THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2013** | **109. Jahrgang**

Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn* (Hans-Joachim Sander) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 109

Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (Hermann-Josef Stipp)

Kessler, Rainer: Maleachi (Stephan Lauber)

Siggelkow-Berner, Birke: Die jüdischen Feste im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus (Christine Gerber)

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9., vollständig neubearbeitete Auflage (Andreas Lehnardt)

The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible, hg. v. Michael Lieb / Emma Mason u. a. (Rainer Kampling)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 118

Amar, Joseph P.: The Syriac *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian (Christian Lange)

Joseph, Zeki: Mor Gabriel aus Beth Qustan. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert (Peter Bruns)

Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Öffentliche Internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009), hg. v. Edeltraud Klueting / Harm Klueting (Nicole Priesching)

Thier, Andreas: Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140 (Eugenio Riversi)

Faggioli, Massimo: Vatican II. The Battle for Meaning (Leonhard Hell)

Lukas, Michael: Josef Homeyer (1929–2010). Priester – Bischof – Europäer, hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim (Maik Schmerbauch)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 127

Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold (Manfred Eder)

Kisić, Rade: Patria Caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen (Barbara Müller)

Radulfus Ardens: Speculum universale. Libri I–V, hg. v. Claudia Heimann / Stephan Ernst (Isabelle Mandrella)

Steiger, Johann Anselm: Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts „Tuba Poenitentiae Prophetica" (1625) (Andres Straßberger)

Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. Giancarlo Caronello (Alfons Fürst)

Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile, hg. v. Joseph Famerée (Michael Quisinsky)

Philosophie . . . . . Sp. 137

Lerch, Magnus: All-Einheit und Freiheit: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Andreas Reitinger)

Jaspers, Karl: Die Chiffern der Transzendenz, hg. v. Anton Hügli / Hans Saner (Martin Rohner)

Wüschner, Philipp: Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie (Thomas Eggensperger)

Spiritualität . . . . . Sp. 144

Witte, Karl Heinz: Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen (Tobias Kläden)

Pathologische Religiosität, hg. v. Michael Utsch (Klaus Baumann)

Ruster, Thomas: Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte (Johann Hafner)

Schweer, Wennemar: Hoffnung über den Tod hinaus? Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube (Denis Schmelter)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 150

Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Vol. I, Tomes 1–4, hg. v. Ugo Baldini / Leen Spruit (Hubert Wolf)

Becker, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften (Hubert Meisinger)

Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung (Joachim Weinhardt)

Jäckels, Gerhard: Naturalistische Anthropologie und moderne Physik. Die Grenzen reduktionistischer Menschen- und Weltbilder (Patrick Becker)

Hagencord, Rainer: Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung. Mit einem Vorwort von Jane Goodall (Gerhard Marschütz)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 157

Religions in the Public Spheres, hg. v. Tadeusz Buksiński (Edmund Arens)

Bouthillon, Fabrice: Nazisme et révolution. Histoire théologique du national-socialisme, 1789–1989 (Gianmaria Zamagni)

Maclure, Jocelyn / Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, a. d. Frz. v. Eva Buddeberg / Robin Celikates (Christian Polke)

Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester. Foreword by Raymond Plant, hg. v. William F. Storrar / Andrew R. Morton (Ralf Miggelbrink)

Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hg. v. Wilhelm Damberg in Zusammenarbeit mit Frank Bösch, Lucian Hölscher, Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde (Veronika Albrecht-Birkner)

Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe, hg. v. George McKay / Christopher Williams / Michael Goddard u. a. (Alexander Agadjanian)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 166

Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog. Projekte und Reflexionen, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Johannes Kohl / Jürgen Nikolay (Heribert Wahl)

Hoyer, Birgit: Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie (Regina Polak)

… weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, hg. v. Margit Eckholt / Paul Rheinbay (Thomas Eggensperger)

Handbuch der Katechese für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler (Clauß Peter Sajak)

Schroeter-Wittke, Harald: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart (Wolfgang Ratzmann)

Berndt, Sebastian: Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen (Manuel Raabe)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 174

Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*

Von Hans-Joachim Sander

„Mit der Abschaffung der Grenzen innerhalb der Europäischen Union wird anerkannt, dass alle Bürger der daran beteiligten Staaten dem gleichen Raum angehören und eine Identität teilen“[1], so der frühere polnische Außenminister Bronislaw Geremek († 2008) bei einer Feierstunde im luxemburgischen Schengen. Der sog. Schengen-Raum, ein zentraler Grund für die Verleihung des Friedensnobelpreises an die EU 2012, ist nicht nur ein Territorium der Politik oder ein Platz des internationalen Rechts. Er ist auch eine Identitätsgröße, die für Frieden auf einem Kontinent steht, dessen Geschichte notorisch von verheerenden Kriegszeiten durchzogen ist.

Hier zeigt sich, wie Räume Identifizierungsgrößen geschichtlicher Veränderungen sind. Sie werden von innen bestimmt, aber auch von außen geprägt und sie können der Wechselwirkung zwischen beidem nicht ausweichen. Das Schengen-Abkommen wurde 1985 mit Hintersinn auf einem Schiff geschlossen, das in dem kleinen Weinort auf der Mosel vor Anker lag. Ein solcher Raum ist fragil und wird von den Wellen der Zeit getragen. Aber die Wellen können ihn auch kippen lassen. Die Raumeigenschaft ist keine vorgeschichtliche Ressource, sondern eine Wechselwirkung mit den Mächten von Geschichte und der Ohnmacht von Menschen in den Zeitläufen. Ein Raum kann über sich hinauswachsen; aber er steht stets in der Gefahr, ein Nicht-Ort zu werden, also eine Utopie auszubilden, die ihre eigene Gewalt verschleiert wie in der ‚Festung Europa‘, die an den Grenzen des Schengen-Raums aufgebaut wird. In der Nähe zu Schengen bearbeitet denn auch ein Bildhauersymposion genau auf der Grenze zwischen Deutschland und Frankreich die gefährlichen Utopien von Grenzen; seine Monumente des Friedens sind stabil und fragil zugleich.[2] Ohne Wissen darum wird der Schengen-Raum nur ein europäisches Utopia sein, das seine nationalstaatlichen Vorläufer nicht hinter sich lässt.

Strukturell ähnlich arbeiten die beiden vielleicht am meisten bedrängenden theologischen Fragen der letzten zweihundert Jahre mit Räumen, die Gott vermissen lassen und traditionelle historische Utopias der Gotteserwartung konterkarieren. Den frei gewordenen Platz identifizieren sie stattdessen mit Tod. Friedrich Nietzsche schickt einen tollen Menschen mit einer Laterne am hellen Vormittag auf den Marktplatz, um Gott zu suchen. Als er nur Spott erntet, stößt er eine bis heute durchbohrende Frage und eine entlarvende Antwort hervor: „‚Wohin ist Gott?‘ rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*, – ihr und ich!‘“ Und in den Kirchen stimmt er ein Requiem an; sie seien nur mehr „die Grüfte und Grabmäler Gottes“.[3] Ein halbes Jahrhundert später berichtet der junge Elie Wiesel, wie ihn im Konzentrationslager Auschwitz angesichts einer bestialischen Hinrichtung die Frage eines Mithäftlings konfrontiert „Wo ist Gott?“ und wie in ihm eine Stimme antwortete „Wo ist er? Dort – dort hängt er am Galgen …“.[4] Die erste Frage ist städtisch gestellt, die zweite im Hinterland der Grausamkeiten.

Beide Fragen machen verständlich, wie wenig selbstverständlich eine Verbindung von Raum und Gott ist. Sie können eine herbe Abklärung lieb gewordener Redeweisen von Gott mit sich bringen. Das mag erklären, wie schwer sich moderne Theologien mit einer Verbindung zum Raum tun, weil Gott dabei gegen den in ihnen herrschenden Strich gebürstet wird. Traditionell behandeln moderne Theologien, wer oder was Gott ist, um sagen zu können, zu was er als spezifisches Subjekt alles fähig sei. Das bestimmende Narrativ dafür lokalisiert ihn jedoch in Christus, der am Kreuz hängt. Diese Identifizierung im Glutkern der christlichen Traditionen mutet zu, nach Gott in den Herrschaftsräumen des Todes zu suchen. Hier stellen sich Fragen nach möglicherweise ohnmächtig machenden Orten des lebendigen Gottes.

Deshalb ist theologisch wichtig, dass an tatsächlichen Orten des Todes Texte entstehen, in denen Utopien durch eine Rede von Gott konterkariert werden, die zuvor unbekannt war und eine neue Kartierung theologischer Perspektiven vornimmt. Zwei dieser Texte ragen wegen beeindruckender Zuversicht und Hoffnung auf einen Gott heraus, der gerade an Orten des Todes Räume des Lebens schafft. Der erste ist wiederum städtisch markiert, der zweite liegt im Hinterland. Dietrich Bonhoeffer entdeckt in der Tegeler Haft, als persönlicher Gefangener Hitlers ebenso vollkommen dem Regime ausgeliefert wie den alliierten Bombenteppichen schutzlos preisgegeben, die Arkandisziplin eines religionslosen Christentums ‚etsi Deus non daretur‘. Verlegt in den Gestapo-Kerker in der Berliner Prinz-Albrecht-Straße schreibt er „Von guten Mächten treu und still umgeben – behütet und getröstet wunderbar, – so will ich diese Tage mit euch leben – und mit euch gehen in ein neues Jahr“.[5] Prior Christian de Chergé von den Trappisten des Klosters Notre-Dame de l’Atlas in Tibhirine im algerischen Atlas, der 1996 mit seinen Mitbrüdern unter weiterhin mysteriösen Umständen umgebracht wurde, beschreibt sehenden Auges mit der Todesgefahr, die von Islamisten, Militär und ihrem Krieg ausging, in einem spirituellen Testament seine bleibende Wertschätzung der Muslime und des Islam. Er mahnt, „dass meine Gemeinschaft, meine Kirche, meine Familie sich daran erinnern, dass mein Leben Gott und diesem Land geschenkt war“.[6] In diesen Texten, die in Zeiten tiefer äußerer Not und innerer Auseinandersetzung entstanden, öffnen ohnmächtige Eingeständnisse eines Gottes, der sich in gewaltige Räume des Todes hinein dem Leben von zwei Menschen zumutet, Raum für inneren und äußeren Frieden. Hier berühren sich Macht und Ohnmacht in einer Weise, die in der Ohnmacht den Ort von Gottes Macht offenbart.

Für diese Verbindung senden schließlich am 11. September 2001 die zusammenbrechenden Twin Towers des World Trade Center von Manhattan eine religiös erschütternde Wahrheit über den Planeten. Wer immer glaubt, es mit einer simplen intellektuellen Bekämpfung von Gottes Existenz unmöglich zu machen, dass Gottes Name als Waffe verwendbar ist, hat keine Ahnung, mit welcher Macht er oder sie es dabei zu tun hat. Gottes Macht ist über jede Leugnung seiner Existenz erhaben und ihre Präsenz im Raum bleibt von jeder modernen oder nachmodernen Art des Widerspruchs zu dieser Existenz vollständig unberührt. Man kann Gott zwar leugnen, aber damit die Macht seines Gebrauchs nicht auflösen. Man kann Gott zwar loben, aber damit ebenso eine Gewalt anfachen, die sich machtvoll Raum verschaffen will. Die Macht, die mit der Nennung Gottes auftritt, hat einen räumlichen Gehalt; erst in ihrer Präsenz im Raum zeigt sich, ob der Hinweis auf Gott Befreiung verschafft oder Unterdrückung befördert. Das zerbricht jede Illusion hinter einer intellektuellen Verweigerung des Gottesthemas; sie ändert nichts an dem Problem, dass Gott eine öffentliche Ressource ist, deren Potenz jeder privaten Verweigerung spottet. Vielmehr verweigert sich das Problem, das im Gebrauch des Namens Gottes liegt, einer theologieunfähigen oder theologiefeindlichen Positionierung zu diesem Namen. Ohne Theologie lässt sich einem gewaltsamen Gebrauch Gottes nicht widerstehen.

Dafür ist jedoch eine Theologie nötig, die begreift, wie ein Gott, der ewig ist, dennoch Raum hat. Wie immer die Verbindung Gottes zur Geschichte begriffen wird oder seiner Erfahrung in der Zeit widersprochen wird, so ist damit über seinen Ort im Raum noch nicht entschieden. Dieser Ort verlangt nach einer anderen Kartierung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit Gottes. Die Beachtung des Raumes ist deshalb ein wichtiges Element für die Fähigkeit, von Gott zu sprechen, sowie für das Scheitern, Gott zu begreifen. Die Not dieser Differenz schärft die Relation von Gott, seiner Macht und dem Raum an und

[1] Musée Européen Schengen, Vorstellungsflyer (vgl. www.schengenmuseum.lu).

[2] „Steine an der Grenze / Menhirs de l’Europe“, vgl. http://www.otsierck.com/fr/a-visiter/les-menhirs-de-l-europe sowie Bunge, Matthias, „‚Steine an der Grenze‘ – Entgrenzung in der Kunst“, in: *‚Grenzen‘ ohne Fächergrenzen.* Interdisziplinäre Annäherungen, hg. v. Bärbel Kuhn / Martina Pitz / Andreas Schorr, St. Ingbert 2007, 57–89. Vgl. auch Engel, Ulrich: *Europa als Versprechen.* Philosophisch-theologische Debattenbeiträge, Wien 2010, bes. 61–81 über Flüchtlingslager als Nichtorte und 95–103 über Grenzen als *loci theologici.*

[3] Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft,* drittes Buch, Aphorismus 125, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Neuausgabe, München/Berlin 1999, 343–651, 480–482.

[4] Wiesel, Elie: *Die Nacht.* Roman, Freiburg 1996, 93f.

[5] Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung.* Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge in Zus. m. Ilse Tödt, Werke Bd. 8, München/Gütersloh 1998, 607.

[6] http://www.ocso.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=100&Itemid=149&lang=en [abgerufen am 17.1.2013].

drängt Theologie in einen *spatial turn*. Dessen Topologie hat sich intellektuell seit einiger Zeit eingestellt.[7]

Der *spatial turn* versammelt eine Reihe von Autoren und Autorinnen aus unterschiedlichen Wissensformen und -gebieten, deren Diskurse drei Merkmale aufweisen: Sie setzen sich erstens kritisch mit gesellschaftlichen Prozessen und Entwicklungen auseinander, die in ihrer Zeit unausweichlich geworden sind. Sie begreifen zweitens die darin identifizierbaren Subjekte über den Raum, um den Machtgehalt und die Ohnmachtsrealität in ihren Identitäten in den Blick zu bekommen. Diese Räume materialisieren sich drittens an realen, nicht zu übergehenden Orten, zu denen insbes. Städte, Ausschließungsplätze und kulturelle Kontaktzonen gehören. Dabei kommen Praktiken und Taktiken, Zumutungen und Zugriffe, Erwartungen und Abklärungen in den Blick, die bestehenden Ordnungen entgegenstehen, topographische Gültigkeiten verrücken und topologische Probleme aufwerfen. Ich möchte vier Autoren auflisten, die dem Diskurs des *spatial turn* wichtige Stichworte geben und bei denen die drei Merkmale besonders klar zu beobachten sind.

Vier Diskursbegründungen

Die radikal veränderte intellektuelle Betrachtung des Raumes setzt in den 1960er Jahren mit Henri Lefebvre (1901–1991) ein. Dessen markantes Werk zum *spatial turn*: *La production de l'espace* von 1974 liegt zwar in englischer, aber nicht in deutscher Übersetzung vor.[8] In einer Trialektik von wahrgenommenem (‚espace perçu'), konzipiertem (‚espace conçu') und gelebtem (‚espace vécu') Raum wird aus dem Gegensatz von global und lokal ein kreativer Widerspruch, der fortlaufend neue Differenzen im urbanen Alltag einführt. L. begann Philosophie in Aix-en-Provence bei Maurice Blondel zu studieren, der ihn für Augustinus begeisterte und seine Antipathie zum aristotelischen Denken begründete.[9] L. bildet dann in Paris als „Vater der Dialektik" mit Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre das französische Dreigestirn des dialektischen Materialismus. Er war in der Resistance gegen die Nazis aktiv und musste sich vor ihnen in den Pyrenäen verstecken. In einem Speicher seines Versteckes fand er das Archiv des lokalen Tales vor, das er für seine spätere *thése* an der Sorbonne über die Soziologie des Landes nutzte.[10] Dem militanten Kommunisten war die Universitätslaufbahn lange verschlossen. Erst nachdem ihn 1958 die Kommunistische Partei wegen heterodoxer Interventionen ausgeschlossen hatte, trat er mit 60 Jahren in die akademische Welt der Universität ein. Er wurde 1960 Professor für Soziologie in Straßburg und wechselte dann nach Paris. In Paris-Nanterre war er dann 1968 als ebenso begeisternder Lehrer einer neuen Generation wie als einflussreicher Analytiker der Gesellschaft mit den Mai-Unruhen verbunden; unter seinen Studenten war Daniel Cohn-Bendit.[11]

L.s dreifache Analyse des Raumes als physisch-erfahrenem, mental-konzipiertem und sozial-belebtem Raum (l'espace perçu, conçu, vécu) stellt diesen auf allen Ebenen als einen urbanen Prozess dar. Ein Raum funktioniert nicht als Voraussetzung sozialer Entwicklungen und er ist kein Container sozialer Prozesse; vielmehr stellt er die Matrix alltäglicher sozialer Vorgänge dar. In einer Stadt gibt es keinen Quadratmeter Raum, der nicht sozial produziert ist, ständig auf den Alltag zugreift, jederzeit Anlass zu Konflikten werden kann und deshalb politisch nachhaltig dynamisierbar ist.[12] Städte sind deshalb keine irgendwie entstandenen gesellschaftlichen Resultate, sondern für L. jene Räume, die Gesellschaft überhaupt erst analysierbar machen. Auch gesellschaftliche Räume außerhalb der Stadt sind ohne den alltäglichen urbanen Raum nicht sichtbar zu machen. „Le développement de la société ne peut se concevoir que dans la vie urbaine, par la réalisation de la société urbaine."[13] L. geht damit als einer der ersten den Schritt „von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft"[14] und begreift die Stadt als Ort und Ausdruck menschlicher Kreativität, die sich auf den ganzen Planeten ausdehnt. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer globalisierten Zivilisation kann man als Beleg für diese These darstellen; diese Zivilisation wird von einer Verstädterung begleitet, die den ganzen Planeten erfasst hat.

Im urbanen Raum stellt sich ein Knotenpunkt aller anderen sozialen Räume ein; hier agieren alltäglich Produktionskräfte, die von Macht durchzogen werden. Sie wirken sich nicht einfach als Architektur, Infrastruktur oder Internet sozial aus, sondern sie nutzen selbst die soziale Grammatik des Raumes und machen sie sichtbar. Raumplanung, Vernetzung von Orten, Bebauung von Plätzen und Aufteilung von Räumen sind nicht die Akteure dieser Macht, sondern sind ihre Taktiken und stellen ihre Technologien. Räume sind deshalb auch keine Umgebung und ebenso wenig bloß eine Anordnung bewegter Körper; sie haben eine dreifache alltägliche, nämlich physikalische, mentale und soziale Präsenz. Raum wird sozial erzeugt, urban ermächtigt und politisch wirksam. Er ist relativ zu sozialen Strukturen und Veränderungen, es gibt ihn gar nicht anders als produziert in den beiden Triaden zum einen des wahrgenommenen, konzipierten und erlebten Raums, denen zum anderen eine räumliche Praxis, eine Repräsentation des Raumes und Räume der Repräsentation korrespondieren.[15] Man kann eine Parallele zu einer anderen großflächigen Veränderung des Diskurses im 20. Jh. ziehen: Ähnlich wie in der relativistischen Physik die Wechselwirkung von Raum und Zeit im Modus der Verbindung von Masse und Energie zu fassen ist, wird hier bei L. die Relativität von Geschichte und Raum im Modus von Urbanität erfasst.

In räumlichen Konstellationen wie Architektur, Stadtgeographie, Warenströmen, Landschaftseinteilung, Raumplanung, Land-Stadt-Differenz, Infrastruktur, Mobilfunknetz, Dichte der Satelliten, Internet und weiteren ähnlich räumlich platzierten Entwicklungen lassen sich soziale Fragen und historische Problemstellungen erkennen und material analysieren. Räume sind geschichtliche Größen, die menschliches Leben strukturieren und von den Macht- wie Ohnmachtsverhältnissen menschlicher Subjekte durchzogen werden. Geschichte ist damit nicht einfach nur eine von Menschen gestaltete Zeit, die sozial und politisch Macht generiert, sondern eine Wechselwirkung aus Raum und Zeit aufgrund räumlich generierter *sujets*, die v. a. urbane Machtstrategien wiedergeben und denen sich Menschen nicht entziehen können. Auf diese von großflächiger Macht wie kleinflächiger Ohnmacht geprägte Wechselwirkung von Raum und Zeit hebt Michel Foucault (1926–1984) ab. Er entwickelt einen speziellen räumlichen Fokus, der „die große Obsession des 19. Jahrhunderts", die Geschichte, im 20. Jh. als Netz konstatiert, „dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden".[16] Geschichtliche Ereignisse bilden stets räumlich

[7] Zu dessen Geschichte vgl. Döring, Jörg / Thielmann, Tristan, „Was lesen wir im Raum? Der spatial turn und das geheime Wissen der Geographien", in: dies. (Hg.), *Spatial Turn*. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 7–45. Einen Überblick der Theoriegeschichte bietet Schmid, Christian: *Stadt, Raum und Gesellschaft*. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes, Stuttgart ^{2}2010, 22–70. Interdisziplinär und zugleich kritisch gegenüber ubiquitärer Raummetaphorik verhandelt die Sache *The Spatial Turn*. Interdisciplinary perspectives, hg. v. Barney Warf / Santa Arias, London 2009. Repräsentative Texte für die Transformation der Topographie zur Topologie versammelt Stockhammer, Robert: *TopoGraphien der Moderne*. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen, Paderborn 2005 und eine Nomenklatur findet sich in *Key Thinkers on Space and Place*, hg. v. Phil Hubbard, London 2005.

[8] Paris: Éd. Anthropos ^{4}2000; *The production of space*. Transl. by Donald Nicholson-Smith, Malden, Mass. ^{30}2011.

[9] Deulceux, Sandrine / Hess, Remi: *Henri Lefebvre*. Vie, Œuvres, Concepts, Paris 2009, 10.

[10] Lefebvre, Henri: *La Vallée de Campan*. Étude de sociologie rurale, Paris 1963 (Neuaufl. 1990).

[11] Lefebvres Buch *Le Droit à la Ville* erschien im März 1968 (Neuaufl. Paris 2009). Es begriff die Stadt als das soziale Laboratorium schlechthin und forderte deshalb das Recht auf die Stadt als notwendige Bedingung von Humanismus und einer erneuerten Demokratie. Die Studentenproteste, die kurze Zeit danach weltweit einsetzten, waren regelrechte Belege dieser These.

[12] Lehtovuori, Panu: *Experience and Conflict*: The Production of Urban Space, Farnham 2010 macht das an Helsinki, Manchester und Berlin deutlich und beschreibt damit einen sog. ‚experiential urbanism'.

[13] Lefèbvre, Henri: *Le droit à la ville*; suivi de *Espace et politique*, Paris ^{3}2009 (1968), 144.

[14] Guelf, Fernand Mathias: *Die urbane Revolution*. Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung, Bielefeld 2010, 43–57. – Die auf dem ganzen Planeten zu beobachtenden Transformationen, welche die klassische Metropole in eine desintegrierte Megastadt aufsprengen, werden bisweilen auch unter dem Stichwort ‚Transurbanismus' verhandelt: „The city has ceased to be a clearly localizable spatial unit and has transformed into what might be termed an 'urban field,' [sic] a collection of activities instead of a material structure. The contemporary urban experience is splendidly symbolized by the cell phone: wherever your mobile works is city, and anywhere else is countryside." (Arjen Mulder in: *TransUrbanism*, hg. v. Arjen Mulder / Joke Brouwer et al., Rotterdam 2002, 6) Zur Wissenschaftsentwicklung vgl. *Handbuch Stadtsoziologie*, hg. v. Frank Eckardt, Wiesbaden 2012.

[15] Vgl. Schmid, Stadt, Raum und Gesellschaft [wie Anm. 7], 207.

