflösung entdeckter Konflikte oder zu einer stimmigeren Umsetzung der erschlossenen liturgietheologischen und pastoral-liturgischen 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 pastoral-liturgischen 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 pastoral-liturgischen 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 Stundengebetes. – 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 Kathedral-offizium in der Spätantike (Kap. 2 u. 3), die für das westliche Mönchtum entscheidende Ausformung des Stundengebetes in der Magisterregel und der Benediktregel (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 Stundengebetes 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 Benediktregel 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 Invitatoriumpsalm 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 Tagzeiteinsymbolik. Ein Stundengebet, das sich von diesem Aspekt frei macht, büßt seine Plausibilität als Tagzeitenliturgie 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 Denkdiesiderate) 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 bedrückendes 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 Aufklärungszeit), 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. Beispielfhaft 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 Verfassungsentwürfen 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 religiösweltanschaulicher, 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 abgesichert 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 Namensbestandteilen 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 welcher detektivischen 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 BARCELÓ, 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: MATURE, Th.: Faisons 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: MURSA, A.: La presenza francescana a Catania prima del terremoto del 1693: modalità di insediamento e dinamiche di espansione; 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.: Costruire 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: *Ἐν-νηθῆναι ἄνωθεν* (IV): L'adverbe ἄνωθεν 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 Kriterien; 234–248: FRIGO, A.: «Charité bien ordonnée commence par soi-même». Notes sur la genèse 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 siècle; 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'église, 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 sacrement.
- 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 Benoît 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: KARUVELL, 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 Bipertitum*; 318–338: FRITZ, P. J.: Karl Rahner Repeated in Jean-Luc Marion?; 339–362: DUNKLE, B. P.: Service in the *Analogue 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 Users: 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: PAWLKOWSKI, J. T.: A Catholic Response to Gavin D'Costa; 641–662: GEORGE-TVRTKOVIĆ: After the Fall: Ricordo 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: PRVOUSEK, 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: NITSCHKE, 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 seltsame 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: GMÄINER-PRANZL, F.: Intersubjektivität 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 Penuels 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: STÖCK, 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.
- SCHETZ, Jordan M.: The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel. – Cambridge: James Clarke Lutterworth 2012. (IX) 174 S., pb. € 17,05 ISBN: 978–0–227–68020–9.
- 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 Alexandria; 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.: „Verstehtst 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.

Basilus von Caesarea / Rufinus von Aquileia: Nosce te ipsum ... animam tuam ... Deum. Predigt 3 des Basilus 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. (Arch. Verbi. Subsidia, 4), geb. € 47,00 ISBN: 978-3-402-10214-5.

Toleranz und Religionsfreiheit 311–2011. Internationales Symposium 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. Anđić, 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. 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, Stolzingerstr. 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