[16] Foucault, Michel, „Des espaces autres", in: *Dits et Écrits* II 1976–1988, Paris 2001, 1571–1581 [dt. „Von anderen Räumen", in: *Schriften in vier Bänden*, IV 1980–1988, Frankfurt 2005, 931–942, 931].

fassbare markante Orte aus, die zugleich selbst Geschichte gestalten und dabei Utopien durchkreuzen. Zugespitzt gesagt: Waterloo fand seinen Napoleon, Auschwitz brennt die Shoa in den Himmel, die Berliner Mauer und der Tahrir-Platz fällten Revolutionen aus. Diese Orte sind anders als Utopien gestaltet. Während die Disziplinierungsmacht eines Utopia Geschichte in die Zukunft hineintreibt, verschaffen diese Orte einer Entwicklung Raum, die diese Disziplinierung auflöst und einen anderen Diskurs für den Bezug auf sich selbst erzwingt. Diese Orte sind jeweils nicht erst künftig zu erreichen, sondern offenbaren jetzt eine alternative Ordnung der Dinge, welche die Disziplinarmacht der bis dahin bestimmenden Ordnung attackiert und den Raum von Gesellschaft, Politik und Zivilisation öffnet. An diesen Orten ist die Zukunft weder festgelegt noch überhaupt erkennbar; sie bleibt offen, weil scheinbar Unmögliches tatsächlich geworden ist.

Bei Michel Foucault wird der urbane Fokus Lefebvres nicht bestritten,[17] aber in etwa zeitgleich auf eine andere Art des Bezugs zum Raum überschritten. F. arbeitet nicht mit L.s Ideen und Kategorien, aber führt fast zur gleichen Zeit einen intellektuellen Diskurs in die gleiche Richtung. Das macht aus diesen beiden Theoretikern des *spatial turn* selbst ein spannungsvolles Gefüge, das die Interpreten des *spatial turn* in jeweils unterschiedliche, mehr L. oder mehr F. angenäherte Positionen führt. Für F. ist es nicht ein dreiwertiges Gefüge von Raum, das Geschichte aufschließt, sondern die andere Qualität, die Raum zur Geschichte bringt. Dieses ‚anders' erstellt keinen zusätzlichen, zweiten Raum und v.a. keinen Überbau, sondern die diskursive Veränderung des bestehenden. F. nennt die Verdichtungsorte Heterotopien, also Andersorte. Sie geben als gleichsam überraschend realisierte Utopien einen äußerst kritischen Stand gegenüber herrschenden Utopien ab. F. verweist u.a. auf Friedhof und Bordell, auf Auswanderungsschiffe und Bibliotheken und teilt diese Andersorte in die archaische Form der Krisen- und die moderne Form der Abweichungsheterotopien ein. Das Deflorationszimmer der Hochzeitsreise oder die verschämte Homosexualität der Kaserne/Kirche prägen Orte aus, an denen menschliches Verhalten für die normierende Ordnung kritisch wird; Psychiatrie oder Altersheim sind dagegen Orte für Menschen, die als Anormale davon abweichen. An solchen anderen Orten werden sowohl die bestimmende Ordnung relativiert wie die Macht-Ohnmacht-Verhältnisse der zu ihnen gehörenden Lebensformen offenbar.

Bei L. und F. stehen intensive Auseinandersetzungen mit Marx, Hegel und Nietzsche im Hintergrund, die alle in Frankreich mit viel größerer Gelassenheit rezipiert wurden als in Deutschland. L. ist dabei mehr von Marx und Hegel und F. stärker von Nietzsche beeinflusst. Beide gehören zu jenen Pariser Zirkeln, die nach einer Phase der Prägung durch den französischen Zugang zur Phänomenologie von dieser Philosophie Abstand nahmen oder im Fall F.s direkt damit gebrochen haben. Entsprechend sind die Raumtheoreme von beiden auch ein alternativer Diskurs zu dem Modus von öffentlichem Intellektuellen, den etwa Jean-Paul Sartre bevorzugte; die Utopien abklärende Grammatik der Aufmerksamkeit auf Räume galt dieser Intellektualität als konservativer Rückschritt. Der unmittelbare Konkurrent von F. für den Einzug ins *Collège de France* war Paul Ricoeur mit einer starken phänomenologischen Argumentationslinie. Die breite Rezeption, die Ricoeur in der jüngeren Vergangenheit in der katholischen Theologie gefunden hat, erklärt deshalb auch etwas den reduzierten Bezug auf F. in der deutschsprachigen theologischen Zunft.[18] Sowohl für L. wie für F. kann man von einer kritischen Distanz, die eine argumentative Nähe voraussetzt, zu den Wissensformen der französischen Historikerschule der *Annales* ausgehen. Sie bestimmt im 20. Jh. die Auseinandersetzung mit der Geschichte in Frankreich, indem sie Historiographie mit Soziologie und Geographie verbindet (Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Emmanuel le Roy Ladurie). In ihr wird die geschichtliche Bedeutung geographischer Größen (wie Mittelmeer, Rhein oder Montaillou) erforscht. Bei F. gibt es auch eine Nähe zu den Heterologien im *Collège de Sociologie*, die das Sakrale unabhängig von der Theologie verhandeln.[19] Dieser Forschungsverbund wurde im Paris der unmittelbaren Vorkriegszeit von den „Acéphales" Georges Batailles (*Somme athéologique*) und Roger Callois (*Der Mensch und das Heilige*) initiiert. Im Umfeld dieses Kollegs arbeiteten Walter Benjamin (*Passagenwerk*) sowie Mircea Eliade (*Das Heilige und das Profane*) mit Frühformen eines *spatial turn*. Auch ist die experimentelle Literatur der französischen Nachkriegszeit (Maurice Blanchot) davon beeinflusst. F. hat Blanchot und Bataille, der in Paris der eigentliche Gegner von Sartre war, sehr hoch geschätzt[20] und diese Einflüsse später in einem für sein eigenes Denken kennzeichnenden Ausdruck sichtbar gemacht. Er spricht von einem ‚Denken des Außen', das die Idee des souveränen Subjekts überschreitet.[21] Die Raumtheoreme des *spatial turn* stellen deshalb auch keine Antidiskurse zum Subjekt dar, sondern erhoben, dass und wie es den räumlich angreifenden Netzwerken von Machtkonstellationen ausgesetzt ist. Im Raum ist jedes Subjekt ein *sujet*, weil es an einen konkreten Ort gebunden ist, dessen physischer und sozialer Gravitation sowie kultureller und ökonomischer Besetzung es nicht entgehen kann, während es sich innerhalb der Zeit im Modus der Erinnerung oder der Erwartung sowie den Strategien der Tradierung wie Planung einen relativ großen Anteil an Souveränität verschaffen kann. Es gibt keinen Ort ohne ein Außen, das ihm gegenübersteht und das sich auch dann noch implizit in den Diskurs einprägt, wenn es ausgegrenzt wird. Dieses Außen ist stets eine prekäre Konfrontation für die Gestaltung eines Innen.

L.s Einsicht in die Relativität von Raum und gesellschaftlichen Praktiken und ihre Kombination mit den gleichzeitig erfolgten Hinweisen von F. auf Heterotopien haben Michel de Certeau[22], Roland Barthes[23] wie Pierre Bourdieu[24] beeinflusst. Neuerdings hat dieselbe Kombination mit Kim Knott die Methodologie religionswissenschaftlicher Analysen erreicht.[25] De Certeau leitete daraus die alltägliche Praktik des Bewegens in einer Stadt ab, die sich im Modus eines Nicht-Ortes (non-lieu) zugleich den Disziplinarmächten eines Panoptikums entzieht: „Gehen bedeutet, den Ort zu verfehlen. Es ist der unendliche Prozeß, abwesend zu sein und nach einem Eigenen zu suchen. Das Herumirren, das die Stadt vervielfacht und verstärkt, macht daraus eine ungeheure gesellschaftliche Erfahrung des Fehlens eines Ortes. Diese Erfahrung zerfällt allerdings in zahllose und winzige Entwurzelungen und Deportationen (Ortsveränderungen und Wanderungen), wird durch die Bezüge und Überschneidungen jener Massenauswanderungen kompensiert, die zu Verflechtungen führen und das urbane Netz bilden, und untersteht dem Zeichen dessen, was schließlich der Ort sein sollte – aber die STADT ist nur ein

[17] Dehaene, Michiel / De Cauter, Lieven: *Heterotopia and the City.* Public space in a postcivil society (the European Association of Architectural Education [EAAE] Colloquium, The Rise of Heterotopia, held on 26–28 May 2005, Leuven, Belgium), London 2009.

[18] Vgl. dazu Smith, James K. A.: *Who's Afraid of Postmodernism?* Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church, Grand Rapids, MI 2006.

[19] Vgl. Moebius, Stephan: *Die Zauberlehrlinge.* Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939), Konstanz 2006.

[20] Foucault, Michel: Vorwort, in: ders., *Schriften II* [wie Anm. 16], 32–34.

[21] Im Verweis auf Blanchot spricht F. deshalb vom „unablässige[n] Geriesel der Sprache. Eine Sprache, die von niemandem gesprochen wird; jedes Subjekt zeichnet darin nur eine grammatische Falte." (Foucault, Michel: „Das Denken des Außen", in: ders., *Schriften I* [wie Anm. 16], 670–697, 694).

[22] de Certeau, Michel: *L'Invention du Quotidien*, 2 vol., nouv. ed. Paris 1990/1994 [dt. s. Anm. 26].

[23] Barthes und L. hatten Wechselwirkungen miteinander, die sich bei Barthes im Begriff des *Atopos* ausprägen: „Atopique, l'autre fait trembler le langage: on ne peut parler *de* lui, *sur* lui; tout attribute est faux, douloureux, gaffeur, gênant: l'autre est *inqualifiable* (ce serait le vrai sense d'*atopos*)." (Barthes, Roland: *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977 [Collection ‚Tel Quel'], 44). Für die intellektuelle Beziehung der beiden vgl. Kelly, Michael: „Demystification: A Dialogue between Barthes and Lefebvre", in: *Yale French Studies* 98 (2000), 79–97. – Für die Chancen der Atopie-Kategorie vgl. Willke, Helmut: *Atopia.* Studien zur atopischen Gesellschaft, Frankfurt 2001, der sie über die Dystopia zu einer allerdings ortsungebundenen Heterotopia weitertreibt (vgl. ders.: *Dystopia.* Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 2002 sowie *Heterotopia.* Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften, Frankfurt 2003). Eine Anwendung von Barthes' Analysen auf die „seelische Obdachlosigkeit" der heutigen Hochmobilität und ihrer Gegenwelt im religiösen Leben des Klosters findet sich bei Hochschild, Michael: „Rendezvous mit Gott. Eine soziale Topographie des Klosters von heute", in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152 (2004), 117–130.

[24] Bourdieu, Pierre: *Sozialer Raum und ‚Klassen'.* Zwei Vorlesungen, Frankfurt 1985; vgl. auch Schäfer, Heinrich W.: *Habitus-Analysis: Identities and Strategies, Fields and Social Space according to Pierre Bourdieu?* Models for research on religion and culture, Wiesbaden 2010.

[25] Knott, Kim: ***The Location of Religion***. A Spatial Analysis. – London: Equinox 2005. (XI) 264 S., pb. € 29,50 ISBN: 1–904768–75–X; dies.: „Spatial Theory and Method for the Study of Religion", in: *Temenos.* Nordic Journal of Comparative Religion 41/2 (2005), 153–184.

Name."[26] Hier erkennt man gut den elementaren Unterschied des *spatial turn* zu einer Psychologie räumlicher Wahrnehmung, wie sie etwa Otto Bollnow prägt.[27] Werden dort elementare Bezugspunkte vorausgesetzt, die sich zwar ständig verschieben, die aber jeweils die Wahrnehmung des Raumes ausprägen und halten, so arbeitet der *spatial turn* an den Konstitutionsbedingungen der Räume, die dieser Wahrnehmung vorgängig zur Verfügung stehen müssen und von dieser überhaupt nicht erfasst werden. Geht man dort von einem psychisch auch raumunabhängig verstehbaren Subjekt aus, das sich dann im Raum seine Haftpunkte für Orientierung sucht, die ihrerseits phänomenologisch und/oder psychologisch nachvollziehbar sind, so sind es hier die sozialen Erzeugungen des Raumes, die auch das Subjekt konstituieren, dessen Fenster für Raumverständnisse selbst bereits von den die Räume konstituierenden sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Mächten markiert werden. Werden dort Elemente des Raumes herausgehoben, die scheinbar die Orientierung im Raum steuern, so wird hier ein Netz freigelegt, das die Grammatik des Orientierens und Steuerns möglich oder unmöglich macht und als potentielle Scheinrealitäten belegt. Dort ist der Raum subjektiviert, hier sind die Räume relativiert. – Für Kim Knott machen es Lefebvres Analysen des sozialen Raums möglich, aus dem überkommenen Gegensatz von Säkularität und Religiosität herauszutreten. Religiöse Verfahrens- und Verhaltensweisen bilden soziale Räume ab, die säkular identifiziert sind. Sie werden nicht zuletzt von den abseitigen, kritisch beäugten Taktiken der ‚linken Hand' geprägt, wie sie die jeweils negativ konnotierten Pole religiöser Binaritäten wie links–rechts, gut–böse, unrein–rein, zugehörig–fremd nennt. Ein exemplarischer Fall sind die verschiedenen Formen von Diaspora.[28]

Bei Edward Soja (geb. 1940), einem zeitgenössischen, von der Geographie herkommenden Theoretiker des *spatial turn*, findet sich eine dritte Diskursbegründung. Er versucht, Lefebvre und Foucault als Zeitgenossen zu kombinieren, die sich im Raumdenken aus dem Weg gingen, und ihre unterschiedlichen Theoreme auf den Ort der Megastadt hin zu verbinden. Er fasst über die Differenzen generierenden Methoden der Chicagoer Stadtsoziologie, des Poststrukturalismus und der Kulturgeographie[29] hinaus Räume als Vernetzungen und Verknotungen sozialer, epistemischer und kultureller Praktiken auf. Die globalisierte Zivilisationsform mit der Verstädterung des Planeten (seit 2008 leben mehr als 50% der Menschheit in Städten), die in den megaurbanen Räumen ihr eigenes, bis dahin in der Menschheitsgeschichte nicht gekanntes Ausmaß gefunden hat, wird von S. ‚Postmetropolis' genannt und exemplarisch an Los Angeles aufgeschlossen.[30] Postmetropolen markieren die vierte urbane Revolution der Menschheit. Sie lösen das seit den Sumerern benutzte Duopol von Tempel und Zitadelle, Residenz und Kathedrale, Rathaus und Dom als Zentrum einer Stadt ab, das bis in die Moderne beherrschend war, und erzeugen amöbenhaft ausgreifende urbane Räume, die kein Zentrum im Singular mehr kennen, sondern fortlaufend andere Zentren aufbauen und ebenso schnell in der dynamischen Konkurrenz zentraler Räume wieder niederreißen können. Hier treten gleichzeitig Größen auf, die sich in Metropolen noch ausschlossen. In Postmetropolen blüht gleichzeitig Superreichtum wie abgrundtiefe Armut, es geschieht Exklusion von Problemgruppen in strikt überwachte, aber sich selbst überlassene Gewaltarchipele und zugleich Inklusion von Eliten in ebenso streng wie gewaltbereit bewachte *gated communities*. Modernste Architektur demonstriert die Potenz einer kapitalbefeuerten Ökonomie und zugleich facht das Sozialkapital von Migrantenströmen die informelle Ökonomie an. Der vom Immobiliensektor hochglanzpolierte Traum vom eigenen erschwinglichen Haus führt zu stundenlangen Pendlerfahrten, unterfinanzierten Communities (‚Edge City'), zerrütteten Beziehungen, Bildungschancen und Vermögenswerten. Postmetropolen sind in extremer Weise säkular und gerade deshalb auf intensive Weise religionsproduktiv; es finden sich immer irgendwelche Katakomben. Gegenüber den beherrschenden Organisationsformen von Metropolen entwickeln sich hier ganz andere, weitaus heterogenere und immer unweigerlich bestehende Ordnungen relativierende Ströme, welche die Pluralisierung des sozialen, wirtschaftlichen, politischen und auch religiösen Lebens regelrecht erzwingen. Laut S. stellt sich die Menschheitsfrage nach Gerechtigkeit v. a. räumlich ein, etwa wenn quer zu den Pendlerströmen ins Zentrum vertaktete Bussysteme zugunsten von U- und S-Bahnnetzen zurückgefahren werden, die bevorzugt die Vorstädte einer aufsteigenden Mittelschicht mit Finanzdistrikten und Flughäfen bedienen, aber die Migranten abhängen, die für ihre Mehrfachjobs auf diese Busse angewiesen sind. S. nennt das *spatial justice* und verweist auf einen ‚Third Space', in dem sich real-lokale und universal-imaginäre Räume so miteinander konfrontieren, dass sich beide verstärken und soziale Verhältnisse zu Widerstandstaktiken organisieren lassen.[31] Dieses Raumtheorem des *third space* verdankt sich einer Kombination aus Lefebvres Trialektik, welche die binären Codierungen von Signifikant und Signifikat, Zentrum und Peripherie auf ein Drittes hin („There is always the Other.") aufbricht, und Foucaults Heterotopologie.

Den gleichen Begriff greift Homi Bhabha (geb. 1949) in einem anderen Sinn für Analysen kulturell hybrider Identitäten auf. Als „alien territory"[32] steht *Third Space* für die kolonialen wie postkolonialen Verdichtungs- und Kontakträume kultureller Konfrontationen. Hier stemmt sich eine „position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity and otherness"[33] den kolonialen Fiktionen von reinen Identitäten entgegen. Kulturelle Begegnungen können niemals auf Augenhöhe und ebenso wenig mit exotischem Anhimmeln geführt werden. Sie stehen in Wechselwirkung und sind unvermeidlich relativierend. Da sie machthaltig zupacken, prägen sie laut B. hybride Identitäten aus. In kulturellen Kontaktzonen werden daher ständig fragile Mischformen erzeugt, die von Machtverhältnissen ebenso gestaltet werden wie sie diese relativieren. *Third space* meint also nicht den Zwischenraum dialogischer Begegnungen, sondern er dekonstruiert fixe Identitäten als hybride Verwischungen. Dieses Raumkonzept ist ein Schlüssel zum postkolonialen Diskurs, der sich an Edward Saids Blick für die „imaginative geographies" des Orientalismus[34] kristallisiert hat. Mit B. tritt der *spatial turn* ausschließlich topologisiert auf. Seine Raumidee dient als Fundstelle unvermeidbar relativierender Identifizierungsdiskurse, die im Idealraum kultureller Dialoge intervenieren und ihn auf unvermeidliche, aber prekäre Konfrontationen hin überschreiten: „The intervening space 'beyond' becomes a space of intervention in the here and now."[35]

[26] de Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 197f – Eine mit de Certeau vergleichbare Konzeption verwendet der Anthropologe Augé, Marc: *Nicht-Orte*. Aus dem Franz. v. Michael Bischoff, München ^{3}2012; er verweist auf die vielfache Belegbarkeit von Orten.

[27] Bollnow, Otto Friedrich: ***Mensch und Raum***, Studienausgabe Bd. 6, hg. v. Ursula Boelhauve. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. (XVI) 255 S., kt. € 26,00 ISBN: 978–3–8260–4188–4.

[28] Vgl. ***Diasporas***. Concepts, Intersections, Identities, hg. v. Kim Knott / Seán McLoughlin. – London: Zed Books 2010. 336 S., pb. £ 22,99 ISBN: 978–1–84277948–4.

[29] Harvey, David: *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge/Oxford 1996.

[30] Soja, Edward: ***Postmetropolis***. Critical studies of cities and regions. – Oxford: Blackwell, reprint 2007. 462 S., pb. € 37,50 ISBN: 978–1577180012.

[31] Soja, Edward: *Thirdspace*. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places, Cambridge, MA 1996, sowie ders.: ***Seeking spatial justice***. – Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press, 2010. (XVIII) 256 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–0–8166–6667–6; vgl. auch ders.: *Postmodern geographies*. The reassertion of space in critical social theory, London 1989 [Nachdruck 2011] – Zur Debatte vgl. *The Urbanization of Injustice*, hg. v. Andy Merrifield, London 1996; *Raumproduktionen*. Beiträge der Radical Geography: eine Zwischenbilanz, hg. v. Bernd Belina u. a. Münster 2007 (Raumproduktionen, 1). Zu Soja direkt vgl. Benach, Núria / Albet, Abel: *La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona 2010.

[32] Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London 1994, repr. 2010, 38.

[33] Bhabha, Homi: "The Third Space", in: *Identity: community, culture, difference*, hg. v. Jonathan Rutherford, repr. London 1998, 209. Zu dieser spatialen Hybridität, die eigentlich stärker in einem 'cultural turn' angesiedelt werden muss, weshalb diese Linie hier theologisch auch nicht intensiver verfolgt wird, vgl. die Diss. von Gruber, Judith: *Theologie Interkulturell*. Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn, Salzburg 2012 (demnächst in den Salzburger Theologischen Studien). – Eine andere Tradition interkultureller Überlegungen, die sich an philosophisch verorteten polylogen Topologien für die Gestaltung kulturellen Differenzen orientiert, bietet Gmainer-Pranzl, Franz: *Heterotopie der Vernunft*. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007. – Für eine kulturwissenschaftliche Ausweitung des *spatial turn* vgl. Weigel, Sigrid: „Zum ‚topographical turn'. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften", in: *KulturPoetik*, 2/2 (2002), 151–165.

[34] Gregory, Derek: *Geographical Imaginations*, Oxford/Cambridge MA 1994. Vgl. auch die Autobiographie von Said, Edward: *Out of Place*. A Memoir, New York 1999.

[35] Bhabha, *Location of Culture* [wie Anm. 32], 7. Vgl. *Räume der Hybridität*. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur, hg. v. Christof Hamann / Cornelia Sieber, Hildesheim 2002.

Im deutschsprachigen Raum gibt es eine Sonderentwicklung zu diesen vier Diskursbegründungen des *spatial turn*. So greift der Mainstream der deutschsprachigen Theologie für *spatial-turn*-Bearbeitungen vorrangig die Habil.schrift von Martina Löw auf.[36] Sie hatte in Deutschland eine erste gut nachvollziehbare soziologische Bilanz der Verbindung von Raum und Gesellschaft vorgelegt, in der allerdings das Machtproblem im *spatial turn* stark reduziert verhandelt wird. L. kombiniert die Entdeckung des Humangeographen Torsten Hägerstrand (1916–2004), dass gesellschaftliche Erneuerungen und kulturelle Entwicklungen sich wie Wellen ausdehnen, also in Wechselwirkung von Zeit und Raum, in deren Zentrum das Individuum steht und die sich von großen Städten regional ausdehnen,[37] mit der Soziologie des ‚Dritten Weges' von Anthony Giddens, der in der ‚Runaway-World' der Globalisierung[38] die lokale Autonomie stärken soll und statt auf Emanzipierung auf Selbstaktualisierung des Individuums setzt. L. hatte schon in ihrer Diss.[39] Raumbezüge relational verhandelt. Ihr Blick für *spacing* sowie Synthetisierung v. a. institutioneller Platzierungen von Gütern und Menschen öffnet die gesellschaftliche Relationalität von Räumen und deutet den Machtgehalt in gesellschaftlichen Platzierungsprozessen an. Ihr geht es mehr um jene spezifischen gesellschaftlichen Syntheseleistungen, die erst räumlich geschehen können, weil in Platzierungen „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen [...] Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst" (159) werden.

In den Sammelbänden von Jörg Dünne, Stephan Günzel und Franziska Kümmerling wird dagegen der *spatial turn* soziologisch, philosophisch und teilweise auch mathematisch weitergehend herausgestellt.[40] Sie öffnen den Diskurs für Topologien der Differenz von Macht und Ohnmacht, die verhindern, dass der Diskurs ein idealistisches Theorem wird.

Religion, Gott und spatial turn

Das viergliedrige Feld eines *spatial turn* – soziale und städtische Produktion des Raumes, prekärer Raum jenseits der Utopie, Megacities jenseits moderner Zentralperspektiven, hybride Identitäten durch kulturell relativierende Orte – hat erste Rezeptionsergebnisse in religiösen Überlegungen gefunden, deren Ausweitung zu erwarten ist. Gleich, wo man ansetzt, dreht sich ein klassisches Denkmuster um. Aus Gott, der selbst ortlos ist und in einen neutralen Raum hineinspricht, der als Welt, Umwelt oder Kontext ausschließlich geschichtlich auftritt, wird Gott, der Raum in den sozialen Bezügen greift, die dieser Raum selbst bedeutet. Der ewige Gott erzeugt Raum für menschliches Leben an Orten, die einen kritischen Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen, religiöse Zugriffsweisen sowie menschliche Ohnmachtverhältnisse ermöglichen, und er hat dort selbst einen anderen Raum. Gott ist in seiner Ewigkeit räumlich identifizierbar und damit als räumliche Macht geschichtsmächtig.

Vorläuferdiskurse umgehen noch den relativierenden Gehalt des Raumes und fokussieren sich auf eine Art sozial-religiöser Dimensionierung des Raumes. Im *spatial turn* denkt Theologie dagegen darüber hinaus und lernt es zu markieren, wie der ewige Gott Raum greift, in der Geschichte Platz schafft und dort Ortswechsel humaner Praktiken und Taktiken einläutet. Der Vorrang der Geschichte vor dem Ort und der Zeit vor dem Raum wandelt sich in eine diskursive Wechselwirkung, welche die Gottesrede über ihre destruktive Potenz hinaus, jederzeit historische Gewalt heraufbeschwören zu können, auf den konstruktiven Gehalt hin öffnet, Räume des Lebens gegen diese Gewalt zu gestalten.[41]

Gleichwohl ist diese Wechselwirkung theologisch noch nicht selbstverständlich. So wird die Raumanfrage unabhängig vom *spatial turn* in der Erlanger Habil.schrift von Ulrich Beuttler behandelt.[42] Sie stellt dem Raumdefizit diverse Raummetaphysiken von der Antike bis ins 19. Jh. gegenüber, um unabhängig vom sozialen Raum und vorrangig mit protestantischen Autoren einen theologischen Raumdiskurs zu etablieren. In den „zugesagten Gottes-Räumen" Haus, Himmel und Gottesdienst spielt dann allerdings Foucaults Heterotopie eine Rolle (563). Ähnlich geht die Marburger Diss. von Elisabeth Jooss dem Raum als Phänomen, biblischem Symbol und religiösem Traditionsbestand nach, jedoch nicht als Geschichtsfaktor.[43] In den Raumbearbeitungen von Magdalene Frettlöh spielt die Utopie-Konzeption von Friedrich-Wilhelm Marquardt die entscheidende Rolle.[44] Auch Dirk Ansorge[45], Albert Gerhards[46] und Roger Stump[47] setzen unvermittelt bei machthaltiger Architektur, religiös motivierter Raumgestaltung oder in geographisch beobachteten religionsgeschichtlichen Migrationsströmen an, wo sich religiöse Minderheiten mit Hilfe begrenzter religiöser Räume zu exterritorialisieren versuchen.

Dagegen befassen sich Tilman Beyrich – in Anlehnung an Sloterdijks Sphärenvision und in Verlängerung von Harvey Cox' *The Secular City* – mit den Konsequenzen einer urbanen Theologie, die die Metaphorik und Realität von Städten wahrnimmt,[48] und John Inge wie Martyn Smith mit den für einen *spatial turn* unvermeidlichen Machtanalysen.[49] Smith bietet dabei die markante Wendung an: „how to built places with words"[50]. Konventionell-religiöse Raumerfahrungen wie Sakramentenspendung als ‚encounter' zwischen Gott und Mensch oder religiöse Pilgerstätten als Wege der Hoffnung werden als identifikatorische Narrative erfasst, die Landschaften und Plätze gestalten, weil sie diese mit der Macht wie der Ohnmacht von etwas Heiligem ausstatten. Ähnliches lässt sich von der kulturstiftenden Valenz religiöser Raumstrategien sagen.[51] Ihre lange Tradition hat sich mittlerweile auch als ebenso fähig erwiesen, religiöse Kulturen in postsäkularen Kontexten auszuprägen,[52] wie sie mit der globalisierten Zivilisation Schritt hält. V. a. die großen Religionsgemeinschaften und die städtisch fokussierten neuen religiösen Bewegungen

[36] Löw, Martina: *Raumsoziologie*, Frankfurt 2001 (repr. 2009).

[37] Hägerstrand, Torsten: *Innovation diffusion as a spatial process*. Postscript and translation by Allan Pred, Chicago 1967 ([2]1973).

[38] Giddens, Anthony: *Runaway World:* How Globalization is Reshaping Our Lives, New York 2000.

[39] Löw, Martina: *Raum ergreifen*. Alleinwohnende Frauen zwischen Arbeit, sozialen Beziehungen und der Kultur des Selbst, Bielefeld 1994.

[40] ***Raumtheorie:*** Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, hg. v. Jörg Dünne / Stephan Günzel. – Frankfurt: Suhrkamp 2006. 554 S., kt. € 18,00 ISBN: 978–3–518–29400–0; ***Topologie***. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, hg. v. Stephan Günzel. – Bielefeld: Transcript 2007. 328 S., kt. € 29,80 ISBN: 978–3–89942–710–3; ***Raum***. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Stephan Günzel unter Mitarb. v. Franziska Kümmerling. – Stuttgart/Weimar: Metzler 2010, (XI) 372 S., geb. € 64,95 ISBN: 978–3–476–02302–5; bes. 121–322.

[41] Vgl. aber auch die Ablösungsstrategie von Geschichte durch Raum bei Bergmann, Sigurd: „Theology in Its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God", in: *Religion Compass* 1/3 (2007), 353–379.

[42] Beuttler, Ulrich: ***Gott und Raum*** – Theologie der Weltgegenwart Gottes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 624 S., geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–56400–4.

[43] Jooß, Elisabeth: ***Raum***. Eine theologische Interpretation. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 272 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 122), geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–05328–8. Sie kann deshalb auch von Theologie als ‚Raumwissenschaft' sprechen und muss nicht der Verräumlichung von Theologie das Wort reden, vgl. Jooss, Elisabeth: „Theologie", in: *Raumwissenschaften*, hg. v. Stephan Günzel, Frankfurt 2009, 386–400.

[44] Frettlöh, Magdalene L.: ***Gott, wo bist Du?*** Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2. – Wittingen: Erev-Rav 2009. 240 S., geb. € 16,00 ISBN: 978–3–932810–43–5.

[45] *Raumerfahrungen*, hg. v. Dirk Ansorge u. a., Münster 1999.

[46] Gerhards, Albert: ***Wo Gott und Welt sich begegnen***. Kirchenräume verstehen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 160 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7666–1545–9.

[47] Stump, Roger W.: ***The geography of religion:*** faith, place, and space. – Lanham, Md: Rowman & Littlefield 2008. 423 S., geb. € 57,71 ISBN: 978–0–7425–1080–7.

[48] Beyrich, Tilman: ***Theosphären:*** Raum als Thema der Theologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 437 S., kt. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02861–0; bes. 262–304. Für Sloterdijks Verwendung des Heterotopiebegriffs vgl. Jongen, Marc: *Philosophie des Raumes. Standortbestimmungen ästhetischer und politischer Theorie*, Paderborn 2008, 23–31.

[49] Inge, John: *A Christian theology of place*, Aldershot 2003 und Smith, Martyn: ***Religion, culture, and sacred space***. – New York: Palgrave Macmillan 2008. 184 S., geb. € 51,99 ISBN: 978–0–230–60830–6.

[50] Smith, Religion [wie Anm. 49], 1–39.

[51] Vgl. *Sacred topology of early Ireland and ancient India*. Religious Paradigm Shift, hg. v. Maxim Fomin / Séamus Mac Mathúna / Victoria Vertogradova, Washington, DC 2010.

[52] *Lebensorte – Lebenszeichen*. Auf den Spuren von Mechthild von Magdeburg und Elisabeth von Thüringen, hg. v. Hildegund Keul, Ostfildern 2007 sowie dies.: „Reflecting absence. Gravuren der Mystik in heutigen Gottesfragen", in: *Orientierung* 70 (2006), 69–72. Vgl. auch die 24 interreligiösen Gebetsräume an Flughäfen, die dokumentiert sind bei Duscha, Andreas: *Places of Worship*. Interfaith prayer rooms at airports. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde, 17.09.–16.11.2008, Wien 2008.

erweisen sich als Faktor der Globalisierung und zugleich als ermächtigender wie auch entmächtigender Faktor von Räumen.[53]

Auf dieser Linie beobachten Nezar AlSayyad und Mejgan Massoumi mit der Idee der analytischen Erhebung der politischen Potenz von Gebäuden eine spezielle religiöse Form des *Droit à la Ville*.[54] Sie gehen jenen fundamentalistischen Religionsgemeinschaften in den USA, auf dem indischen Subkontinent, im Nahen Osten und in London nach, deren Spezialität es ist, sich in großen Städten festzusetzen und mit Hilfe unübersehbarer Gebäude demonstrativ auszubreiten. Leitend ist die Frage: „Is a fundamentalist city possible?" (ix) In großen Städten fällt es fundamentalistischen Gruppierungen leichter, den eigenen Bereich abzuschließen und für die eigene Wahrsagerei zu rekrutieren, weil sie dort viel effizientere Soziotope ausbilden. Bei zerrütteten Gesellschaften kommen Organisationen sozialer Wohlfahrt hinzu, so Mona Harbs Analyse der Raumpolitik der Hizbollah in Beirut (125–154).

Spatial turn in den Kirchen?

Es ist zunächst nicht verwunderlich, dass sich die stärkste theologische Rezeption des *spatial turn* in Auseinandersetzung mit dem findet, was man in Anlehnung an Lefebvre den *firstspace* von Kirchen nennen kann. So kombiniert Tobias Woydack Martina Löws *spacing*-Analysen mit der Kategorie der Heterotopie und wendet das dann direkt auf zwei Kirchen an, St. Gertrud in Hamburg Altenwerder und die Hüttenkirche der Proteste gegen die Frankfurter Startbahn-West im Flörsheimer Wald. Sein Ziel ist, so an den räumlichen Charakter der Gottesbeziehung zu gelangen.[55] W. setzt mit relationalen Raumthesen, die Platzierungen als soziale Orte erfassen, einen bewussten Kontrapunkt zur protestantischen Tradition, Räume strikt zu entsakralisieren. Im Verhältnis zu Gott geschehen jedoch Platzierungen, die ihn zumindest im *firstspace* wie dem von Kirchen räumlich erfahren lassen, weil sich dabei relationale Differenzerfahrungen einstellen. Da Menschen immer räumlich leben, geschehen unweigerlich auch ihre Gotteserfahrungen räumlich; dadurch erhalten Kirchenräume jene theologische Qualität, die in Ritualen und mit Liturgien auch wiedergegeben wird. Wie ungewöhnlich das für protestantische Theologie ist, zeigt auch die Nr. 11 der gleichen Reihe, ‚Räume riskieren', die dem Kirchenbau als Sakralbau gewidmet ist.[56] Für die Bedeutung von Kirchen in Krisen und Umbrüchen hat der Hg. dieser Reihe Marken gesetzt.[57] Wolfgang Grünbergs Forschungsperspektive arbeitet mit der Stadt als einem praktisch-semiotischen Ereignis.[58]

Ebenso versuchen gegen die zähe protestantische Skepsis, Räume theologisch überhaupt zu respektieren, Christoph Sigrist, Thomas Erne und Peter Schüz sowie Helge Adolphsen und Andreas Nohr kirchliche Räume als machtvolle Orte der Transzendenz, als Refugien der Andersheit und als Re-Visionen des Glaubens freizulegen, in denen sich gesellschaftliche Umwälzungen spiegeln.[59] Räume dagegen als regelrechte Container, man kann auch sagen: bloße Gebrauchsgegenstände von Liturgien werden von Horst Schwebel, Franz Beyer und Stefan Kopp erhoben. Gemeinsam ist ihrer Betrachtung, dass die Symbolik jeweils von außen an den Raum herangetragen wird, der die jeweiligen Interessenslagen nicht aus sich heraus erläutert.[60] Eine Alternative dazu, die Liturgie mit Hilfe des *spatial turn* buchstabiert, bieten Paul Post, Arie L. Molendijk und Justin Kroesen.[61] Die ostkirchliche Raumtheologie der Ikonen wiederum überschreitet die im Westen übliche Zentralperspektive, worauf Clemena Antonova hinweist. Dort wird nicht mit theologischen Mitteln auf den Raum geblickt, vielmehr wird in einer „reverse perspective"[62] dargestellt, was geschieht, wenn Gott in unseren Raum blickt. So formierte Räume setzen einem Wissen um das Leben aus, das ebenso befremdet wie befreit.

Für eine Taxonomie, die den Raum der Erinnerungskultur auf Brüche des Lebens und gesellschaftliche Umbrüche insgesamt ausweitet und diese direkt räumlich reflektiert, steht der schon erwähnte, in Trondheim lehrende Sigurd Bergmann.[63] Er wird stark von der Trialektik Lefebvres und Sojas *thirdspace* inspiriert. Er will nicht zuletzt anhand von Symbolkirchen und symbolisch aufgeladenen Plätzen deutlich machen, wie Räume der Erinnerung an Leiden die Bedeutung von Religion in der Postmetropole erfassen und eine religiös-spirituelle Raumästhetik darüber Handlungen ethisch validiert. Den umgekehrten Weg, wie Kirchenräume in gesellschaftliche Brechungen hinein öffentlich wirken, gehen Anna Körs sowie Susanne Rau und Gerd Schwerhoff.[64] Ihre Sichtweisen profitieren von der durch alle Jahrhunderte hindurch gegebenen multiplen Belegbarkeit religiöser Räume, weshalb die identifikatorische Kraft kirchlicher Räume v. a. hervortritt, wenn sie eine andere Nutzung erfahren.[65] Wie entsprechend mit Kirchenräumen religiöse Bildung zu gestalten wäre,

[53] *Religion and globalization, vol. 1: Religion and space in global context*, hg. v. Véronique Altglas, London 2011, bes. 99–312; *Religionskonflikte* – zur lokalen Topographie eines Globalisierungsphänomens, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler, Innsbruck 2011.

[54] ***The fundamentalist city?*** Religiosity and the remaking of urban space, hg. v. Nezar AlSayyad / Mejgan Massoumi, London: Routledge 2011. 316 S., pb. € 37,08 ISBN: 978–0415779364. – Ein gutes Beispiel für eine gänzlich von einem *spatial turn* unbeeinflusste Raumidee für die Erforschung religiöser Entwicklungen bietet der Zeitgeschichtler Hölscher, Lucian (Hg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche:* sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007 sowie ders. (Hg.), *Das Jenseits.* Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007.

[55] Woydack, Tobias: ***Der räumliche Gott***. Was sind Kirchengebäude theologisch? – Hamburg/Schenefeld: E. B. Verlag 2005. 247 S. (Kirche in der Stadt, 13), pb. € 16,50 ISBN: 978–3–936912–20–3.

[56] ***Räume riskieren.*** Reflexion, Gestaltung und Theorie in evangelischer Praxis (Kirche in der Stadt, 11), hg. v. Friedrich Brandi-Hinnrichs u. a., Hamburg/Schenefeld 2003

[57] Grünberg, Wolfgang: „Kainsmale der Stadt: Kirchen als Orte des Heiligen und des Schutzes", in: ***Wie roter Bernstein: Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad***. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche, hg. v. Wolfgang Grünberg u. a. – München: Dölling und Galitz 2008. 480 S., geb. € 39,80 ISBN: 978–3–937904–71–9; 447–468. Vgl. auch Meyer, Olaf, *Vom Leiden und Hoffen der Städte.* Öffentliches Gedenken an die Kriegszerstörungen in Dresden, Coventry, Warschau und St. Petersburg, Hamburg: EB-Verlag, 1996 (Reihe ‚Urbane Theologie' Bd. 1, die dann in die Reihe ‚Kirche in der Stadt' übergegangen ist).

[58] Vgl. Grünberg Wolfgang: *Die Sprache der Stadt.* Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004.

[59] ***Kirchen, Macht, Raum***: Beiträge zu einer kontroversen Debatte, hg. v. Christoph Sigrist. – Zürich: TVZ 2010. 176 S., pb. € 20,00 ISBN: 978–3–290–17559–7; ***Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion***, hg. v. Thomas Erne / Peter Schüz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 256 S., pb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–62441–8; ***Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe.*** Bericht und Ergebnisse des 24. Evangelischen Kirchbautages in Leipzig 2002, hg. v. Helge Adolphsen / Andreas Nohr. – Darmstadt: Verlag Das Beispiel 2003. 159 S., kt. € 12,70 ISBN: 3–935243–32–4.

[60] Schwebel, Horst: „Eine Scheu vor großen Gesten. Protestantischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht", in: *Europäischer Kirchenbau 1950–2000*, hg. v. Wolfgang J. Stock, München/u. a. 2002, 212–235. Beyer, Franz H., *Geheiligte Räume:* Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, Darmstadt ^{3}2011; Kopp, Stefan: ***Der liturgische Raum in der westlichen Tradition***: Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts. – Wien/Berlin/Münster: Lit 2011. 198 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50277–3.

[61] ***Sacred Places in Modern Western Culture***, hg. v. Paul Post / Arie L. Molendijk / Justin E. A. Kroesen. – Leuven u. a.: Peeters 2011. (VII) 354 S., kt. € 55,00 ISBN 978–90–429–2498–7.

[62] Antonova, Clemena: ***Space, Time, and Presence in the Icon***. Seeing the World with the Eyes of God. – Farnham: Ashgate 2010. 206 S., geb. £ 55,00 ISBN: 978–0–7546–6798–8, 29–62.

[63] Bergmann, Sigurd: "Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments. Challenging and Changing the Images of God", in: *Religion Compass* 2 (2007), 353–379; ***Theology in built environments***. Exploring religion, architecture, and design, hg. v. Sigurd Bergmann. – New Brunswick/London: Transaction 2009. 314 S., pb. $ 29,95 ISBN: 978–1–4128–4580–9 sowie v. a. ders.: ***Raum und Geist***. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes. Mit einem Geleitwort von Günter Altner. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 248 S., geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–60443–4.

[64] Körs, Anna: ***Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen***. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive. – Wiesbaden: Springer VS 2012. 453 S., pb. € 49,95 ISBN: 978–3–531–17736–6; ***Topographien des Sakralen***. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, hg. v. Susanne Rau / Gerd Schwerhoff. – München: Dölling und Galitz 2008. 400 S., kt. € 49,80 ISBN: 978–3–937904–74–0, vgl. dort das Forschungsprogramm von religiösen Topographien zu topologisch erfasstem „Sakralitätsmangement" 10–67.

[65] Vgl. dazu Bucher, Rainer, „Liquidierungen. Der Verkauf von Kirchen und die aktuelle Neukonstellation pastoraler Orte", in: ***Kirchen – Nutzung und Umnutzung***. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, hg. v. Angelika Büchse / Herbert Fendrich / Philipp Reichling / Walter Zahner. – Münster: Aschendorff 2012. 200 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–402–12939–5, 31–46.

erhebt Thomas Klie.[66] – In der katholischen Kirche gibt es einen traditionellen Raumfaktor, den man leicht übersieht. Er besteht zwischen Hauptkirchen in kirchlichen Metropolen, also Kathedralen und Domen, die die kirchliche Macht zur Aufführung bringen, und Marienwallfahrtsorten, die dazu außerhalb der Metropole regelrechte Gegenorte darstellen, um menschliche Ohnmacht zu bewältigen. Klassische Beispiele dieses Duopols sind Mexiko und Guadeloupe, Passau und Altötting, Wien und Mariazell, Krakau und Tschenstochau, Sao Paolo und Aparecida, Münster und Telgte.[67]

Theologische Disziplinen vor dem spatial turn

Unter den theologischen Disziplinen hat sich bisher die Pastoraltheologie am weitesten in die Problemlagen hineinbegeben, die der *spatial turn* umkreist. Eine ganze Reihe neuerer Arbeiten mit dem Anspruch, einen eigenen Ansatz pastoral dimensionierter Theologie vorzulegen, setzt an speziellen Räumen an. Uta Pohl-Patalongs Habil.schrift bringt die kirchlichen Orte ins Spiel, um zwischen dem binären Code von Gemeinde und übergemeindlicher Seelsorgepraxis einen dritten Weg zu eröffnen, weil auf beiden Ebenen die Pastoral unweigerlich ortsbezogen geschieht.[68] Sie weiß dabei um die primäre Stadtförmigkeit des Vorschlags, Pastoral von Orten her zu gestalten, aber beschränkt sich dabei auf die Pluralität des Angebots. – Innerhalb der katholischen Pastoraltheologie wird besonders das Heterotopie-Konzept Foucaults beachtet und erprobt.[69] Dieser Spur folgt eine ganze Reihe von Arbeiten mit konzeptionellem Anspruch für das Fach. Wolfgang Beck erschließt mit dem Pfarrhaus einen traditionellen Ort kirchlicher Seelsorge; aber anders als in der protestantischen Welt wurde es im katholischen Bereich bisher immer unterschätzt.[70] Es ist weit mehr als ein Wohnsitz; es ist die Schaltzentrale für Überschreitungen, die im kirchlichen Milieu vor Ort unvermeidlich geworden sind. Beck hebt die Potentiale dieser pastoralen Avantgarde mit einer abduktiven Grammatik des Ortsbezugs. – Ähnlich wie Pohl-Patalong und Beck zielt die Habil.schrift von Hildegard Wustmans auf eine Art dritten Raum für pastoraltheologische Überlegungen. Bei ihr ist es der Ortsbezug, den Frauen sich in Ritualen trotz der Dilemmata erschließen, denen sie innerhalb der Kirche ausgesetzt sind; sie prägen Kirche nach außen entscheidend, aber dürfen nicht den religiösen Glutkern des kirchlichen Binnenlebens bestimmen.[71] W. schlägt vor, heterotopologisch auf kirchlich brisante Rituale zu achten, um den traditionellen binären Codierungen kirchlichen Lebens zu entgehen, die ein frauenspezifisches Außen marginalisieren oder ausschließen. – Auch die Habil.schrift von Jörg Seip verschiebt die auf das menschliche Subjekt konzentrierte Pastoraltheologie und lässt sie an der Offenheit und Orientierungsnot von Räumen ansetzen.[72] Damit wird die traditionelle Vorstellung von Pastoraltheologie als personaler Wahrnehmungswissenschaft auf einen nachmodernen Ortsdiskurs umgestellt, der von der Innen-Außen-Matrix des II. Vatikanums ausgeht. Den so formierten Begegnungsraum nennt S. im Anschluss an eine Bemerkung Foucaults den „weißen Raum". Hier ist Außenwahrnehmung unausweichlich, was dem kirchlichen Binnenraum eine auf Augenhöhe mit einem jeweiligen Außen fokussierte Praxis zumutet. Das ergibt „als Ort der Pastoraltheologie in der Nachmoderne ein taktisches Außen [...], d. h. ein Flanieren zwischen Innen und Außen" (33). – Schließlich geht die sehr breit angelegte Diss. von Christian Bauer auf eine Pastoraltheologie zu, die Menschen von jenen Orten her begreift, an denen sie diskursiv zum Thema werden.[73] Nachdem B. der Erste war, der Foucaults Idee der Heterotopien in die katholische Theologie einführte,[74] verbindet er nun damit die Neuerungen eines archäologischen Wissens, für die Marie-Dominique Chenu steht. Von Chenu hieß es schon zu Lebzeiten, er wohne „im 13."; damit war sowohl das 13. Jh. wie das 13. Pariser Arrondissement gemeint. In beidem war dem Spezialisten für den hl. Thomas die universitäre Stadtkultur ein großes Anliegen, die seine lebenslange Leidenschaft für die Wahrnehmung der Lage der eigenen Zeitgenossen unterfütterte. B. macht aus Chenu nun einen spatialen Diskursbegründer: Er „steht für eine praktische Theologie, die ihre spezifische Kreativität aus einem permanenten Ortswechsel zwischen den Diskursarchiven der Vergangenheit und den Praxisfeldern der Gegenwart bezieht."[75] Chenus großer Einfluss auf das II. Vatikanum beförderte dort die Neubegründung der klassischen Lehre von den *loci theologici* von den fremden Orten her. – Auch traditionell in der Pastoraltheologie stark beachtete Konzeptionen wie Gemeinde, Erinnerung und Citypastoral werden mit räumlichen Dimensionierungen weitergeführt.[76] – Unabhängig vom Heterotopie-Diskurs und jenseits des sonst für den *spatial turn* kennzeichnenden städtischen Fokus arbeitet Birgit Hoyer die Erfahrungen von Menschen auf dem Land räumlich auf.[77] Ihre „Land-Spots" (21–44) präsentieren markante Erfahrungen, die für das Leben auf dem Land heute sprechend sind. Themenhefte der *Lebendigen Seelsorge* sind dem Land und der Citypastoral unter der Rücksicht gewidmet, wie Land und Stadt sich als Räume des Glaubens verhalten und welche Orte dieser Präsenz sich ausmachen lassen.[78]

In Anlehnung wie kritischer Distanz zur Pastoraltheologie sind neuerdings in der Sozialethik wie Religionspädagogik Aufbrüche zum Problem des Raumes zu beobachten. Die Religionspädagogik beginnt sich mit den Räumen und Orten religiösen Lernens zu befassen.[79] In der christlichen Sozialethik setzt sich speziell die breit ange-

[66] *Der Religion Raum geben.* Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, hg. v. Thomas Klie, Münster ^{2}2003.

[67] Womöglich gilt das auch für größere Entfernungen, etwa bei Kevelaer zu den Hauptstädten des 30jährigen Krieges, sowie bei Lourdes zu Paris. Zur raumgreifenden Wirkung von Marienwallfahrten vgl. ***Moved by Mary***. The power of pilgrimage in the modern world, hg. v. Anna-Karina Hermkens / Willy Jansen / Catrien Notermans. – Farnham: Ashgate 2009. 282 S., pb. £19,99 ISBN: 978–0–7546–6792–6.

[68] **Pohl-Patalong**, Uta: ***Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten***. Ein Zukunftsmodell. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2., überarb. u. erw. Aufl. 2006. 194 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–525–60421–2. – Vgl. den Bd. 2 der schon erwähnten Reihe Kirche in der Stadt: (Hg.), *Ökumenisches Lernen von Stadt zu Stadt.* Creating an Urban Church Network, hg. v. Sebastian Borck / Gisela Groß / Uta Pohl-Patalong, / Dietrich Werner, Hamburg 2000.

[69] Vgl. dazu die hervorragende Übersicht bei Langhammer, Elke: „An anderen Orten Gott suchen und Kirche sein. Zum Heterotopie-Denken in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion", in: ***Orte des Glaubens***. Christsein zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit, hg. v. Jörg Ernesti u. a. – Brixen/Innsbruck: Weger/Tyrolia 2011. 176 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch, 2), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3135–4, 59–68.

[70] **Beck**, Wolfgang: ***Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus***. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft. – Berlin: Lit 2008. 468 S., kt. € 39,90 ISBN: 978–3–8258–1490–8.

[71] **Wustmans**, Hildegard: ***Balancieren statt ausschließen***. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche. – Würzburg: Echter 2011. 334 S., pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03379–8; vgl. auch dies.: „Topologien der Not sind Topologien der Pastoral", in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 159 (2011), 154–161.

[72] **Seip**, Jörg: ***Der weiße Raum***. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie. – Freiburg: Kreuz 2009. 400 S., kt. € 49,95 ISBN: 978–3–7831–3400–1; vgl. auch einen Anwendungsfall dessen: ders., „Autobahnkirche. Kleine pastoraltheologische Topologie zur Dichotomie von Territorium und Passage", in: *Das Münster.* Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft 65 (2012), 3–9, sowie auch im selben Heft Ebertz, Michael, „Spurwechsel: Gott auf der Autobahn", ebd. 19–23. Beide Aufsätze schließen Studien über die Besucher von Autobahnkirchen auf, die als Orte gerade deshalb religiös attraktiv sind, weil sie auf die prekäre Flüchtigkeit von Ortsveränderungen bezogen sind.

[73] **Bauer**, Christian: ***Ortswechsel der Theologie***. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir". – Münster: Lit 2010. 912 S., kt. € 79,90 ISBN: 978–3–643–11213–2.

[74] Bauer, Christian: „Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault", in: *Gottes und des Menschen Tod?* Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, hg. v. Christian Bauer / Michael Hölzl, Mainz 2003, 181ff.

[75] Ebd. 10.

[76] Vgl. Haslinger, Herbert: *Lebensort für alle.* Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005 im Sinne eines ‚Stützpunktes des Lebens'; Spielberg, Bernhard: *Kann Kirche noch Gemeinde sein?* Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008 auf die Differenz von Pfarrei und Gemeinde hin; Loiero, Salvatore: *Fundamentalmetanoia.* Untersuchungen zu einem Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur, Berlin 2010, bes. 158–210 auf Buße als Erinnerungsort hin; Saviano, Brigitte: *Pastoral urbana:* Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas, Berlin 2006 sowie *Gottes Sehnsucht in der Stadt.* Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, hg. v. Philipp Elhaus / Christian Hennecke, Würzburg 2011 auf stadtpastorale Techniken hin.

[77] **Hoyer**, Birgit, ***Seelsorge auf dem Land***. Räume verletzbarer Theologie [s. Sp. 167–169 in diesem Heft].

[78] *Lebendige Seelsorge* 58/3 (2007), vgl. die Beiträge von Martin Lechner, Birgit Hoyer und Hadewig Müller (146–177), sowie „Citypastoral – Kirche am Markt", *Lebendige Seelsorge* 61/4 (2010), 242–311 mit den Beiträgen von Michael Ebertz, Christian Hennecke und einprägsamen Praxisbeispielen.

[79] ***Religionsunterricht als Ort der Theologie***, hg. v. Norbert Mette / Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2012. 385 S. (Quaestiones Disputatae, 247), kt. € 32,00 ISBN: 978–3–451–02247–0, bes. 9–108.

legte Diss. von Martin Schneider mit dem *spatial turn* und der dort propagierten Kategorie der ‚spatial justice' auseinander.[80] Gerade die Kategorie ‚spatial justice' dürfte weitere Aufmerksamkeit erfahren.

Auch die Bibelwissenschaften greifen zu Raumüberlegungen. In der atl. Exegese hat Michaela Geiger damit begonnen, Martina Löws Raumdiskurs in ein klassisches Thema zu integrieren.[81] Sie arbeitet eine deuteronomistische Raumtheologie mit der Polarität von *spacing* und Syntheseleistung des Ortes heraus. Wegen Löws Vorlage fällt bei ihr die Auseinandersetzung mit Machtgehalten selbst bei dem traditionell stark von Macht durchzogenen Ort ‚hamakom' aus, der einfach Gott gehört (263–278). – In der ntl. Exegese verhandelt demgegenüber Matthew Sleeman die Ortsangaben, die in der Apostelgeschichte aufgrund der Himmelfahrt Christi eine theologische Narration darstellen. Im Historismus wurden sie immer übergangen, hier werden sie mit jenen Referenzautoren erschlossen, die dem *thirdspace* das Wort reden. Das verändert das Wohin der Auffahrt in den Himmel: „'heaven' promotes a fruitful trail for focalising a geographical reading of the post-ascension Jesus within Acts using thirdspace analytical categories."[82] Aus einem ahistorischen *firstspace* und einem mythologisch fabrizierten *secondspace* wird ein gelebter dritter Ort des Glaubens (44–51). – Einen Teil seiner Baseler Diss. über paulinische Mahlgemeinschaft verhandelt Soham Al-Suadi mit Foucaults Heterotopie-Analysen.[83] Gegenüber den herrschenden Milieutrennungen stellen die Mahlgemeinschaften der paulinischen Gemeinden einen Anders-Ort dar (97–107).

In der systematischen Theologie sind Argumentationen, die auf einem *spatial turn* basieren, die Ausnahme. Hier wird der Ortsgehalt der Gottesrede zum einen metaphorisch eingebracht und zum anderen mit der loci-Theologie aus der Renaissance kategorialisiert. Das erste geschieht prägnant in Alex Stocks Projekt einer poetischen Dogmatik. Sie spürt in der Gotteslehre dem Phänomen nach, dass man „Städten den Status theologischer Fundorte angesonnen" hat, und geht dem künstlerischen Aufbruch zur Religion nach, für den Josef Beuys' Satz gilt ‚Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt'.[84] Stephen R. White nutzt für die metaphorische Eingrenzung von *faith* im Raum von *belief* die alte Idee Hans Urs von Balthasars, Dogmen seien mehr eine Art Zaun um das Geheimnis, dem von der Theologie Platz gelassen wird.[85] Im Plasma von *faith*, das von *belief* eingehegt ist, wird dann wiederum ein Freiraum für die prinzipielle Nicht-Darstellbarkeit Gottes und seine überraschende Präsenz geschnitten. Dieser ‚space for belief' "should be ever open to what God is doing in the present and to what he may do in the future"[86].

Die zweite Linie beginnt mit den Diskursbegründern einer loci-basierten Theologie Philipp Melanchthon und Melchior Cano in der Renaissance.[87] Deren Interpretation hat schon seit Längerem den Status einer primär historisch versierten Theologie verlassen und sich spekulativen Begründungen theologischer Erkenntnis verschrieben.[88] Aber mit der Taxonomie Canos nach *loci theologici proprii* und *loci theologici alieni*, die einer Adaption der Wissenschaftslehre von Rudolf Agricolas „De inventione dialectica" folgt, und dem Beharren darauf, dass alle Fundstellen und nicht nur die binnentheologischen Orte *auctoritas* für die Darstellung des Glaubens haben, ergibt sich ein direkter Anknüpfungspunkt an den *spatial turn*. Denn zu den *loci alieni* gehört bei Cano besonders die Geschichte. Man hat also bereits in der Renaissance die Verbindung zwischen dem Wissen um die Bedeutung der Geschichte und die topologische Unvermeidbarkeit der dort entstehenden Diskurse. Jenseits dieser Verbindung lassen sich schon für Cano keine Argumente mit Überzeugungskraft, also Autorität, in Sachen Gott generieren. Diese Einsicht ging in der Umdeutung der Pluralität der eigenen und fremden Orte verloren, die im Gefolge der Bellarminschen Kontroversen einsetzte und faktisch eine Reduktion der vielen Orte auf den einen *locus theologicus* katholische Kirche bedeutete. Die römische Kirche wird dabei konzeptionell zum singulären Ort der Kontroversen, der gegen die Autorität der befremdenden Fundstelle von Argumenten außerhalb der eigenen Tradition aufbegehrt. Dieser Ort versucht bis hin zur Militanz (*ecclesia militans*), die Autorität der *loci theologici* in der aufgeklärten Kritik, in den nichtkatholischen, v.a. protestantischen Glaubensdarstellungen und in den auf Menschenrechte gebauten Demokratien aus dem Feld zu schlagen. Das macht das Dogma zu einem katholischen Selbstbehauptungsdiskurs, der die klassische Differenz von *potestas* und *auctoritas* nicht mehr hinreichend zu wahren versteht. Erst mit dem II. Vatikanum wird das rückgängig gemacht und die Wechselwirkung von *loci theologici proprii*, wie Schrift, Tradition, Kirchenväter, römisch-katholische Kirche, und jenen *loci theologici alieni* herausgestellt, die sich in der Geschichte im Modus der Zeichen der Zeit und der postsäkularen Wiedergewinnung von Religion,[89] in Gestalt nichtchristlicher Religionen, insbes. des Judentums,[90] und in den Einflusszonen elementarer Menschenrechte niederschlagen. Diese Öffnung zu einer Innen-Außen-Konstellation theologischer Wissensbildung kann genutzt werden, um Einsichten des *spatial turn* in die Unausweichlichkeit von Diskursen aufzugreifen, die von derart befremdenden und prekären Fundstellen theologischer Autorität ausgehen.[91] – Dieser

[80] Schneider, Martin: ***Raum – Mensch – Gerechtigkeit***. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes. – Paderborn: Schöningh 2012. 700 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–506–77542–9.

[81] Geiger, Michaela: ***Gottesräume***. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 368 S., pb. € 39,80 ISBN: 978–3–17–020733–2.

[82] Sleeman, Matthew: ***Geography and the Ascension Narrative in Acts***, Cambridge, NY: Cambridge University Press 2009. 312 S., geb. $ 99,00 ISBN: 978–0–521509626, 60.

[83] Al-Suadi, Soham: ***Essen als Christusgläubige***. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte. – Tübingen: Francke 2011. 336 S., kt. € 68,00 ISBN: 978–3–7720–8421–8. – Mit der Kategorie der Heterotopie experimentiert auch Stegemann, Wolfgang: *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, 323f und 345–348 auf die Reich-Gottes-Botschaft hin.

[84] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik – Gotteslehre*. 1. Orte, Paderborn 2004, 34 und 215f.

[85] White, Stephen R.: ***A Space for Belief***. The Place of Theology in Faith. – Dublin: Columba 2006. 160 S., pb. $ 26,78 ISBN: 978–1–85607–521–3, 103.

[86] Ebd., 148f.

[87] Melanchthon, Philipp: *Loci communes von 1521*. Melanchthons Werke in Auswahl, hg. v. Robert Stupperich, Abt. 2, Teil 1, Gütersloh ^{2}1978 und *Loci praecipui theologici von 1559*, Teil 2 und Definitionen, Gütersloh ^{2}1980 sowie: *Heubtartikel christlicher Lere*: Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. v. Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002; Cano, Melchior: *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563 (eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung).

[88] Zur lutherischen Orthodoxie etwa eines Gerhard, Johann: *Loci theologici – Theological commonplaces*. On the nature of theology and scripture, St. Louis, Mo. 2006, die Melanchthons Idee im Barock verstetigte, vgl. Steiger, Johann Anselm, *Johann Gerhard (1582–1637)*. Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. – Für die *Loci theologici*, die in der Tradition von Cano maßgebend für die katholische Dogmatik wurden, vgl. die neuerdings stark zunehmende Debatte bei Klinger, Elmar: *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg 1978; Hünermann, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003; Seckler, Max: „Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos", in: *Theologische Quartalschrift* 187 (2007), 1–20; Körner, Bernhard: *Melchior Cano De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994 sowie ders., „Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie?", in: Meyer zu Schlochtern, Josef / Siebenrock, Roman: *Wozu Fundamentaltheologie?* Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 15–38, und ebd. die Stellungnahme des Vf.s: „Fundamentaltheologie – eine Theologie der Andersorte der Theologie", 39–58, sowie: „Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano", in: *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*, hg. v. Hildegund Keul u.a., Würzburg 1998, 240–258.

[89] Keul, Hildegund: *Wo die Sprache zerbricht*. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004, und Halbmayr, Alois: ***Gott und Geld in Wechselwirkung***. Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2009. 516 S., kt. € 64,00 ISBN: 978–3–506–76736–3, 325–470.

[90] Rettenbacher, Sigrid: „WeltReligionen – Die Kirche in der Welt der Religionen von heute", in: ***Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung***. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena Holztrattner. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 352 S., pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3107–1, 323–348; ***Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie***, hg. v. Gregor Hoff / Gerhard Langer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 333 S., geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–69103–8.

[91] Vgl. dazu die Transformationen der loci-Theologie zur Topologie diskursiver Räume, die von der prekären Identifizierung der katholischen Kirche in Differenz zur Kirche Jesu Christi in der ersten Kirchenkonstitution des II. Vatikanums gezogen werden können, bei Hoff, Gregor Maria: *Ekklesiologie*, Paderborn 2011, bes. 137–218, und die von der heterotopen Qualität der Zeichen der Zeit in der zweiten Kirchenkonstitution dieses Konzils erzeugt werden, bei Dürnberger, Martin: „Die theologische In-/Signifikanz der Welt. Die ‚Zeichen der Zeit' und ihre Bedeutung für theologische Erkenntnis", in: Gmainer-Pranzl/Holztrattner, *Partnerin* [wie Anm. 90], 35–56 sowie vom Vf.: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kir-

Ortswechsel der Fundstellen ist nicht auf die katholische systematische Theologie beschränkt, sondern lässt sich auch in protestantischen theologischen Positionierungen finden wie etwa bei Trygve Wyller.[92] Der Prozess vollzieht sich unvermeidbar interdisziplinär.

Gott im spatial turn – ein prekäres Stadtereignis

Es lässt sich noch nicht absehen, welche Konsequenzen ein raumbasierter Diskurs für die Rede von Gott hat. Aber es lassen sich Themen und Wechselwirkungen angeben, die davon angestoßen werden und die das Potential haben, die Reichweite der Darstellung Gottes zu erweitern. Es beginnt mit der Art der Identifizierung Gottes. Traditionell wird Gott darüber bestimmt, was oder wer er ist. Durch den *spatial turn* wird das um die Wo-Frage erweitert. Stellt man sich dieser Form der Identifizierung, dann geht man nicht von dem aus, was Gott von sich her auszeichnet, sofern das überhaupt erkennbar ist. Man stellt sich den möglichen Größen und Relationen, von denen her Gott zum Thema wird. Der Vorteil besteht darin, dass man sich dann gleichsam von außen auf Gott bezieht. Das umgeht den Nachteil der Identifizierungsform über die Wer-Frage, dass niemand ohne einen unwägbar hohen Grad an Spekulation von Gott her auf Gott zugreifen kann. Die Wo-Frage ist allerdings gegenüber der Wer-Frage dadurch fragiler, dass sie die Bedrängnis des möglichen oder tatsächlichen Verlustes eines Glaubens an die Identifizierbarkeit Gottes als Elementarbereich der Gottesdarstellung verhandeln muss. Sie relativiert somit ihren eigenen Identifizierungsvorgang.[93] Damit steht sie der Theodizee-Frage nahe. Aber der Relativierungsdruck stabilisiert zugleich, weil sich dieser Identifizierungsvorgang auf Realitäten stützt, denen man nicht ausweichen kann. Darum sind die Wer- und die Wo-Identifizierung auch keine Gegensätze, sondern setzen eine Wechselwirkung von Themen ein, die sich dadurch verstärken, dass sie einander nicht ausweichen. Aus der Relativierung in der Wo-Frage wird eine Relativität, die in der Relation zu unvermeidbaren Außen-Größen im theologischen Binnendiskurs über das Wer Gottes auftritt. Diese Verbindung hat stets und wahrscheinlich sogar unweigerlich einen ohnmächtigen Charakter und erzeugt eine Erfahrung von abklärenden Erfahrungen, die über Gott aufklären.

Damit ist zugleich die identitätsstiftende Valenz der Gottesrede tangiert, was eine zweite diskursive Konsequenz des *spatial turn* ist. Verweise darauf, wer Gott ist, erzeugen einen Orientierungspunkt in dem entsprechenden Diskurs, ebenso wie die Bestreitung dieses Wer eine Desorientierung beabsichtigt oder auslöst. In der Wechselwirkung zu einem Wo verschiebt sich dieser Zusammenhang. Das Außen des Ortes, von dem her Gott zum Thema wird, ist ein Teil des Identifizierungsvorgangs; es bleibt erhalten, selbst wenn das Wer bestritten wird oder sogar strittig ist. Damit entsteht ein Raum, der offen ist für weitere Themen. Sofern sie nicht dazu eingesetzt werden, um dem Druck auszuweichen, der sich dabei als ohnmächtige Erfahrung aufbaut, ergibt sich die Möglichkeit zu erkennen, welches Wer sich an diesem Wo verbietet. Das zeigt zwar nicht, welches Wer Gott hat, aber es bedeutet dennoch einen gewichtigen Schritt voran. Es befreit von gefährlichen Illusionen und bedrohlichen Fehlern in der Zuschreibung dessen, wer Gott ist. Zu dem ursprünglichen Wo, das in der Diktion von Soja als *firstspace* einsetzt, hat sich dann ein *secondspace* entwickelt, der abklärende Diskurse über die Unmöglichkeit, wie von Gott zu reden ist, einführt. Wenn diese beiden Räume – der Ausgangspunkt der Suche und die Einsicht in das Nicht-Finden – in Wechselwirkung treten, wird die Orientierung an der Diskursgröße Gott auf einen dritten Aspekt an Raum verschoben. Denn man muss sich dann fragen, ob die Orientierung – bzw. ihre Verweigerung im Fall der Bestreitung von Gottes Wer – nicht von falschen Voraussetzungen ausging, von denen befreit zu werden eine bedeutsame Förderung von Lebensmöglichkeiten darstellt. Dabei stellt sich die Wo-Frage nach Gott als *thirdspace* ein, also als vielschichtiger Lebensraum, dessen weitere Gestaltung offen ist. Gott kann anders entdeckt werden als bisher und das Leben kann anders ausgerichtet werden als zuvor. Bevor dieser Lebensraum sich einstellt, ist unwägbar, was wirklich geschieht. Er ist ein Ort aus Überraschungen.

Es gibt für diesen raumbasierten Vorgang zwei markante Narrative in der Bibel. In der Erzählung der Gottesbegegnung Elijas am Horeb (1Kön 19,9–13) wirkt die Höhle als Rückzugsort eines Enttäuschten, der mit seinem machtvollen Eintreten für Gott in eine politische und existentielle Bedrängnis geraten ist. Aus diesem *firstspace* soll Elija heraustreten, aber dann begegnen ihm drei Wer-Identifizierungen, die seine vorherige, auf Macht gerichtete Gottesrede betreffen: Sturm, Erdbeben, Feuer. Von allen drei wird ein abklärendes Wo gesagt: Gott war nicht im Sturm, Erdbeben, Feuer. Damit verliert Elija nicht nur seine bisher gewohnte Gottesdarstellung, sondern auch den Rückhalt, den er sich von Gott erwartet. Ein prekärer *secondspace* ist eingetreten. Statt der Nicht-Orte Gottes tritt ein „sanftes, leises Säuseln" (1Kön 19,12) auf, was Buber und Rosenzweig mit ‚Stimme verschwebenden Schweigens' übersetzt haben. Aber das führt zu einer Wendung der Geschichte. Jetzt tritt Elija heraus und konfrontiert sich mit der anderen Gotteserfahrung, die für ihn überraschend ist. Dieser *thirdspace* verändert seine Situation und seine Existenz. Er wird nach Damaskus geschickt; der Rückzug am Horeb genügt nicht mehr.

Auch in der Geschichte der Emmausjünger (Lk 24,13–35) führen Orte zu einem *thirdspace*. Ihr Fluchtweg von Jerusalem nach Emmaus, von der Stadt aufs Land, ist ein *firstspace*, der unterbrochen wird von der überraschenden Begegnung des Fremden, der nicht weiß, was in Jerusalem geschehen ist. Sie bleiben stehen und diskutieren mit ihm, was einen *secondspace* erzeugt. Es zeigt sich, dass weder die Erwartungen der Jünger an Jesus und seine Predigt erfüllt werden noch die Erläuterungen des Fremden zu Mose und den Propheten verfangen. Erst nachdem sie in ein Haus in Emmaus eingetreten sind, gehen ihnen beim Brotbrechen des Fremden „die Augen auf und sie erkannten ihn" (Lk 24,31). Aber dieses Erkennen ist ungewohnt und überraschend; es bedeutet ein Nicht-mehr-sehen (ebd.). Dieses Nicht-mehr-sehen ist dem Nachsehen-wollen der Jünger gegenübergestellt, als sie den Auferstandenen vergeblich im leeren Grab suchten (V. 24). Die Lebensform des Auferstandenen ist nicht sichtbar, aber gleichwohl präsent. Sie hebelt die Macht des Todes so sehr aus, dass die Jünger ohne Probleme wieder in die Stadt des Todes zurückgehen können. Der Ort dieser neuen Lebensform ist ein *thirdspace*, der sich eingestellt hat, weil die anderen Platzierungen der machtvollen Predigt und die biblische Kartierung der Voraus-Erklärungen des Geschehens gescheitert sind. Sowohl die Not des *firstspace* aus Jerusalem heraus als auch die Verblüffungen des *secondspace* gehören zum *thirdspace* der auferstandenen Lebensform; ohne die ersten beiden ist sie nicht zu finden.

Ähnliche Platzierungen von gescheiterten Gottesreden und überraschenden Einsichten lassen sich an Orten finden, die mit dem biblischen Gott verbunden sind, wie Exil und Exodus, zerstörtes Jerusalem und zerstrittenes Korinth. Der biblische Gott ist durchgehend an solchen Räumen präsent, die über die Potenz verfügen, Utopien zu überschreiten.

Eine dritte Folge des *spatial turn* ist die Verbindung von Gott und Stadt. Elija und die Emmausjünger gehen vom Land zurück in Städte, nachdem sie ihrer falschen Gottesideen entledigt wurden. Das gilt über diese Narrative hinaus; der christliche Gott ist vorrangig städtisch platziert. Er stammt aus städtischen Habitaten. In der Spannung von Jerusalem und Athen entwickelt er seine theologisch-politische Bedeutung.[94] Im Untergrund, auf Friedhöfen, in Markthallen und Privathäusern antiker Städte wird er groß, in ihren intellektuellen Schulen von Alexandria und Antiochia wandelt er sich christologisch, in den städtischen Domen des Mittelalters leuchtet er als Licht auf, in denen der Reformation macht er Revolution, in den Metropolen der Moderne missioniert er weltumspannend und in den pluralistischen Postmetropolen der Gegenwart ist er den Relativierungen eines Globalisierungsdrucks ausgesetzt. Im *spatial turn* ist Gott als prekäres Stadt-

che in der Welt von heute Gaudium et spes", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. P. Hünermann / B. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886. Für eine weitergehende Erprobung dessen vgl. vom Vf. *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.

[92] ***Heterotopic Citizen***. New Research on Religious Work for the Disadvantaged, hg. v. Trygve Wyller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 235 S., geb. € 59,99 ISBN: 978–3–525–60438–0; vgl. auch die Konzeption der von Wyller seit 2010 hg. Zeitschrift *Diaconia*. Journal for the Study of Christian Social Practice.

[93] Vgl. Sobrino, Jon: *Where is God?* Earthquake, terrorism, barbarity, and hope, Maryknoll, NY 2004 (*Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía:* El Salvador, Nueva York, Afganistán, Madrid 2002); *Wo ist Gott?* Die Theodizee-Frage und die Theologie im Pfarramt, hg. v. Hermann Lichtenberger / Hartmut Zweigle, Neukirchen-Vluyn 2009; Besemer, Karl, *Gott, wo bist du?* Menschen auf der Suche nach dem verlorenen Gott, Aachen 2010; *Wo ist denn nun euer Gott?* Von Gottes Anwesenheit in einer unordentlichen Welt, hg. v. Thomas Naumann, Neukirchen-Vluyn 2010; Burnett, Joel: *Where is God?* Divine absence in the Hebrew Bible, Minneapolis, Min. 2010; Walzer, Michael: *In God's shadow.* Politics in the Hebrew Bible, New Haven 2012.

[94] Strauss, Leo, *Studies in Platonic political philosophy*, Chicago 1986, 147–173.

ereignis zu entdecken. Es sind keine Landspaziergänge, die zu ihm führen, sondern städtische Konfrontationen auch über stadtpastorale Projekte hinaus. Selbst wenn ein ländlicher Raum das Narrativ prägt wie in vielen Reich-Gottes-Gleichnissen, darf gerade Jesus als Prediger dieses Reiches der für ihn bedrohlichen Stadt Jerusalem nicht ausweichen. Er muss zu ihr hinauf und dort leiden (Mt 16,21). Als Petrus Widerspruch äußert, wird er zum Satan erklärt, weil die städtische Konfrontation den schlimmsten Fehler für eine christliche Gottesrede provoziert: Gott und Christus in einem binären Code gegeneinander auszuspielen („das soll Gott verhüten, Herr" – Mt 16,22).

Womöglich wird hier ein ländlicher Widerspruch zum relativierenden Gott der Stadt erfasst, der im modernen Katholizismus wieder auferstanden ist und seine Gemeindetheologie stützt.[95] Beide waren in Gestalt des katholischen Milieus ausgesprochen stark auf dem Land, lokalisierten Gott in der eigenen Communio und standen in latentem Widerstreit zum zentralen städtischen Utopia der römisch-katholischen Kirche, das im *Urbi et Orbi* der Päpste bis heute zelebriert wird. Deren Konzeption der übernatürlichen *societas perfecta* setzte die ewige Stadt im Zentrum der Welt voraus, von der aus der katholische Modus des Heils in die ganze Welt ausgreift. Seit dem Barock wird diese Zentrumslogik in die Selbstbegründungslogik der Kirche eingepasst. Sie zelebrierte Macht, ohne sie haben zu müssen oder gar durchsetzen zu können. „Doch wurde in dieser Metropole die große Politik nicht mehr gemacht, sondern nur noch behauptet. Der Anspruch auf universelle Herrschaft, der Anspruch auf Primat und Supremat konnte aber deshalb glorreich den Wechselfällen europäischer Zeitläufe widerstehen, weil die zunehmende Ohnmacht sich durch große heilsgeschichtliche Gesten zu rechtfertigen wußte und weil die Päpste es verstanden, den konkreten Machtverfall in und an Sankt Peter durch barocke Kunst zu kompensieren."[96]

Diese städtische Grammatik schlägt sich in den beiden Vatikanischen Konzilien mit allerdings sehr verschiedenen Topologisierungen nieder. Das *Erste Vatikanum* zentrierte die Darstellung des Glaubens mit der *Cathedra Petri*. Wer auf Gott heilvoll und korrekt zugreifen will, muss sich dann auf das metropolitane Zentrum der katholischen Religionsgemeinschaft positiv beziehen und darf nicht den Versuchungen der eigenen Subjektivität verfallen. Die anderen sind wegen ihrer Schwächen verworfen oder rücken durch Häresie an den Rand. Das *Zweite Vatikanum* geht auch von Rom aus, allerdings rückt es den Glauben aus dem Zentrum heraus und ortet ihn postmetropolitan. Es unterzieht die Kirche der Topologie von ‚ad intra' und ‚ad extra' und bestimmt sie als eine Pastoralgemeinschaft mit allen Menschen in der Wechselwirkung von innen und außen. Sie existiert „in der Welt von heute", wie es die Pastoralkonstitution auf den Punkt bringt. In dieser Vision hat das Land aufgehört, das Hinterland der nächstgelegenen Metropole zu sein, und hört eine Stadt auf, bloß dadurch wichtig zu sein, dass sie ein Zentrum bereitstellt. Die hier entdeckte Weltkirche ortet sich räumlich polyzentrisch in Stadt und Land und validiert sich multikulturell im Dialog mit anderen Religionen, anderen Christen, anderen Menschen, die sie jeweils von ihren Stärken her aufgreift. Eine Darstellung Gottes mit der Topologie von innen und außen überschreitet unvermeidlich die monotheistischen Grenzziehungen einer selbstzentrierten Religionsgemeinschaft.[97]

Die Wechselwirkung von *intra* und *extra* führt zu einem veränderten Raumkonzept Gottes. Er ist zu orten zum einen im Volk Gottes, das aus allen Völkern besteht (Lumen gentium 13), und zum anderen in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst jedes einzelnen Menschen, speziell der Armen und Bedrängten aller Art (Gaudium et spes 1). Entsprechend wird Gott nicht vom Zentrum her verstanden, sondern vom Erdkreis her begreifbar, wo „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es [das Volk Gottes] zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden [ist], was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind" (Gaudium et spes 11). Die Topologie Gottes auf dem II. Vatikanum ist globalisiert angelegt und lokalisiert zugleich das Evangelium in den Zeichen der Zeit. Ihre Brennpunkte liegen dort, wo in der heutigen Welt Menschen um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Hier zeigt sich m. E. die vierte Konsequenz des *spatial turn*. Die Zeichen der Zeit werden einem utopischen Zugriff entzogen und als Andersorte von prekären Diskursen identifizierbar, obwohl man ihnen in einem kirchlichen wie säkularen Fortschrittsprozess nur zu gerne ausweichen würde. Hier geschieht der Raum, in dem der ewige Gott mit einem anderen Diskurs unter den Menschen von heute identifiziert werden kann. Dieser Diskurs kristallisiert sich an Heterotopien, an denen die Würde von Menschen angetastet wird, eine Handlungsalternative drängend wird und *loci theologici alieni* entdeckt werden. Das sind die spatialen Voraussetzungen, um Abduktionen auf die Räume des ewigen Gottes zu erreichen, die heute nötig sind.

[95] Zu beidem vgl. nun ***Grenzen des katholischen Milieus***. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2013. 552 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–13005–6 sowie den intensiven Disput um die Gemeindetheologie in ***Gemeinde ohne Zukunft?*** Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2013. 428 S., kt. € 19,99 ISBN: 978–3–451–30645–7.

[96] Imorde, Josef: „Ohnmachtsgesten. Päpstlicher Anspruch und politische Wirklichkeit im barocken Rom", in: *Europa im 17. Jahrhundert*. Ein Politischer Mythos und seine Bilder, hg. v. Klaus Bussmann / Elke Anna Werner, Stuttgart 2004, 181–202, 202.

[97] Vgl. Brague, Rémi: *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris 2008.

Exegese / Bibelwissenschaft

Schellenberg, Annette: **Der Mensch, das Bild Gottes?** Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 474 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 101), geb. € 64,80 ISBN: 978–3–290–17606–8

Die Zürcher Habil.schrift definiert in ihrem Einleitungskap. als ihr Ziel, die Gestalt und Rolle der Idee der Sonderstellung des Menschen im AT und im Alten Orient zu erhellen, und zwar aufgefächert danach, wie das Verhältnis der Menschen zu Tieren, Gott und anderen Menschen bestimmt wird. So soll einerseits anhand der atl. „Krontexte" (priesterliche Urgeschichte, Ps 8 und Gen 2–3) die inneratl. Komplexität des Konzepts aufgewiesen und andererseits zu Vergleichszwecken erstmals systematisch erörtert werden, ob und wie die Vorstellung im Alten Orient verbreitet war. Die außerordentliche Fülle der dargebotenen Gesichtspunkte kann hier nur in starker Verkürzung skizziert werden.

Das zweite Kap. zur priesterlichen Urgeschichte ragt durch seinen Umfang, allerdings mitunter auch durch recht eigenwillige Interpretationen hervor. So findet S. beim Verhältnis Mensch – Tier zunächst die Mitgeschöpflichkeit betont, mit dem Ergebnis: „So sehr die Differenz zwischen Mensch und Tier in P ein Thema ist, gilt sie im Gegenüber der Geschöpfe zu Gott doch als verschwindend klein." (42f) Hier wird wohl der Existenz eines Menschen und Tiere übergreifenden Begriffs („alles Fleisch") in Gen 6–9 P zu viel entnommen. Die Analyse des Herrschaftsauftrags in Gen 1,26 führt zu dem Resultat: „In Gen 1 geht es um das Dass der Herrschaft des Menschen über die Tiere, das konkrete Wie der Mensch-Tier-Beziehung hingegen interessiert nicht" (56), was sich mit den zugestandenen gewalthaften Konnotationen des einschlägigen Verbs *rdh* nur schwer zusammenreimt. Näherhin werde der Mensch in Gen 1 mit der „Aufrechterhaltung von Ordnung und Recht" betraut, was laut 6,11–13 besage, dass er auch in der Tierwelt über die Einhaltung des in der vegetarischen Nahrungsordnung Gen 1,29–30 implizierten Tötungsverbots wachen sollte (58). Damit schreibt S. einen Theorietyp fort, der – wie früher die Hirtentheorie – aus dem *dominium terrae* eine lebensförderliche Aufgabe der Menschen an den Tieren herausliest, dann aber nicht überzeugend erklären kann, wie der priesterliche Autor sich das praktisch vorgestellt haben sollte. Dass es auf diese Frage keine plausible Antwort gibt, wird von S. indirekt anerkannt, indem sie gar keine zu geben versucht. Weil der Mensch seiner Pflicht laut 6,11–13 nicht nachkam (wie hätte er das auch tun sollen, zumal bei Löwen, Bären, Vögeln und Fischen?), ziehe Gott die Aufgabe in 9,1–7 an sich, indem er „in Zukunft selbst dafür sorgen wird, dass Übertretungen seiner Gebote geahndet werden. Wie dies konkret geschehen soll, bleibt offen." (60) Hier fragt man sich, wie anders denn 9,5–6 verstanden worden sein sollte, als dass die Menschen die Strafen für die Tötung von Menschen vollzögen. S. macht viel aus der Tatsache, dass das Stichwort *rdh* in der Neuordnung der Schöpfung 9,1–7 nicht wiederkehrt. Für MT stimmt das ja, aber S. interpretiert P und es sprechen doch gute Gründe dafür, dass das Verb in der P-Fassung von 9,7d stand: die Wiederholung von *wrbw* in 7bd, die Präpositionalgruppe mit *b* und die Nachbarschaft zum Rekurs auf die Gottesbildlichkeit des Menschen in V. 6. Wenn Gott ferner nach 9,5–6 die Aufgabe der Ordnungswahrung „in Zukunft wieder selbst wahrnehmen" wollte (68), passt dazu kaum, dass er in V. 3 bestimmte Formen der Tötung entkriminalisiert, also sich selbst erleichterte Bedingungen eingeräumt hätte.

Dieses Verständnis des *dominium terrae* wird um einen weiteren Preis erkauft, indem die Gottesbildlichkeit (S.: „Bild-Gottes-Haftigkeit", ein Terminus, dessen Gewinn sich nicht leicht erschließt) von der dauerhaften Herrschaft des Menschen entkoppelt wird: Diese Qualität beschreibe nur, „als was für einen Gott den Menschen erachtet. Die Bildmetapher dient in erster Linie dazu, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als besonders eng zu beschreiben." (126f) Folglich lasse sich nach der Sintflut als einzige fassbare Konsequenz der besondere Schutz des menschlichen Lebens benennen (Gen 9,5–6). Hierzu wird man sagen müssen: Die Herrschaft über die Tiere ist die einzige funktionale Explikation der Gottesbildlichkeit in P (so 1,26c, wo S. allerdings keine finale Prägung von *wyrdw* erkennen kann), und sie entspricht, wie auch S. unterstreicht, altorientalischer Bildertheologie mit ihrem Nachdruck auf herrscherlich konnotierter Realpräsenz. Zugleich ist der reflexe Gottesbezug nicht-abrahamitischer Völker in P rudimentär; Kult gibt es ohnehin nur in Israel. Mehr überzeugt, wenn S. hinsichtlich des Verhältnisses Mensch-Mensch im Prädikat der Gottesbildlichkeit die Idee einer „prinzipiellen Gleichheit aller Menschen" findet (141), die unabhängig von gesellschaftlichem Rang (weshalb sie auch herrschaftskritische Aspekte einschließe), Geschlecht, Tugend und Ethnizität gilt. Wenn dann freilich Gott in 9,5 ankündigt, er werde das Blut getöteter Menschen *myd 'yš 'ḫyw* zurückfordern, so wird dem idiomatischen Ausdruck erhebliches Gewicht zugestanden: „Menschen sind in erster Linie Brüder und Schwestern, gleichwertige Mitglieder der einen grossen Menschenfamilie Gottes." (142) Demgegenüber konzentriere sich Ps 8, im dritten Kap. nach demselben Raster untersucht, „auf das Gott-Mensch-Verhältnis, die Zuwendung Gottes zum Menschen, die diesen zu einem ganz Besonderen macht" (177).

Das vierte Kap. bewertet in der (vernünftigerweise vor P datierten) Paradieserzählung Gen 2–3 das Mensch-Tier-Verhältnis als Randthema, eingesetzt als dramaturgisches Mittel zu dem Zweck, einen Spannungsbogen hin zur Frau aufzubauen (200). Zur Sonderstellungsproblematik trage die Einheit nur bei, dass „Gen 2,19f. den Menschen als dem Tier überlegen erweist" (203). Hauptthema sei dagegen das Gott-Mensch-Verhältnis (204) mit der Schilderung, wie die ersten Menschen durch den Erwerb des Wissens um Gut und Böse Gott zu ähnlich werden und dieser trotzdem die Distanz zu wahren weiß, die im Endeffekt sogar zunehme. Im zwischenmenschlichen Bereich wird die ursprüngliche gottgewollte Ebenbürtigkeit der Frau durch das Patriarchat als Niedergangsphänomen abgelöst.

Das fünfte Kap. resümiert die Resultate der Untersuchungen zu den atl. „Krontexten"; als wichtiger gemeinsamer Nenner wird festgehalten, „dass die Höherstellung des Menschen gegenüber dem Tier [...] nicht als Essenz der menschlichen Sonderstellung verstanden ist, sondern als Konsequenz eines besonderen Gott-Mensch-Verhältnisses" (233). Der anschließende Vergleich mit außerbiblischen altorientalischen Quellen breitet umfangreiches Material aus; neben einer Vielzahl von Einzelbelegen werden insbes. das „Streitgespräch zwischen Mutterschaf und Getreide", das Atrachasis-Epos und der Hymnus auf den Schöpfergott in der Lehre für Merikare in ausführlichen Exkursen ausgewertet. Aus alldem ergibt sich: „Der Gedanke einer menschlichen Sonderstellung war im AO weit verbreitet" (298), „explizit aber wurde die Vorstellung einer Sonderstellung des Menschen [...] nur selten zum Thema" (299). Als Vorzüge der Menschen gegenüber den Tieren gälten namentlich Zivilisation und Verstand. Ein weiteres Privileg werde „in einer ‚substantiellen' Verbundenheit mit Gott/den Göttern" (ebd.) namhaft gemacht, doch fehle die Neigung, dies als Unterschied gegenüber den Tieren hervorzuheben.

Das sechste Kap. vollzieht die „Gegenprobe" durch die Befragung von Zeugnissen, die der Idee der Überlegenheit der Menschen gegenüber den Tieren eher zuwiderlaufen. Aus dem AT stechen hier Ijob 38–41 und Koh 3,18–22 hervor, aus Ägypten der große Aton-Hymnus aus der Amarna-Zeit. Weiterhin wird illustriert, dass Rangunterschiede innerhalb der Menschheit deutlich mehr Reflexionen auslösten als das Verhältnis zur Tierwelt, so namentlich die Vorzüge des Königs, des Weisen oder des eigenen Volkes. Aber auch solche Stimmen ändern nichts daran, „dass der Sonderstellungsgedanke im AO eine Selbstverständlichkeit war" (368). Anders ist das mit dem in Gen 1 verankerten Konzept einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen. Weil die Studie mittlerweile ergeben hat, dass „ein solch universaler Weitblick [...] im Kontext des AO eine Ausnahme" bildet (371), wendet sich das abschließende siebte Kap. nochmals P zu, um für die gesamte priesterliche Literatur im Pentateuch die nähere Eigenart und die Hintergründe ihrer Art von Inklusivismus zu klären. S. diagnostiziert „ein auffälliges Nebeneinander von Exklusivismus und Inklusivismus" (386), das konzeptionell bedingt sei: „Nach P verlangt die Exklusivität JHWHs und seiner Beziehung zu Israel nach einem gewissen Inklusivismus" (387), der sich v.a. in der beachtlichen Bereitschaft manifestiere, Fremde in die „Gemeinde" aufzunehmen, sofern sie das Gesetz befolgen. Sehr zweifelhaft ist indes S.s Prämisse, dass laut Gen 17 auch die Ismaeliter zu den Empfängern des Abraham-Bundes zählten. S. unterschätzt die kontrastive Stellung der Satzglieder in V. 20f; wenn zudem die VV. 7–10 die VV. 18–21 relativierten statt umgekehrt, wäre Ismael sogar der bevorrechtigte Sohn Abrahams, weil er anders als Isaak sogar mit einem Segen bedacht wird.

Die Studie verarbeitet eine enorme Fülle an Stoff zu flüssig lesbaren Synthesen. Der geschickte Wechsel zwischen Normalschrift und Petit erleichtert gleichzeitig rasche Orientierung und vertiefte Lektüre. Wenn auch manche atl. Interpretation auf Skepsis stoßen wird, leuchtet doch das Gesamtresultat ein, dass schon die Altorientalen von der Sonderstellung des Menschen zutiefst überzeugt waren, aber die verschiedenen Dimensionen dieses Konzepts in sehr differentem Maß zum Gegenstand der Reflexion erhoben.

München/Stellenbosch Hermann-Josef Stipp

Kessler, Rainer: **Maleachi.** – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 325 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–451–26854–0

Nach einem „nicht auf Vollständigkeit" zielenden (13) Überblick über die für Maleachi relevanten Kommentare, Textausgaben, Einzelstudien und verwendeten Hilfsmittel (13–21) sowie einem umfangreichen „Allgemeinen Abkürzungsverzeichnis" für alle Bände der Reihe (22–39) ist der Kommentierung eine ausführliche Einleitung mit ständiger Bezugnahme auf die aktuelle Sekundärliteratur vorangestellt (41–92).

Sie behandelt als ersten Punkt das „Diskussionswort" als die „Maleachi eigentümliche Gattung" (41) in einer Verbindung von forschungsgeschichtlichen Anmerkungen und systematischer Beschreibung des Gattungsformulars mit einem knappen Ausblick zum Vorkommen außerhalb von Mal (41–45). Es schließen sich Erläuterungen zu den Redeebenen (E_0 = „Sprecher-Origo": direkte Kommunikation des Autors mit den Leserinnen und Lesern / E_1 = zitierte Gottesrede / E_2 = Adressatenzitate innerhalb der zitierten Gottesrede) sowie der Kommunikationsstruktur an, die eine weitgehende Identifikation des (gelegentlich allerdings auch als „Stimme des Volkes" agierenden) prophetischen Sprechers mit JHWH erkennen lässt: „Es ist ‚gleich gültig' – im wahrsten Sinne des Wortes –, ob JHWH oder der Prophet selbst das Wort ergreifen." Einige Bemerkungen bleiben in diesen Ausführungen unklar, etwa weshalb es trotz der jeweils eindeutigen textuellen Kennzeichnung als JHWH-Zitate „nicht ganz eindeutig" (48) sein soll, ob in 1,2.4.6.7; 3,7.8.13.14 JHWH redet.

In einem zweiten Punkt wendet sich der Vf. der „Maleachi-Schrift als Ganze[r]" zu. Der Aufbau des Buches (51–53) wird als Verknüpfung von linearer und konzentrischer Struktur in der Abfolge der Redeeinheiten beschrieben: Die Anfangseinheit 1,2–5 mit der Beteuerung der „unverbrüchliche[n] Liebe JHWHs" bildet die „Basis", die Schlusseinheit 3,13–21 wegen der Rede vom kommenden Tag JHWHs das „Ziel". Innerhalb des so gerahmten Korpus der Schrift „fällt eine Zweiteilung auf" (51): In Wort II (1,6–2,9) und III (2,10–26) steht die Kritik an bestimmten Personengruppen im Vordergrund, in IV (2,17–3,5) und V (3,6–12) dagegen Zukunftsperspektiven. Innerhalb dieser linearen Anordnung sorgen verbindende Elemente zwischen den Worten III und IV (v.a.: Prophet als Sprecher, keine Adressatenanrede und -antwort, Erwähnung von Juda und Jerusalem) einerseits und I+II sowie V+VI (v.a.: JHWH spricht jeweils Adressaten an, die ihm antworten) andererseits, außerdem das gemeinsame Interesse für den Tempelkult und jeweils zwei Einreden der Adressaten in II und V für eine Konzentrik. Die konsequente Anwendung des Gattungsformulars und der linear-konzentrische Aufbau lassen den Vf. Mal in Übereinstimmung mit (von ihm angeführten) aktuellen Arbeiten als „Schriftprophetie" charakterisieren (54–55). Den Sprachstil, über dessen Charakter als Poesie oder Prosa in verschiedenen Kommentierungen Uneinigkeit besteht, bestimmt er als „gehobene Prosa" (55–57), den Charakter der gesamten Schrift wegen der planvollen Verkettung von „Reden unterschiedlicher Redender" (57) in einem Kommunikationsgeschehen als „dramatisches Gedicht" mit den einzelnen Diskussionsworten als „Strophen" und 1,1 als „Überschrift" (57–59). In einem kurzen kritischen Referat der (unterschiedlich weitreichenden) literarkritischen Modelle zur Entstehung von Mal weist der Vf. die Stichhaltigkeit der dort vorgebrachten Argumente zurück und geht von der Einheitlichkeit des Gesamtbuches wie der einzelnen Einheiten aus. Ausblicksartig sieht er unleugbare Spannungen im insgesamt als einheitlich betrachteten Text durch die „Fülle von intertextuellen Verweisen" verursacht (59–61). Das Urteil wird bei der Auslegung für die einzelnen Worte konkretisiert (133–135.168–169.186–187.223–224.250–251.271–272).

Unter der Überschrift „Maleachi im Kanon" gibt der Vf. nach einer kurzen Klärung des Begriffs (61–62) „Beispiele intertextueller Bezüge" (63–66), die zeigen, dass „die Bezugstexte den gesamten Pentateuch und eine umfassende Sammlung von Schriftpropheten umfassen" (65), und die Bestimmung von Mal als Schriftprophetie stützen. Was den vieldiskutierten Zusammenhang von Mal mit Hag und Sach angeht (66–70), sieht der Vf. in Mal eine „in Kenntnis und unter Aufnahme von Gedanken aus Haggai und Sach 1–8" (69) entstandene eigenständige Schrift, die an Hag+Sach 1–8 angefügt wurde; die (durch an Mal 1,1 angelehnte Überschriften in Sach 9,1; 12,1 eingeleiteten) Komplexe Sach 9–11 und 12–14 sind spätere Fortschreibungen. Die Stellung von Mal im Zwölfprophetenbuch (70–73) ergibt sich für den Vf. aus der inneren Chronologie, redaktionelle Eingriffe zur Verankerung erkennt er bis auf den (mehrphasig entstandenen) Anhang in 3,23–24+22, in dem V. 22 mit der Erwähnung der „Tora des Mose" und Anspielungen auf Jos 1 die Kanonteile von Tora und Prophetie voraussetzt und deren Abschluss markiert, nicht.

Die Fragen von Entstehungszeit, Trägerschaft und Theologie sind unter „Maleachi: Schriftprophetie der späten Perserzeit" abgehandelt (84–87). Hauptsächlich die „Fülle intertextueller Beziehungen zum Pentateuch und allen Büchern der Schriftpropheten" (76–77) legt eine Spätdatierung ins 4. Jh. nahe, für den die Kanonisierung voraussetzenden Zusatz 3,22–24 ins 3. Jh. Als Entstehungsmilieu bestimmt der Vf. levitische Kreise am Tempel, wofür neben dem tragenden Interesse für den Tempelkult v.a. die dieser Gruppe zuzuschreibende und auch für die Intertextualität von Mal kennzeichnende „Sammlung und Redigierung der Schriftüberlieferung" (79) spricht. Wegen der Konzentration auf „Probleme in der persischen Provinz Jehud" (81) sind deren Bewohner als Adressaten anzunehmen, wobei sich in 3,13–21 die Perspektive auf alle JHWH-Fürchtigen (vgl. V. 16) öffnet (80–81).

Als „Grundzüge der Theologie" (81–87) von Mal benennt der Vf. die drei „Cluster" (82) „Segen" (Gottes Zuwendung zu Israel, greifbar in den Stichwörtern „lieben", „Segen" und „Bund"), „Gabe" (Reak-

tion Israels auf die Zuwendung JHWHs, konkretisiert in der „von der Priesterschaft auf dem Altar dargebrachten *Gabe*" [83] und der JHWH geschuldeten „Ehrfurcht") und (ab Wort III) „Gerechtigkeit" (Gottes und der Menschen untereinander).

Die Einleitung endet mit Bemerkungen zu „Maleachi heute lesen" (87–92): Schwierigkeiten können die „gewalttätige Rhetorik" und „der Einsatz geschlechterhierarchischer Vorstellungen" (88) bereiten, deren „Dekonstruktion" als „Lesestrategie" (91) jedoch teilweise im Text selbst, jedenfalls aber im Horizont des Kanons angelegt ist. Von bleibender Relevanz ist dagegen das Bemühen, die theologischen Grundanliegen in den „Alltagsproblemen [...] zur Geltung zu bringen." (91)

In der Kommentierung (94–315) der einzelnen Worte folgt nach den obligatorischen Literaturangaben und der Übersetzung mit (vergleichsweise knappen) Anmerkungen jeweils der Dreischritt „Analyse" („Elemente des Diskussionswortes" / „Redeebenen" / „Figurenkonstellation und Kommunikationsstruktur" / „Verbale Struktur" / „Sprache" / „Literarkritik" / „Verkettung mit dem Vorangehenden") „Auslegung" (Einzelversdeutung mit motiv-, traditionsgeschichtlichen und historischen Angaben, Intertextualität) und „Bedeutung" (Angaben etwa zur Stellung der Einheit im Buch und in gesamtbiblischem Horizont, zu theologischen Schwerpunkten und zur Rezeptionsgeschichte). Dabei wird neben dem Überblick über die in der Forschungsgeschichte aufgeworfenen Fragen und Positionen eine profunde, gut zu lesende und informative Hinführung zum Textverständnis ohne Überfrachtungen geboten.

Kritisch sind die überzogen wirkende grundsätzliche Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit literarkritischer Argumentationen, aber auch gewisse methodische Unschärfen in diesem Zusammenhang zu bemerken, wenn etwa unsachgemäß der Erweis einer Kohärenz auf der Endtextebene gegen die Möglichkeit literarkritischer Differenzierung ausgespielt wird (etwa 271–272).

Fribourg Stephan Lauber

Siggelkow-Berner, Birke: **Die jüdischen Feste im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XIII) 441 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 306), geh. € 89,00 ISBN: 978-3-16-150593-5

Die in Göttingen 2009 angenommene Diss. stellt sich eine klare Aufgabe: Die Verweise auf Feste im *Bellum Iudaicum* (= Bell), dem Werk des jüdischen Historikers Flavius Josephus über den Krieg Roms gegen die Judäer 66–74 n. Chr., werden auf ihre Bedeutung für die Aussageintention des Werkes hin untersucht. In dieser Fragestellung steckt bereits ein Programm, insofern sie sich von der Verwendung des Josephus-Oeuvres als „Steinbruch" distanziert, dem ohne Berücksichtigung des jeweiligen Aussagekontextes historische Daten über die Festpraxis oder andere Details jüdischer Geschichte zu entnehmen wären. Dieses Vorgehen ist in den letzten Jahren zu Recht problematisiert worden, indem nachgewiesen wurde, dass die Angaben jeweils der Tendenz der Schriften zuarbeiten und nicht einfach historische Fakten wiedergeben (so bes. verschiedene Arbeiten von S. Mason). Im Falle der Feste erklärt sich damit auch die Abweichung der Darstellung des Josephus von anderen Überlieferungen, namentlich den Bestimmungen im AT. Die hier zu rezensierende Arbeit will vielmehr umgekehrt nachweisen, dass Josephus die jüdischen Feste als einen zusammengehörigen Komplex auffasst (unter dem Stichwort ἑορτή) und von ihrer Begehung jeweils mit ganz bestimmten inhaltlichen Interessen erzählt, die der Erzählabsicht des Werkes zuarbeiten. Es geht namentlich um die großen Wallfahrtsfeste, Passa und Mazzotfest, die Josephus nicht klar trennt, das Laubhütten- und Wochenfest sowie das in Bell als „Fest" bezeichnete Ritual des Holztragens zum Altar.

Die Arbeit setzt mit einer Forschungsgeschichte ein, die auf die Frage der Festerwähnungen im Bell beschränkt ist. Im Sinne der dem Werk selbst geltenden Frage werden dann Einleitungsfragen von Bell behandelt. Wichtig für das weitere Vorgehen ist die Bestimmung der Adressatenschaft und Intention. Nach S.-B. ist das Werk vornehmlich an Nichtjuden gerichtet, die sich über den Verlauf des Krieges informieren wollen, und hat eine apologetische Funktion, will es doch erklären, dass nur ein Teil der Juden für den Untergang Jerusalems und des Tempels verantwortlich war. Indirekt werde deutlich, dass die jüdische Festobservanz keine antirömischen Züge trägt. S.-B. bezieht sich für diese auch von anderen vertretene apologetische Interpretation v. a. auf den Prolog des Werkes (Bell 1,1–30). Die besonders von H. Lindner und S. Krieger entwickelte These, dass Josephus mit dem Werk v. a. innerjüdisch einen Beitrag zur Deutung der Katastrophe im Jahre 70 leisten wolle, wird damit bestritten.

Die folgende Analyse, der Hauptteil des Buches, behandelt die 14 Texte, die Feste namentlich erwähnen, dann Bezüge auf nicht genauer identifizierte Feste sowie summarische Hinweise auf Feste, und zwar nicht dem Ablauf des Werkes folgend, sondern nach Festen sortiert. Dabei wird jeweils genau entfaltet, wie das Fest dargestellt wird und welche Rolle es in der Präsentation der geschichtlichen Ereignisse spielt. Die Lektüre ist ein wenig ermüdend, folgt doch die Darstellung stets der gleichen Struktur (Kontextstellung, syntaktische und semantische Einbindung, Verhältnis zur Intention von Bell, Zusammenfassung). Die Ausführungen beeindrucken aber in ihrer Genauigkeit und Differenziertheit, wenn sie die intratextuelle Funktion der oft nur kurzen Hinweise auf ein Fest herausarbeiten. Auch werden sonstige Traditionen über das jeweilige Fest berücksichtigt, um zu prüfen, ob die Erwähnung des Festes auf dessen theologische Bedeutung Bezug nimmt.

Die weiterführenden Ergebnisse der Studie liegen zunächst in einer Fülle von Detailauslegungen, hier nur exemplarisch anzudeuten. So erkläre etwa der Verweis auf die Festpilger in Bell 6,421ff die hohe Zahl Anwesender bei der Einnahme Jerusalems und zeige, dass hier viele, die sich nicht am Aufstand beteiligt hatten, unschuldig starben (154–172). Wenn Josephus in 6,299 erzählt, dass Priester im Tempel gerade am Wochenfest ein Zeichen von Gottes Auszug aus dem Tempel wahrnehmen, könne er selbst – ohne das allerdings seinen Lesern mitzuteilen – einen Zusammenhang gesehen haben: Gott bekunde so den Bruch des Bundes an dem Fest der Bundeserneuerung und zeige damit, dass er in der Tempelzerstörung nicht unterliege (218–227). Die Festerwähnungen arbeiten nach S.-B alle der Werkintention zu, das jüdische Volk zu verteidigen und die Kriegsschuld einer kleinen Zahl Aufständischer anzulasten.

Die Arbeit besticht durch ihre ausführliche Argumentation sowie übersichtliche Entfaltung. Die Lektüre wird durch viele Zwischenresümees erleichtert (ein Sachregister fehlt allerdings). Andere Deutungen der einzelnen Festbezüge werden nachvollziehbar widerlegt (die Arbeit setzt sich insbes. mit den Thesen F. M. Colauttis, *Passover in the Works of Josephus*, 2002 auseinander), und die Grundthese wird, folgt man dem Duktus der Arbeit, plausibel.

Allerdings bleibt zu fragen, ob man den Festerwähnungen nicht auch noch weitere Bedeutung zuschreiben könnte, wenn man anders als hier ansetzt. Die Herangehensweise ist m. E. methodisch zu einseitig und die Argumentation bzgl. der Frage der Intention zirkulär. Das methodische Vorgehen wird nur eingangs als „synchron" identifiziert, um es von einem in älteren Arbeiten beliebten redaktionskritischen Vorgehen abzugrenzen (18–20). Doch auch wenn man wie hier an der Autorenintention als maßgeblicher Auslegungsinstanz festhält, wäre die Gattung der Geschichtsschreibung zu berücksichtigen: Wie fügt sich der apologetische Gestus insgesamt und die Erwähnung der Feste konkret dieser ein? Die Literatur zur Geschichtsschreibung ist meist ignoriert, das Potenzial eines Vergleichs mit Thukydides nur auf den letzten Seiten angedeutet (402f). Auch narratologische Analysen hätten den Blick weiten können, etwa auf die Funktion der Festbezüge im Erzählgefälle. Ein grundsätzliches Problem ist m. E., dass die Bestimmung der Intention bereits vorab feststeht und ihrerseits von einer einseitigen Identifizierung der Leserschaft als nichtjüdisch abhängt. Hier müsste zumindest zwischen realen, explizit angesprochenen und intendierten Lesern unterschieden werden. Die Analyse hält nur das Explizierte für relevant und leitet die Werkintention allein aus dem Prolog ab.

Doch wenn Josephus die Leser dort z. B. als wahrheitsliebend anspricht, will er ja nicht sein Zielpublikum identifizieren (so 39), als wollte er notorische Lügner oder Judenfeinde von der Lektüre abhalten, sondern soll eine *captatio benevolentiae* die Lesenden geneigt machen. Und auch andere Partien des Werkes können Aufschluss über eine vielfältigere Intention geben. Denn die Frage nach einem Beitrag des Werkes zur jüdischen Selbstdeutung ist auch dann nicht obsolet, wenn Juden nicht explizit adressiert werden und nicht zu den realen Lesern gezählt haben sollten. Die Darstellung der Identität stiftenden Wallfahrtsfeste wäre auch in diesem Kontext interessant, weil diese nach der Tempelzerstörung nicht mehr in derselben Weise begangen werden konnten.

Auch bei der Auslegung der Festbezüge wird die Vorabfestlegung auf eine allein nichtjüdische Leserschaft zur *petitio principii*. So werden gelegentlich mögliche inhaltliche Anspielungen auf die theologische Bedeutung der Feste mit dem Argument hintangestellt, dass die nichtjüdischen Leser diese nicht erkennen könnten (so etwa 225). Operierte die Analyse jedoch mit einem informierten „lector in fabula" bzw. „Modellleser" (Eco), würden auch subtile intertextuelle Anspielungen relevant. Das wird hier weder methodisch noch inhaltlich erwogen. – Bedauern kann man auch, dass die Arbeit ihren Fokus sehr eng hält und Ergebnisse nur auf die Auslegung von Bell hin zeitigt. Allerdings ist die Begrenzung der Gattung Diss. geschuldet und in dieser Hinsicht nur sinnvoll.

Stellt man die methodischen Anfragen zurück, so ist die Arbeit eine in sich stringente, sorgfältig argumentierende Untersuchung, die für die Interpretation der Festbezüge im *Bellum Judaicum* des Josephus und der Intention dieses Werkes bleibend bedeutsam ist.

Hamburg Christine Gerber

Stemberger, Günter: **Einleitung in Talmud und Midrasch**. 9., vollständig neubearbeitete Auflage. – München: C. H. Beck 2011. 416 S., kt € 24,95 ISBN: 978–3-406–62289–2

In den vergangenen Jahren sind mehrere englischsprachige Einleitungen in die rabbinische Literatur erschienen. Die Neuauflage von S.s nahezu klassischer Einleitung ist daher sehr willkommen, zumal das wissenschaftliche Interesse an der klassischen jüdischen Literatur stark zugenommen hat. Die vorliegende Bearbeitung des in der 8. Auflage in mehrere europäische Sprachen übersetzten Standardwerkes beschränkt sich nicht nur auf Ergänzungen und Nachträge zu den wichtigsten Kap.n und Abschnitten, vielmehr sind ganze Passagen neu geschrieben und aktuelle Erkenntnisse und Textfunde in die Darstellung eingearbeitet worden. Bemerkenswert ist etwa die deutliche Erweiterung des Abschnittes über „die Anfänge der rabbinischen Bewegung", in dem sich der grundlegende Forschungswandel der letzten Jahre widerspiegelt: Das rabbinische Judentum ist stärker als bislang auch vor dem Hintergrund des sich entwickelnden Christentums zu verstehen.

Hervorzuheben sind auch die stark erweiterten Abschnitte über die frühen halachischen Midraschim (besonders die Mechiltot und Sifra) sowie zu anderen Midraschim und Aggada-Sammlungen, was das bemerkenswerte Interesse an dieser Literatur reflektiert, aber auch die neuen Entdeckungen auf diesem Teilgebiet. Völlig neu ist etwa der Eintrag zu *Sifre Zutta* (!) zu Deuteronomium (304f), da dieses nur aus Zitaten rekonstruierbare Werk bislang unbekannt geblieben war. Stark erweitert sind auch die Abschnitte zum Talmud Bavli und Yerushalmi; zu beiden Werken sind seit der letzten Auflage zahlreiche wichtige Arbeiten erschienen, die nun kurz erwähnt oder zumindest in den Literaturangaben aufgeführt werden. Auffällig ist die knappe Würdigung der zweisprachigen Ausgabe des Jerusalemer Talmud von J. Guggenheimer, Berlin 2000–2011 (206). Viele der aufgeführten Yerushalmi-Kommentare sind nun auch im World-Wide-Web einsehbar (http://www.yerushalmionline.org/) und zu einzelnen Traktaten beider Talmudim liegen noch eine ganze Reihe weiterer, zum Teil neuerer Kommentare vor. Zu „Druckausgaben" (204) vgl. etwa: *The Jerusalem Talmud Tractate Ma'aserot*. Annotated Critical Edition, hg. v. Yehuda Feliks, Ramat Gan 2005 (hebr.). Zur Sprache des Yerushalmi vgl. Shai Heymans, *Morphology of the Aramaic Dialect in the Palestinian Talmud According to Geniza Manuscripts*, Tel Aviv 2005 (hebr.). In Ergänzung der beigegebenen Liste von „Wiederholungen innerhalb des palästinischen Talmud" (188) sei auf die vollständige Übersicht von Leib Moscowitz verwiesen: http://www.biu.ac.il/js/tl/yerushalmi/records.html.

Wie komplex eine sachlich begründete Eingrenzung des vorgestellten Materials ist, wird an der Yelamdenu-Literatur deutlich. So ist das Fehlen eines Abschnitts zu den formgeschichtlich eng verwandten *She'iltot de-Rav Achai* auffallend. Dieses Werk kann wohl nicht einfach nur als „halakhisches Kompendium" (238) klassifiziert werden und ist auch keine Responsensammlung. Ebenso zeigt sich am Abschnitt zur Hekhalot-Literatur (384–387), dass diese wie andere mittlerweile gut erschlossene spätantike und frühmittelalterliche Literaturen kaum noch angemessen in einer „Einleitung in Talmud und Midrasch" Platz finden.

Einige zusätzliche Literaturhinweise auf Arbeiten mögen unterstreichen, wie dynamisch die Forschung auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur ist. Zu der für das Verständnis des Babylonischen Talmud wichtigen gaonäischen Literatur und den „Responsen" (238) sei zusätzlich auf die neue Edition des *Sefer Halakhot Pesuqot le-Rav Hai Ga'on*, hg. v. S. Sussan, Jerusalem 1998 (unter Berücksichtigung des Geniza-Materials) hingewiesen. Zu den modernen Kommentaren zum Babylonischen Talmud kommen nun die von Shamma Friedman hg., von seinen Schülern verfassten wissenschaftlichen Auslegungen zu einzelnen Sugyot in der Reihe *Talmud ha-Iggud*, Jerusalem 2009ff (www.talmudhaigud.org.il, mit web-gestützten Zeilensynopsen!) hinzu. Zu „Eigentliche Kommentare zu bT nach den Geonim" (240) sei in Ergänzung auf A. Ahrend, *Perush Rashi le-Massekhet Megilla*, Jerusalem 2008 (hebr.) verwiesen. Zu „Die anderen ‚kleinen Traktate'" (255) vgl. die neue kritische Edition des Traktates *Kutim*, hg. v. Yitzhak Goldstein / Tuvia Katzman, Jerusalem 2010. Allgemein zum dritten Teil über Midrasch ist nun die Einleitung von Anat Reizel, *Mavo le-Midrashim*, Alon Shevut 2011 zu berücksichtigen. Zu „Die Mekhilta de Rabbi Simeon ben Joachai" (284ff) vgl.: Liora Elias Bar-Levav, *The Mekhilta de-Rabbi Shimeon ben Yohai on the Nezikin Portion*: Between Redaction and Creativity (mit einem Vorwort von M. Kahana), Jerusalem 2007 (hebr.); zu „Text" (296f): M. Y. Kahana, *Sifre Bemidbar*. Mahadura mevu'eret, 3 Bde. (mit CD), Jerusalem 2011; zu „Bereshit Rabbati" (394) vgl.: Hananel Mack, *The Mystery of Rabbi Moshe Hadarshan*, Jerusalem 2010 (hebr.). Zahlreiche weitere kleinere Midraschim, die zum Teil auf der Basis von unpublizierten Handschriften ediert sind, finden sich in der Sammlung *Yalqut Midrashim*, 4 Bde., Safed 2003.

Weitere Hinweise auf zum Teil wohl zu kurz vor der Drucklegung erschienene Literatur: Für die Mischna (161f) ist zusätzlich zu der im Verlag der Weltreligionen erscheinenden Übersetzung auf die von Michael Krupp und seinen Studierenden seit 2002 im Verlag Lee Achim Ein Karem Jerusalem hg. zweisprachige Ausgabe mit kritischer Textausgabe zu verweisen (48 Lieferungen bis 2012). Zu S. 164: Obadja von Bertinoro sei „1510" gestorben. Heute wird das unbekannte Todesdatum meist auf „vor 1515" eingegrenzt. Zu „Auslegung der Mischna" (163) vgl. noch Shmuel und Ze'ev Safrai, *Mishnat Eretz Yisrael Massekhet Shevi'it*, Tel Aviv 2008 (hebr.). Zu „Kommentare zur Tosefta" (181) vgl. D. David, *Tosefta Shevi'it*, Jerusalem: Yad ha-Rav Herzog, 2007 (hebr.); zu berücksichtigen ist auch Abraham Goldberg, *Tosefta Bava Kamma*. A Structural and Analytic Commentary with a Mishna-Tosefta Synopsis, Jerusalem 2001 (hebr.). Auf S. 186 wird auf die erst in gaonäischer Zeit entstandenen *Ma'asim li-bene Yisra'el*-Texte verwiesen; die verstreut publizierten Fragmente sind in *Toratan shel Geonim*, Bd. 3, Jerusalem 1992, gesammelt; inzwischen neu ediert auch in H. I. Newman, *The Ma'asim of the People of the Land of Israel*, Jerusalem 2011 (hebr.). Zu S. 243: In Ergänzung zu den in *Sare ha-Elef* (1959) aufgeführten Kommentaren vgl. noch S. Emanuel, JSIJ 1 (2002), 129–180. Zu „Midrash Tannaim" (303) vgl. noch M. Kahana, *Ginze Midrash be-sifriyot Leningrad u-Moskva*, Asufot 6 (1992), 41–70. Zu S. 314: M. Krupp, „Die jemenitische Version des ‚Midrasch Echa'", in: FS R. Rendtorff, hg. v. E. Blum, Neukirchen-Vluyn 2000, 479–487. Zu S. 380: *Midrash Ma'ase ha-Tora*, auch *Pirqe* (oder *Pirqa*) *de-Rabbenu ha-Qadosh* oder *Huppat Eliyahu* genannt, ist neu ediert in: *Ginze Yerushalayim*, hg. v. Sh. A. Wertheimer, Bd. 2, Jerusalem 2000, 5–160 (siehe 239). Zu *Yalqut Shim'oni* (389f) ergänze: *Yalqut Shim'oni al nevi'im le-Rabbenu Shim'on ha-Darshan nevi'im aharonim*, hg. v. A. Hyman / Y. Shiloni, Jerusalem 2009. Hier wäre auch ein Hinweis auf die Standardausgabe des *Yalqut*, Warschau 1876/1898 (zahlreiche Nachdrucke) hilfreich. Zu *Leqaḥ Tov* (395): Der *Perush Leqaḥ Tov* zu *Megillat Rut* ist 1887 in Mainz bei Oscar (Ascher) Lehmann erschienen, nicht in Aschaffenburg, der Wirkungsstätte des Hg.s, S. Bamberger.

Das Umschriftsystem ist im Vergleich zu den früheren Auflagen umgestellt worden (289; 410). Erstmals in der Einleitung finden sich auch hebräische Schrifttypen (228). Im Hinblick auf die Konzeption der Einleitung stellt sich die Frage, ob das aufbereitete Wissen nicht enger mit den benachbarten jüdischen Literaturen verknüpft werden müsste; siehe hierzu etwa *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, hg. v. M. Goodman / Ph. Alexander, Oxford 2010.

Vieles für den Umgang mit den traditionellen rabbinischen Texten grundlegende Wissen wird in dieser Einleitung vorausgesetzt und findet sich zugänglicher aufbereitet in den immer noch nützlichen Einleitungen von Moses Mielziner (*Introduction to the Talmud*, 1. Aufl. 1925) oder bei Adin Steinzaltz (*Madrikh le-Talmud*, 1984 u. ö.), darüber hinaus auch auf zahllosen web-Seiten, zum Teil aus orthodoxer Hand. Trotz solcher neuerer Möglichkeiten der Vermittlung von Einleitungswissen stellt die neunte Auflage der Einleitung nach wie vor einen wichtigen Ausgangspunkt für die weitere Forschung dar. Nicht nur, dass hier aus einer Feder die Forschungslage zusammengefasst ist, auch die Desiderate und Lücken treten dem kundigen Leser deutlich vor Augen. Der „neue Stemberger" wird insofern auch weiterhin die Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur fördern und anregen. Zu wünschen ist, dass auch diese Fassung in viele Sprachen, vielleicht auch in das moderne Hebräisch übersetzt werden wird.

Mainz Andreas Lehnardt

The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible, hg. v. Michael Lieb / Emma Mason u.a. – Oxford: Oxford University Press 2011. (XV) 725 S. (Oxford Handbooks in Religion and Theology), geb. £ 85,00 ISBN: 978–0-19–920454–0

Jonathan Roberts beginnt die Einleitung zu diesem umfangreichen Oxford Handbook[1] mit dem Satz: „The reception of the Bible comprises

[1] Jonathan Roberts, Introduction; Rachel Havrelock, Genesis; John F. A. Sawyer, Job; Katherine Dell, Psalms; John F. A. Sawyer, Isaiah; Paul Joyce, Ezekiel; John J. Collins, Daniel; David M. Gunn, Judges; Catrin H. Williams, Gospel of John; Guy J. Williams, Romans; Judith Kovacs, Corinthians; John Riches, Galatians; Christopher Rowland, Revelation; Albert C. Labriola, The Bible and Iconography; David J. Clark, Linguistic and Cultural Influences on Interpretation in Translations of the Bible; Mary Carruthers, Memory, Imagination, and the Interpretation of Scripture in the Middle Ages; Peter Clarke, Bible and Millenarianism; Richard Harries, Non Retaliation and Military Force; Tobias Nicklas, The Bible and Anti-Semitism; Piero Boitani, Dante and the Bible; John Butt, George Friedric Handel and *The Messiah*; Ann Loades, Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*; Atsuhiro Asano, Uchimura and the Bible in Japan; Carol Crown, One Bible, Two Preachers. Patchwork Sermons and Sacred Art in the American South; Michael J. Gilmour, Bob Dylan's Bible; Robin Griffith-Jones, From John's Gospel to Dan Brown. The Magdalene Code; Ismo Dunderberg, Gnostic Interpretations of Genesis; John Hedley Brooke, Samuel Wilberforce, Thomas Huxley, and Genesis; Jay Emerson Johnson, Sodomy and Gendered Love: Reading Genesis 19 in the Anglican Communion; Scott Langston, Exodus in Early Twentieth Century America: Charles Reynolds Brown and Lawrence Langner; Paulo Nogueira, The Use of Exodus by the Africaanas and Liberation Theologians; Emma Mason, Eli-

every single act or word of Interpretation of that book (or books) over the course of three millennia. It includes everything from Jesus reading Isaiah, or Augustine reading Romans, to a Sunday-school nativity play, [...] No one and nothing is excluded." (1) Nun wird man ihm vorderhand, meinend, es handle sich um das bei der Gattung Einleitung nicht seltene Pathos, kaum widersprechen. Erst am Ende der Lektüre wird man gewahr, dass es sich tatsächlich um eine Grundaussage des Buches handelt. Es wird fast durchgängig mit dem Konstrukt der unmittelbaren Begegnung zwischen der Bibel und dem Rezipierenden gearbeitet, als wäre der Akt der Rezeption nicht von zahlreichen Konstanten abhängig, und sei es nur der der Lesefähigkeit und der des Vorhandenseins eines Textes. Weiterhin wird nicht berücksichtigt, dass die Rezeption weitgehend eine partielle ist, die sich auf wenige Texte, Motive oder sogar Worte beschränkt. Die Aufgabe und das Verfahren der Rezeptionsgeschichte werden dementsprechend benannt:

„[T]o get from the plenitude of *reception* to the finitude of *reception history* requires that historians of reception—like any others—envisage parameters: in particular, when reflecting on the history of responses to the Bible, *whose* responses do they deem to be of importance? That is the first, practical, question, and the second, which cannot be disentangled from it, is its theoretical counterpart: how is the choice of material to be justified, and to what end is it being marshalled? These questions are, as it were, the exegetical and hermeneutical faces of reception history, and it is the special character of reception history that they are thought of as interdependent facets of the same whole." (1)

Allerdings findet man auf die gestellten Fragen keine expliziten Antworten, weder in der Einleitung noch an anderer Stelle. Implizit ist aber zu schließen, dass der Satz „No one and nothing is excluded." als methodische und hermeneutische Vorgabe gelten kann: Es gibt weder bei der Auswahl der biblischen Texte noch bei der der Rezipienten bzw. der Rezeption ein Kriterium der Wertigkeit, da dies eine den Texten und der Rezeption nicht gerecht werdende Präjudizierung darstellen würde. Dass damit einer gewissen Beliebigkeit das Wort geredet wird, belegen dann auch die an sich meist durchaus interessanten Beiträge des Bandes, da nicht deutlich wird, aus welchen Gründen man meinte, dass nun gerade zu den ausgewählten Themen eine Rezeptionsgeschichte geschrieben werden müsse. So lässt sich durchaus fragen, warum es zwar einen Beitrag zu Bob Dylan gibt, aber nicht zu einem einzigen Vertreter der Jazz-Musik, oder: warum man einen nun wirklich nicht notwendigen Beitrag zu Dan Brown schreibt, aber keinen zu Philipp Roth. Doch da die Hg. keine Wertigkeit anerkennen, sind solche Fragen nicht zu beantworten und wahrscheinlich auch nicht zu stellen. Durch die Vielfältigkeit soll vielmehr verdeutlicht werden, dass es keine richtige oder falsche Rezeption gibt, sondern eine je in sich berechtigte: „Our challenge, then, in planning and editing this book has been to provide a structure in which the essential movement—the dialogue between the traditional and the novel—can be made visible." (6) Rezeptionsgeschichte wird in diesem Band mithin primär als deskriptive, nicht analytische Methode verstanden. Dass rezipiert wird und was rezipiert wird, also der Akt der Rezeptionsgeschichte, steht mehr im Zentrum als die Frage, unter welchen soziokulturellen Kontexten die Rezeption sich ereignet und wie diese Bedingungen auf die Auswahl der Texte einwirken, also die Methode der Rezeption. Ob der Band nicht eher als ein Beitrag im Bereich des *reader-response criticism* anzusiedeln ist, sei immerhin angefragt. Als Gewährsmann für den gewählten Ansatz wird in der Einleitung Gadamer genannt. Und da Gadamer gewiss keine Methode der Rezeptionsgeschichte begründen wollte, erfolgt die Inanspruchnahme wohl zu Recht: Es geht um eine Wahrnehmung der Rezeption. Aus völlig unverständlichen Gründen werden nun Ulrich Luz und sein großer Matthäuskommentar als das negative Beispiel einer interessengeleiteten Rezeptionsforschung, was hier wohl theologische meint, angeführt:

„Luz's work demonstrates how the concept of 'tradition' can be a way of putting parameters on the multivalency of the biblical text by setting out what is and is not acceptable to the interpreter [...] but the complication is that Luz's parameters are not universals: they are shaped by the very tradition that he then uses them to define. [...] There is a great deal of interpretive work packed into those parameters, and to the degree that Luz treats such concepts as givens—as they may be within his own theological/denominational setting—he is operating a kind of contextual foundationalism." (5)

Ob dieser Vorwurf, so man ihn ernst nehmen will, obwohl er in keiner Weise die Erkenntnisse der Rezeptionsforschung selbst berücksichtigt, diesen Sammelband, der zu ca. 70% angelsächsische Themen behandelt und von überwiegend angelsächsischen Forschern geschrieben wurde, nicht auch trifft, sei gefragt.

Die Beiträge des Bandes sind in zwei Teile geteilt. Der erste enthält die Vorstellung von biblischen Büchern nach den Kriterien der Einleitungswissenschaft, wobei nur die Beiträge von Paul M. Joyce zu Ezechiel und David M. Gunn zu Richter die Rezeptionsgeschichte berücksichtigen. Die Frage, weshalb man meinte, in einem Sammelband, der ausdrücklich keine Parameter der Rezeption benennen will, Informationen, die man sich leicht auch andernorts beschaffen kann, aufnehmen zu müssen, wird in der Einleitung beantwortet: „The chapters in Part I provide a survey of the outline, form, and content of a number of key biblical books which have been influential in the history of interpretation." (6) Diese Begründung ist nun angesichts des Umstandes, dass aus dem Pentateuch nur Genesis behandelt wird und die synoptischen Evangelien keine Erwähnung finden, doch schon fast bizarr. Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, dass diese biblischen Bücher nicht von zentraler Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte sind. Der zweite Teil des Buches versammelt nun ganz verschiedene Beiträge, deren Zusammenstellung sich nicht auf den ersten Blick erschließt. Eine nachträgliche Zuordnung zu verschiedenen Themenfeldern findet sich auf der Homepage des Verlages, wonach man zwischen hermeneutisch-historischen Untersuchungen und Beiträgen zum Alten und Neuen Testament unterscheiden kann. Allerdings ist auch darin keine wirklich systematische oder methodisch begründete Anordnung zu erkennen.

Eine kommunikative Bezugnahme der Beiträge untereinander ist bis auf den gemeinsamen Bezugspunkt Bibel nicht auszumachen. Dabei gilt unbestritten, dass die meisten Artikel informativ und lesenswert sind, insofern man sich für die spezielle Frage interessiert. Dies gilt insbes. für die Beiträge, die sich mit nicht angelsächsischen Themen befassen, da hier Neues vermittelt wird. Damit trägt das Buch als Sammelband zur Illustration der vielfachen Facetten der Rezeption der Bibel bei. Darin besteht sein Gewinn. Wer allerdings erwartet, über die Methode, die Hermeneutik und die Funktion der Rezeptionsgeschichte informiert zu werden, wird von diesem Handbook enttäuscht sein.

Berlin Rainer Kampling

hu's Spiritual Sensation: William Blake's *Illustrations to the Book of Job*; Michael Lieb, Ezekiel 1 and the Nation of Islam; Isabel Wollaston, Post-Holocaust Jewish Interpretations of Job; Kenneth G. C. Newport, Seventh Day Adventists, Daniel, and Revelation; Jo Carruthers, Esther and Hitler: A Second Triumphant Purim; George Pattison, Kierkegaard on the Lilies and the Birds, Matthew 6; Jeremy Holtom, Ghandi's Interpretation of the Sermon on the Mount; Brad Braxton, Preaching, Politics, and Paul in Contemporary African American Christianity; Zoë Bennett, Ruskin, the Bible, and the Death of Rose La Touche; Tim Gorringe, Karl Barth on Romans; Mark Edwards, Augustine and Pelagius on the Epistle to the Romans; Peter Matheson, Luther on Galatians; Gordon Allan, Joanna Southcott, Enacting the Woman Clothed with the Sun; Valentine Cunningham, Bible Reading and/after Theory.

Kirchengeschichte

Amar, Joseph P.: **The Syriac *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian**. – Louvain: Peeters 2011. T: Edition of the Syriac Text. (XXIII) 104 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 629), pb. € 70,00 ISBN: 978–90–429–2331–7; V: English Translation. (XXXIX) 118 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 630), pb. € 65,00 ISBN: 978–90–429–2332–4

In den Jahren von 1955 bis 1991 hat Edmund Beck einen großen Teil der authentischen Werke Ephraems des Syrers (ca. 306–373) kritisch ediert und ins Deutsche übersetzt. Nun hat Joseph P. Amar im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* diese Sammlung ephraemischer Werke um die verschiedenen Varianten der syrischen Lebensbeschreibung des Theologen erweitert – allerdings, wie es der Tradition der CSCO-Redaktion entspricht, mit einer Übertragung nicht ins Deutsche, sondern ins Englische.

Die syrische *Vita* des Ephraem ist in drei Rezensionen erhalten: in der Handschrift *Vaticanus Syriacus* 117 aus dem Jahr 1100 auf den folios 187v–194r, in dem *Codex Parisinus Syriacus* 235 aus dem frühen 13. Jh. auf den folios 125r–142v sowie in dem Manuskript *British Library additional* 9384 aus dem Jahr 1892 auf den folios 149v–155v. Darüber hinaus listet der Hg. in der Einleitung zu dem Band, der die Edition enthält (CSCO, 42), insgesamt sieben weitere syrische redaktionelle Bearbeitungen des Werkes auf (VI). Er führt die Abweichungen und Besonderheiten dieser Versionen auf die jeweiligen Besonderheiten der Klöster und Pfarreien zurück, deren Schreiber die Handschriften kopiert haben (XI). Zum Ende seiner Einleitung fasst A. die komplexe handschriftliche Überlieferung und Bearbeitung des Werkes in einem *Stemma* zusammen (XVI), in dem er eine nach derzeitigem Stand der Forschung nicht mehr erhaltene Fassung aus dem 6. Jh. als gemeinsame Quelle für die unterschiedlichen Rezensionen annimmt.

Da die einzelnen Versionen des Werkes zwar Gemeinsamkeiten aufweisen, jedoch in Einzelheiten entscheidend voneinander abweichen, haben sich die

Hg. der Reihe entschlossen, alle drei Fassungen des Werkes zu bieten, damit die Eigentümlichkeiten (*peculiarities*) erhalten bleiben. Angesichts der schwierigen Überlieferung der *Vita* erscheint dies als ein methodisch angemessener Weg – auch wenn es von dem Leser, der die einzelnen Versionen parallel lesen möchte, ein ständiges Blättern erfordert. Siglen (P, D, V, L oder andere) geben dabei an, aus welcher Überlieferung die jeweilige Textstelle stammt. Ein knapper Apparat weist auf wesentliche Abweichungen einer Bearbeitung oder auf vermutliche Fehler des Kopisten hin. In der Einleitung zu dem Band der Übersetzung (CSCO.S 243) informiert A. darüber hinaus über die Übertragungen der syrischen *Vita* in andere orientalische Sprachen – wie etwa ins Armenische, Georgische oder Arabische (XXV–XXIX) – und bietet eine knappe Zusammenfassung von griechischen wie lateinischen Hinweisen auf das Leben Ephraems (XVI–XXV).

In Bezug auf den historischen Wert der syrischen *Vita* für die Rekonstruktion des Lebens des „echten" Ephraem legt der Hg. dar, dass diese eher ein Bild von dem Syrer zeichnet, das sich mönchische Kreise im 6. Jh. von ihm machten – in einer Zeit also, in der syrische Christen, die im Imperium Romanum lebten, einen Prozess der Angleichung an das durchmachten, was A. „Byzantine imperial Christianity" nennt (CSCO.243, IX). Daher hätten, so meint der Bearbeiter, die Verfasser der syrischen *Vita* Ephraem als einen klassischen Mönch nach dem (ost-)römischen reichskirchlichen Ideal gezeichnet (XIV), obwohl es seit den Editionen von Edmund Beck allgemein akzeptiert sei, dass Ephraem selbst eher ein Leben als *ihidoyo* nach dem Ideal des syrischen „Proto-Monasticism" geführt habe (XI). Daher habe sich der „echte" Ephraem bspw. nicht aus der Welt zurückgezogen, wie es die *Vita* glauben machen wolle, sondern selbst in der Stadt gelebt und sich aktiv in die Gemeinde und Ortskirche eingemischt (XI). Auch wenn die syrische *Vita* aus diesem Grunde mehr über die Lebenswirklichkeiten ihrer Autoren aus dem 6. Jh. als über den „echten" Ephraem aussage, sei der Text „fascinating and remarkable", da er uns über diesen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des syrischen Christentums in Kenntnis setze (XIV).

In diesen Kontext gehört es nach Meinung des Bearbeiters auch, dass Kap. 26 der syrischen *Vita* ausführt, dass sich Basilius von Caesarea auf Ephraem den Syrer als Autorität für die dogmatische Aussage berufen habe, dass der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn ein göttliches Wesen teile (VII). Als Vorlage für diese Aussage verweist A. auf den griechischen Kirchenhistoriker Sozomenos, der in seiner wohl zwischen den Jahren 443 und 450 entstandenen Kirchengeschichte Ephraem mit einem unbekannten Mann aus Mesopotamien identifiziere, mit dem sich Basilius ausgetauscht habe (VIII). Obwohl der Bearbeiter ausführt, dass die jüngere Forschung (Rousseau, Mathews, Van Rompay) herausgearbeitet habe, dass eine solche Identifikation – bspw. aufgrund einer abweichenden Auslegung von Gen 1,2 durch den Mann aus Mesopotamien und den „echten" Ephraem – unhistorisch sei (VIII–IX), ist es doch bemerkenswert, dass die syrische *Vita* Ephraem als Vertreter der reichskirchlichen Lehre vom Hervorgehen des Hl. Geistes darstellt; denn verschiedene Hinweise in syrischen Texten aus dem 4. und 5. Jh. – wie etwa die syrische Übersetzung des Werkes *De Spiritu Sancto* des Basilius von Caesarea (ed. D.G.K. Taylor, CSCO. 228–229) oder der Bericht über den Austausch des Theodor von Mopsuestia mit Pneumatomachen in Anazarbus (PO 9/5, 637–667) – geben Anlass zu der Vermutung, dass die Diskussion über die Herkunft und Rolle des Hl. Geistes im Schöpfungswerk in mesopotamischen Kreisen am Ende des 4. und Anfang des 5. Jh.s intensiv geführt worden ist. Insofern würde sich die syrische *Vita* gut in diesen Kontext eines Themas einfügen, das für die syrischen Christen offenbar von einer sehr hohen Bedeutung gewesen ist.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass die kritische Edition und Übersetzung der syrischen *Vita* – oder vielleicht besser: der syrischen *Vita*-Tradition – in eine moderne Sprache erfreulicherweise einen weiteren wichtigen Text der syrischen Literatur im Zusammenhang mit Ephraem erschließt. Es ist daher ein wenig bedauerlich, dass die Übertragung den übersetzten Text nicht eingehender kommentiert, da sich manche Stellen aus diesem Grunde einem weniger fachkundigen Publikum wohl nur schwer erschließen werden.

Bamberg Christian Lange

Joseph, Zeki: **Mor Gabriel aus Beth Qustan**. Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert. – Hildesheim / Zürich / New York 2010. 148 S. (Theologische Texte und Studien, 15), pb. € 29,80 ISBN: 978–3-487–14476–4

Der Ruhe und Beschaulichkeit gewidmete Klöster geraten für gewöhnlich nur selten in die Schlagzeilen. Eine Ausnahme hiervon bildet das berühmte Mor Gabriel-Kloster in Südostanatolien, dessen ausgedehnte Ländereien schon seit geraumer Zeit zum Zankapfel zwischen der türkischen Regierung, den umliegenden Dörfern und den Mönchen geworden sind. Als der Oberste Gerichtshof im Januar 2011 zugunsten des Türkischen Schatzamtes entschied, war die Empörung in Deutschland groß, und verschiedene Unterstützergruppen des Klosters äußerten sich besorgt über die Religionsfreiheit für Christen in der Türkei (KNA 27.01.2011). Doch wer war eigentlich dieser Mor Gabriel, um dessen sterbliche Überreste und bauliche Hinterlassenschaften der Rechtsstreit jetzt so heftig tobt? Zeki Joseph aus dem Freundeskreis des Tur-Abdin ist mit der Unterstützung vermögender Verwandter aus Beth Qustan dieser Frage in der vorliegenden historischen Untersuchung nachgegangen. Kernstück des eher bescheidenen Opus bildet eine deutsche Übersetzung der Gabriel-Vita (26–60), basierend auf einem Londoner Manuskript (BL Add. 17,265, fol. 74a–105) unter Hinzuziehung einer Pariser (syr. 421, P. 36–60) und einer Istanbuler (Meryem Ana 7, B. 99a–113a) Handschrift. Ein schweres Manko besteht darin, dass der Vf. auf die Kollationierung des syrischen Textes verzichtet, ja nicht einmal ein Faksimile der Haupthandschrift bietet, sodass die deutsche Übersetzung vom Leser nicht kontrolliert werden kann; dies gilt v.a. für schwer verständliche Ausdrücke wie „Bischof des priesterlichen Klosters" (26) oder „Buch der Suggestionen an den berichtenden Engel" (71), vermutlich ein Anglizismus, der im Deutschen keinen rechten Sinn ergibt, um nur einige wenige Beispiele für die kryptische Sprache des Autors zu nennen. Dabei ist er sich der komplexen Überlieferungsgeschichte der Gabriel-Vita durchaus bewusst (11–22) und illustriert diese anhand zum Teil selbstgemachter Fotos, doch fehlen ihm Kraft und Kompetenz zur Rekonstruktion eines syrischen Urtextes.

Vorangestellt ist eine äußerst knappe historische Einführung (3–9) mit den wenigen versprengten historischen Notizen zum Ursprung des Gabriel-Klosters. Dieses geht nach Barhebraeus, *h. e.* I,119f, auf eine fromme Stiftung des Kaisers Arcadius aus dem Jahre 399 zurück. Nach dem Verlust der Grenzfeste Nisibis waren die römischen Ostkaiser bemüht, das nördliche Zweistromland gegen die Perser zu sichern. In diesem neuen *limes*-System spielten strategisch günstig gelegene Klöster wie jenes, das von dem Archimandriten Samuel und seinem Schüler Simeon auf einer Anhöhe befestigt wurde, eine entscheidende Rolle. Doch scheint erst während des 6. Jh.s unter Justinian I. und Justin II. im Zuge der heftigen christologischen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf sich die dissidenten syrischen Mönche vermehrt an der Peripherie des Byzantinischen Reiches niederließen, der Tur-Abdin, der „Berg der (Gottes-)Knechte", in größerem Umfang besiedelt worden zu sein. Im 7. Jh. tritt uns schließlich in der Kirchenchronik des Barhebraeus jener berühmte Archimandrit Mor Gabriel entgegen, der dem Kloster seinen Namen geben sollte. Von ihm ist lediglich bekannt, dass er 654, als die Araber ihre ersten Feldzüge nach Armenien unternahmen und die syrischen Provinzen aus dem Byzantinischen Reich herauslösten, die Verhandlungen mit den neuen Herren im Zweistromland führte. Die bald nach seinem Tode einsetzende Verklärung bedurfte eines attraktiven Legendenkranzes, der mit der Vita des Mor Gabriel in hinreichendem Maße geboten wird. Eine großherzige Spende des Kaisers Anastasius bildete demnach im Jahre 512 (Kap. 2) den Grundstock für eine Erweiterung des unter Arcadius begonnenen Komplexes. Die intransigente Kirchenpolitik der rechtgläubigen Kaiser Justin I. und Justinian I. und des antiochenischen Patriarchen Ephraem trieb Scharen von dissidenten Mönchen in den Osten an die persische Grenze (Kap. 3/4). Während des Byzantinisch-Persischen Krieges kam es 579/80 zu ausgedehnten Plünderungen des Klosters (Kap. 5), von denen sich die Gemeinschaft Anfang des 6. Jh.s allmählich erholte. Dies war die Zeit des Mor Gabriel, der jetzt vom Erzähler eingeführt wird (Proömium in Kap. 6). Die Vita von der Geburt des Heiligen bis zu seinem Tode (Kap. 7–22) bietet selbst das gängige hagiographische Material mit den üblichen Wunderberichten, darunter mehrere spektakuläre Totenerweckungen, die wohl als separate Traditionen im Umlauf waren und vom Erzähler nachträglich eingefügt wurden. Ein weiteres Nachtragskapitel (Kap. 27) behandelt die Exhumierung des unverwesten Leichnams anlässlich einer verheerenden Pestepidemie, die 130 Jahre nach dem Tode des Heiligen den Konvent befiel und mehrere Dutzend Mönche dahinraffte. Man beschloss deshalb, die rechte Segenshand vom Rumpf des im Chorraum wieder inthronisierten Bischofs abzutrennen und in einem Reliquiar feierlich auszustellen, woraufhin die Seuche eingedämmt wurde. Der Reliquienkult belebte fortan das Wallfahrtswesen und bildete neben dem Obst- und Weinanbau eine der wichtigsten ökonomischen Stützen des Klosters bis in die Neuzeit (107–135). Darüber hinaus bietet der Vf. eine verdienstvolle historische Analyse der Gabriel-Vita (61–105), die er mit zahlreichen eigenen Schwarzweißfotos illustriert. Literarisches Vorbild war Johannes von Ephesus und seine Lebensgeschichten der orientalischen Heiligen. Auch scheint es komplexe literarische Beziehungen zur Qartmin-Trilogie, d.h. zu anderen Regionalheiligen des Tur-Abdin, gegeben zu haben. Ferner sind als Quellen die kleineren syrischen Chroniken zu nennen, die bis in die Abbasidenzeit hinaufreichen. Der Vertrag mit dem „rechtgeleiteten" Kalifen Omar (77–84) ist sehr leicht als *pia fraus* zu entlarven, sicherte er doch den bedrängten Mönchen gegenüber den muslimischen Begehrlichkeiten einen wenn auch recht bescheidenen Schutz.

Zum Schluss bleibt dem Kloster Mor Gabriel und der bedrängten christlichen Minderheit des Tur-Abdin im Sinne einer größeren Aufmerksamkeit in der westlichen Welt eine weite Verbreitung dieses Bändchens nur zu wünschen, das von Anfang an für ein größeres Lesepublikum und nicht nur für die wenigen Syrologen konzipiert war. Auch wenn noch viele philologische Desiderate hinsichtlich einer kritischen Edition der Gabriel-Vita unerfüllt bleiben, so darf man doch zur ersten Information über das Kloster und seine bewegte Geschichte auf Zeki Josephs Buch zurückgreifen.

Bamberg Peter Bruns

Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Öffentliche Internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009), hg. v. Edeltraud Klueting / Harm Klueting. – Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 2010. 376 S. (Libelli Rhenani, 37), kt € 25,00 ISBN: 978–3–939160–30–4

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die im April 2009 unter der Leitung von Edeltraud Klueting und Harm Klueting in der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln stattfand. „Zielsetzung der Tagung war es, Frauen in der Kirche des Mittelalters und der Neuzeit und insbesondere Nonnen, Tertiarinnen, Kanonissen und Beginen, als Denkerinnen, Intellektuelle, Lehrerinnen, Autorinnen oder Künstlerinnen vorzustellen, die geistigen Leistungen frommer Frauen in Erinnerung zu rufen und durch ausgewählte Forschungsbeiträge zu untersuchen." (13) Damit ist gleichzeitig auch die Konzeption des Tagungsbandes beschrieben – eine Einleitung fehlt.

Inhaltlich wird das umfangreiche Ziel nochmals ausgeweitet, indem der erste Beitrag die Spätantike behandelt: *Georg Jenal*, Bildung und Wissen frommer Frauen in der Spätantike, 23–42. Hier werden zunächst herausragende Frauengestalten wie Marcella, Paula (seniora), Melania iuniora, Proba, Juliana und Demetrias vorgestellt, dann zwei Briefe des Hieronymus (epistola 107 und 22) und schließlich „Bildung und Wissen in Frauengemeinschaften der Spätantike" (39) am Beispiel des Frauenklosters in Hippo und der Frauengemeinschaft in Arles. Die Quellenlage lässt leider keine detaillierten Kenntnisse über Unterricht, Wissen und Bildung innerhalb der beiden Gemeinschaften zu. So wird zwar als Ergebnis festgehalten, dass das vorhandene Lesen- und Schreibenkönnen „keinen anderen Zielen als innerklösterlichen, asketischen und liturgischen Belangen dienten" (41), aber auch dies bleibt durch die Überlieferungslage unsicher. Es ist kaum zu sagen, was Frauen in der Spätantike gelesen haben, ganz abgesehen vom intellektuellen mündlichen Austausch. Der nächste Beitrag von *George Hardin Brown* beleuchtet Äbtissinnen im 4. Jh. im Mittelmeerraum (hier u.a. wieder Melanie) und solche aus Northumbria im 8. Jh. Eine Gemeinsamkeit besteht nach B. darin, dass es jeweils Doppelklöster, also Klöster von Männern und Frauen, gegeben habe, denen Frauen vorstanden. Es folgt ein Beitrag von *Heinz Finger* über „Spuren von Griechischkenntnissen in Frauenklöstern und Kanonissenstiften des frühen Mittelalters" (60–82). Im Unterschied zu den Mönchsklöstern finden sich in den Frauengemeinschaften des Frühmittelalters griechische Texte nur für den Liturgiegebrauch und z.B. keine Hagiographien oder Mariologien. Insgesamt sind die Zeugnisse für Griechischkenntnisse nach F. „recht dürftig" (81). Sie blieben auf eine kleine Elite beschränkt, die aber nicht hinter der intellektuellen Elite des Klerus zurückstand. Beim Lateinischen sieht es zwar besser aus, aber das war nicht die Fragestellung.

Insgesamt finden sich 15 Beiträge in dem Tagungsband, auf die hier nicht alle eingegangen werden kann. Manche behandeln einzelne Frauengestalten wie Hrotsvit (Roswitha) von Gandersheim aus dem 10. Jh. von *Phyllis Brown* (vgl. 83–110), Hildegard von Bingen (1098–1179) von *Michael Embach* (vgl.128–150), Hadewijch aus dem 13. Jh. von *Elisabeth Hense* (vgl. 193–216) und Edith Stein (1891–1942) von *Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz* (vgl. 329–347). Hier haben wir es v.a. mit mittelalterlichen Mystikerinnen zu tun, letztere wird als Philosophin und Karmelitin gewürdigt. Erhellend ist der Beitrag von Embach über die Frage nach dem Bildungshorizont der Hildegard von Bingen, da hier die schwierige Quellenlage und der Maßstab von „Gelehrsamkeit" problematisiert werden. Deutlich wird dennoch: Nach zeitgenössischen Maßstäben einer Dom- oder Klosterschule kann sie nicht als Gelehrte gelten (vgl. 141). Das fügt sich gut in ein bekanntes Hildegard-Bild ein, denn bereits George Duby hatte in den 1970er Jahren zu Hildegard bemerkt: „Als die Äbtissin Hildegard von Bingen ihr Traktat Von den göttlichen Werken verfasste, bezog sie ihre Anregungen aus einem allegorischen Gedicht, das ein Lehrer aus Chartres kurz zuvor geschrieben hatte; doch in ihrem Geist verwandelte sich der Stoff, den sie aus ihm schöpfte, in eine Folge wirrer Visionen, geschwängert von der phantasmagorischen Atmosphäre des Beatuskommentars." (G. Duby, *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt a. M. ^{7}2011, 221). E. weist überzeugend verbreitete Klischees (z.B. größte Ärztin des Mittelalters) zurück, wie sie v.a. außerhalb der Wissenschaft existieren.

Die übrigen Beiträge lassen sich kaum in thematische Gruppen zusammenfassen. *Helmar Härtel* beleuchtet „fromme Frauen als Buchschreiberinnen und Buchmalerinnen im Sachsen des 12. und 13. Jh.s im Spiegel kultureller Schöpfungen" (151–192). *Edeltraud Klueting* stellt „fromme Frauen als Chronistinnen und Historikerinnen" (217–230) vor. Sie hält fest, dass die Texte frommer Frauen „nicht zu den ‚gelehrten' Schriftzeugnissen gehören, sondern dem pragmatischen Schriftgut zuzurechnen sind" (230). Hier stellt sich die Frage, ob die untersuchten Klosterhistoriographien nicht auch eine Form von „Gelehrsamkeit" abbilden können. Hier wüsste man auch gern mehr über die Entstehungszusammenhänge der einzelnen Schriften.

Ein konzeptionelles Problem des Sammelbandes liegt in der Fragestellung der Tagung „Fromme Frauen als gelehrte Frauen", denn hier würde man eine Reflexion über den Begriff der „Gelehrsamkeit" von der Spätantike bis zur Neuzeit erwarten. Dies fehlt leider. So werden Frauen – näherhin fromme Frauen – einerseits dafür gewürdigt, auch intellektuell fähig/produktiv gewesen zu sein, um andererseits immer wieder festzustellen, dass es sich um Ausnahmen handelte und dass Männer (ob in Klöstern oder als einzelne Gelehrte) in ihrer geistigen Produktivität doch meist überlegen waren. Vor dem Hintergrund des immer wieder latent vorhandenen Vergleichs mit gelehrten Männern entsteht der ernüchternde Eindruck: Fromme Frauen waren selten gelehrte Frauen. So stellt sich die Frage, ob das Kriterium der „Gelehrsamkeit" dafür geeignet ist, die vielfältigen Leistungen frommer Frauen angemessen zu würdigen, und ob der Blick nicht stärker auf die jeweiligen Rahmenbedingungen für geistige Produktivität sowie auf das Selbstverständnis der Frauen zu richten wäre.

Paderborn Nicole Priesching

Thier, Andreas: **Hierarchie und Autonomie**. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2011. (XVIII) 573 S. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 257 – Recht im ersten Jahrtausend, 1), kt € 94,00 ISBN: 978–3–465–04113–9

Hierarchische Ordnung und institutionelle Autonomie sind die zwei konzeptionellen Brennpunkte, um die Andreas Thier in seiner 2001/2002 an der Univ. München angenommenen Habil.schrift die semantischen Linien der antiken und mittelalterlichen Regelungstraditionen der Bischofsbestellung zeichnet. Die Entstehung und Entwicklung des Normwissens über die Besetzung der Bischofsstühle werden vom Anfang der Kirche bis zum Ende des Investiturstreits verfolgt. Deshalb wurde das Buch in die neue im Rahmen der „Studien zur europäischen Rechtsgeschichte" eröffnete Unterreihe „Recht im ersten Jahrtausend" aufgenommen.

Problemgeschichtlich stellt T. nochmals die Grundfrage nach der amtskirchlichen Identität angesichts der Bischofsbestellung. Insbes. werden die vielfältigen und plastischen Regelungstraditionen ausführlich untersucht, die als konzeptionelle Leitbilder der Normgebung bis zum *Decretum Gratiani* wirkten. T. leistet so einen wertvollen Beitrag, um im Längsschnitt die Entwicklung zu erhellen, die bislang nur vereinzelt und v.a. für eine spätere Periode erforscht wurde.

Um eine solche komplexe Analyse der Traditionen zu führen, hat T. jedoch kein vorbildhaftes theoretisches Modell der kulturellen Dynamik zur Verfügung. Er beruft sich nur auf einige wichtige methodologische Grundlagen der geisteswissenschaftlichen Ansätze des ‚kulturellen Gedächtnisses' und der ‚pragmatischen Schriftlichkeit'. Aber reflexiv basiert er eher auf der besten rechtsgeschichtlichen Untersuchungspraxis der letzten Jahrzehnte, um die stetige Umgestaltung der Regelungstraditionen genau zu beschreiben. Unter diesen Voraussetzungen erforscht T. auf lange Dauer einige semantische Felder durch die intertextuelle Analyse von Satz- und Wortblöcken.

Die umfangreiche Studie, die dank der fünf Register (Textstellen, Handschriften, Textsammlungen, Personen, Sachen) leicht nachgeschlagen werden kann, ist in zwei Teilen strukturiert. Der erste größere Abschnitt widmet sich der Entstehung von Regelungstexten zur Bischofsbestellung und beschreibt diachronisch die Entwicklung der entsprechenden Traditionen im Prozess der Normbildung vom 1. Jh. bis zum Wormser Konkordat. Nach der Hauptthese von T. wurde dieser komplexe Prozess stark von der Ekklesiologie Cyprians und von den Dekretalen des 5. Jhs. geprägt. Aber diese Texte, die vom römischen Amtsrecht beeinflusst wurden, sind nur instabile und wirkmächtige Kristallisationspunkte in einem magmatischen Strom der Normsetzung und -anwendung der spätantiken und frühmittelalterlichen kirchlichen Organisation. In diesem langsam fließenden Strom wurden die wichtigsten Instanzen einer solchen Organisation umgestaltet, die nach den verschiedenen historischen Kontexten in eine unterschiedliche normative Ausgestaltung der Bischofsbestellung eingebettet wurden: Gemeinde, Klerus, Konprovinzialbischöfe, Metropoliten und Primaten, Papst sowie kaiserliche bzw. königliche Spitze.

Der erste wichtige Schritt dieser Entwicklung im 1. und 2. Jh. ist die Behauptung des Monepiskopats, d.h. die Betonung der Dominanz und der Zentralität des Bischofs innerhalb der Gemeinde. Darauf beruht offensichtlich die Relevanz seiner Nachfolgebestimmung, deren wichtigste Elemente sich schon in der ekklesiologischen Konzeption Cyprians finden: das regelhaft geordnete Verfahren, die Prüfung der Dignität der Kandidaten, die hierarchische Stufenordnung der Beteiligten, die Mitwirkung der Gemeinde und des Klerus, die Autonomie der Wähler.

Das regelhafte Verfahren, in dem verschiedene Instanzen zusammenwirken, wird auch die Legitimationsgrundlage der Bischofsposition, die als Fundament der gesamten Amtskirche galt. Die Relevanz dieser Konzeption spiegelt sich im Designationsverbot wider, das gegen die Gefahr einer Dynastienbildung in die kirchliche Tradition eingebettet wurde. In der Spätantike setzte sich also das Wahlverfahren durch, das trotz der alternativen Prinzipien der Einstimmigkeit oder der qualifizierten Minderheit v.a. nach der Mehrheitsregel bestimmt wurde.

Aber eben zwischen dem 5. und dem Anfang des 7. Jh.s treten Päpste und Kaiser als Konzilien flankierende Instanzen der Normbildung der Bischofsbestellung stark auf. Diese potentiell die Hegemonie beanspruchenden Pole eröffneten neue institutionelle Experimentierfelder, unter denen der Einbruch des Monarchischen in die kirchliche Regelungstradition einen entscheidenden Impuls bekam. In fränkischer Zeit wirkten trotz des Erodierens einiger Traditionsschichten der kirchlichen Normativität die spätantiken Regeltraditionen fort, die v.a. durch Konzilien, Kanonsammlungen, herrscherliche Normen und Formulare die Eingliederung der Bischöfe in die königliche Herrschaftsordnung förderten. Die karolingische Zeit festigte diese Tendenz zur Eingliederung des *Palatium* in die kirchliche Wahlverfassung, wurden doch schließlich sogar Privilegien der *libera electio* an einige Bischofsstühle verliehen. Aber das vielfältige alternative Potential der spätantiken Regelungen zeigte sich schon in den Beschlüssen der Konzilien von Langres und Savonnière (859), die sich gegen die laikale Beteiligung richteten, und in den neuen Normen Hinkmars von Reims.

Ein solches Innovationspotential der spätantiken Traditionen offenbarte sich v.a. mit den ekklesiologischen Neuorientierungen der sog. Kirchenreform von der Mitte des 11. Jhs. Während die ottonisch-frühsalische Herrschaft auf der einen Seite die Verflechtung von königlicher Herrschaft und Bischofsverfassung intensivierte, wurde auf der anderen Seite das von Heinrich III. eingesetzte Reformpapsttum zum Zentrum eines Netzwerks erneuerter Wissensproduktion. Das dialektische Spannungsfeld zwischen Tradition und Innovation wird schon in den 1050er Jahren offensichtlich: in den Konzilsbeschlüssen Leos IX., in der Konzeption Kardinal Humberts von Silvacandida und auch in dem Papstwahldekret, dessen Ausformung T. auch genau auf seine spätantiken Wurzeln zurückführt. Das normbildende Potential der Regelungstraditionen der Bischofsbestellung wird während des Investiturstreits noch deutlicher. Gregor VII. formte nämlich das überkommene Normwissen der Bischofsbestellung nach theologischen und ekklesiologischen Konzeptionen um, die auf der Überwachung der Wahl, der Überordnung des apostolischen Stuhls und der eventuellen Devolution der Wahlbefugnis eine „päpstliche Hierarchie" gründeten.

Der zweite, kürzere Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit dem besonderen Prozess der Normbildung, der mit der Rezeption von Regelungstexten entstand. Insbes. hatten die Kanonsammlungen als Speicher des Gedächtnisses kirchlicher Rechtskultur nicht nur die Funktion der Aufbewahrung, sondern eine dynamische Funktion, die eng mit der pragmatischen Dimension der Schriftlichkeit und der Synodalversammlungen verbunden war. T. analysiert anhand einiger Fallbeispiele die Prozesse der Textgestaltung, der Textzuordnung und -anordung, die sich eben seit der Mitte des 11. Jh.s intensivierten, als der Rückgriff auf die plastische spätantike Tradition v.a. während des Investiturstreits zur rechtlichen Legitimation vorbildloser Regelungskonzeptionen diente.

Diese kanonistische Legitimation neuer ekklesiologischer Leitbilder der Bischofsbestellung hat aus einer rechtsgeschichtlichen Perspektive eine wichtige Bedeutung für die moderne Rechtsordnung und für die politische Theorie. Die Aktualität dieser Problemstellung wird besonders deutlich, wenn die rechthistorische Analyse – wie in dieser Studie ausdrücklich gemeint – die Strukturen und Gedanken des modernen Wahlrechtes klären kann. Aber was insbes. auffällt, ist die Beleuchtung der Vielfältigkeit und Plastizität der kirchlichen Tradition, deren reiche Dynamik die Basis des Innovationspotentials ist.

In Zeiten großen Reformbedarfs, wie ihn das jüngste Memorandum der kath. Theologen anzeigt, kann die geschichtswissenschaftliche Einbettung dieser komplexen Regelungstraditionen in ihren Entstehungszusammenhängen zur Lösung der Probleme beitragen. Strukturen der Beteiligung, Leben und Verantwortung der Gemeinde sowie Rechtskultur sind einige der wichtigsten Schwerpunkte in T.s Arbeit. Seine Untersuchung kann nicht nur für die anderen kirchlichen Ämter und die Laienteilnahme weitergeführt werden, sondern sollte auch auf die effektiv normbildende, mit den herrschaftlichen sozialen Strukturen wechselwirkende Machtpraxis ausgedehnt werden. Allein in Bezug auf diesen zweiten, von T. nur gestreiften Aspekt lassen sich die einzigen ungenauen Begrifflichkeiten (wie z.B. ‚Feudalisierung des Episkopats') einer insgesamt exzellenten Studie bemerken.

Bonn Eugenio Riversi

Faggioli, Massimo: **Vatican II**. The Battle for Meaning. – Mahwah, New Jersey: Paulist Press International 2012. (VIII) 199 S., pb. $ 14,95 ISBN: 978-0-8091-4750-2

„Wer hat Angst vor dem Zweiten Vatikanum?", so lautete vor wenigen Jahren ein Buchtitel (*Chi ha paura del Vaticano II?*, hg. v. Alberto Melloni / Giuseppe Ruggieri, Rom 2009). Wer sich unter den neuesten Publikationen zum Thema umsieht, dem kann es zusätzlich angst und bang werden, denn die Sprache hat mittlerweile das Martialische erreicht: War das Konzil nach einer eher narrativen Darstellung aus französischer Feder selbst eine „Schlacht" (Christine Pedotti, *La bataille du Vatican 1959–1965*, Paris 2012), so betrachtet das hier anzuzeigende englischsprachige Buch die weitergehende Deutung des Konzils als eine solche.

Zunächst einige Hinweise zum Autor: Massimo Faggioli gehörte lange Jahre zur Kerngruppe italienischer Konzilsforscher des *Istituto per le scienze religiose* (heute: *Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII*), das in Bologna unter der Leitung des mittlerweile verewigten Giuseppe Alberigo neben vielem anderen die bislang einzige umfassende mehrbändige Geschichte des II. Vatikanums organisierte und im Zusammenwirken mit einem internationalen Autorenteam erarbeitete. F. selbst machte sich auf diesem Feld durch ein wichtiges Buch zum Thema des Bischofsamtes verdient (*Il vescovo e il concilio*, Bologna 2005), zudem durch eine Reihe äußerst hilf- und materialreicher Forschungsberichte im Bologneser Journal *Cristianesimo nella Storia*. Seit wenigen Jahren lehrt F. nun an der Theol. Fak. der Univ. of St. Thomas in St. Paul, Minnesota. Dass er jenseits des Atlantiks bereits gut angekommen ist, darauf verweist nicht zuletzt das schier endlose *name dropping* zu Beginn des Buches („Acknowledgments", VI–VIII) samt Bemerkungen wie solchen, dass der Autor das Glück hatte, während mehrerer Sushi-Essen mit einem Kollegen über das II. Vaticanum zu debattieren. Zudem wird man durch die Unsitte, die Fußnoten (statt am unteren Seitenrand) nach Ende des Textes abzudrucken, tendenziell von deren Wahrnehmung abgehalten, was bei ihrem Umfang und Gehalt (145–185) wirklich schade wäre.

Wenn man lediglich den Obertitel des 144 Textseiten umfassenden Werkes betrachtet, würde man wohl auf eine falsche Fährte gelenkt. Denn vom II. Vatikanum selbst handelt es im strengen Sinn nur auf wenigen Seiten, und auch hier nur in dem Sinn, dass eruiert werden soll, was das Konzil von sich selbst sagt oder besser: über sich selbst zu erkennen gibt (3–6).

Auch dies ist aber keineswegs als eine knappe Zusammenfassung des Konzilsgeschehens gemeint, sondern als Blick auf einen ersten Abschnitt (1960–1965) einer damit inaugurierten Wirkungsgeschichte, die nun in vier weitere Perioden eingeteilt wird: es folgen die Phasen der Anerkennung, Rezeption und/oder Verweigerung gegenüber diesem Konzil (1965–1980), der Feier und Verstärkung (1980–1990), der Historisierung (1990–2000) sowie diejenige einer erneuten Auseinandersetzung. Weitere Kap. des Werkes nähern sich aus unterschiedlichen Perspektiven in etwa, wenn auch nicht in unmittelbarer Entsprechung, diesen Phasen, bevor dann ein letztes Kap. die übergreifenden Aspekte („macro-issues") der Debatte um das Konzil zusammenfasst.

Wir haben es somit nicht so sehr mit einem Buch über das Konzil zu tun, auch nicht im strikten Wortsinn mit einer Untersuchung zur Konzilsrezeption, sondern mit einer Übersicht über die Auseinandersetzungen, die das Konzil (über sich) selbst angestoßen oder wenigstens faktisch in seinem Nachgang gezeitigt hat. Wer ersteres sucht, wird bis auf Weiteres zu Werken wie demjenigen von John W. O'Malley (*What happened at Vatican II?*, Cambridge, MA 2008) greifen; wer sich zum zweiten Thema orientieren will, ist etwa auf die Publikationen von Gilles Routhier verwiesen (bes. ders., *Vatican II.* Herméneutique et réception, Montreal 2006); wer sich mit der zuletzt genannten Fragestellung befassen will, hat zu F.s Buch derzeit kaum eine Alternative.

Im Gegensatz etwa zum Tridentinum, dessen Auslegung (wenn auch gewiss nicht dessen Rezeption) weitgehend päpstlich monopolisiert war, war das II. Vatikanum von Anbeginn an ein *concilium cum glossa*. Hatten bereits auf dem Konzil selbst Berichterstatter sehr verschiedener Art die Wahrnehmung dieser Kirchenversammlung mitbestimmt, so verstärkte sich dies noch nach deren Abschluss: Konzilstheologen verfassten akademische Kommentare, Konzilsväter versuchten die Ergebnisse konziliarer Erneuerung in ihren Diözesen zu implementieren (sowohl als einzelne wie in synodalen Gruppen), der harte Kern der sog. Konzilsminderheit begann mit seinem Kampf gegen das Konzil, und am anderen Ende des Spektrums erhofften diejenigen, denen das Konzil erst als ein dürftiger Anfang erschien, bereits ein III. Vatikanum. Paul VI. schien zwischen energischer Durchsetzung konziliarer Ergebnisse und besorgter Bremsung mancher auf und seit dem Konzil entstandener Tendenzen zu schwanken. Während der Pontifikate der Päpste, die das II. Vatikanum selbst als Konzilsväter oder -theologen erlebt und mitgeprägt hatten, entfaltete sich ein offizieller (oder wenigstens offiziöser) Diskurs über die Deutung des Konzils, so v.a. seit der von Johannes Paul II. einberufenen Jubiläumssynode von 1985, verstärkt aber seit der von Kardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation, später dann als Papst Benedikt XVI. vorangetriebenen Diskussion darüber, worum es dem Konzil „eigentlich" gegangen war – eine Debatte, die teils auf akademische Diskurse reagierte, teils erneut solche auslöste. All dies führte zu denjenigen konfligierenden Interpretationen, die F. – frei nach Huntington – als „clash of narratives" (91) deutet und anhand der zweifellos einschlägigsten thematischen Auseinandersetzungen (Ekklesiologie, Liturgie) näher erläutert.

In diese vorwiegend am Diskussionsverlauf orientierte Darstellung eingefügt finden sich zwei eher exkursartige Kap. Das erste hat Konzilsdeutungen zum Thema, die „jenseits von Rom" entstanden oder zu lokalisieren sind, wozu F. Interpretationen aus dem Bereich der Ökumene ebenso zählt wie solche mit feministischem, befreiungstheologischem, kulturell außer-europäischem oder überhaupt nicht-„westlichem" Hintergrund. Ob für all diese die Gesamtcharakteristik „beyond Rome" eine hilfreiche Kategorisierung darstellt, steht dahin.

Das zweite dieser Kap. erhellt den innerkatholischen und v.a. innertheologischen Hintergrund von Rezeptionsweisen des Konzils, die auf der Kirchenversammlung selbst zwar schon präsent waren, unter dem gemeinsamen Mantel der Konzilsmehrheit jedoch nicht so sichtbar wurden. Nachkonziliar geschah dies dann umso deutlicher. Im Anschluss an Vorgängerarbeiten von Joseph Komonchak und Ormond Rush beschreibt F. diese anhand traditioneller Begriffe als „neo-augustinische" bzw. „‚progressiv' neo-thomistische" Schulbildungen, wobei er ersterer die Namen von Ratzinger, de Lubac, Daniélou, von Balthasar und Bouyer zuordnet, letzterer diejenigen von Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner und Lonergan. Das Hauptthema, das unter dieser Perspektive zum Tragen kommt, ist das des Verhältnisses von „Kirche und Welt".

Einige wenige kritische Anmerkungen seien erlaubt: Die Rolle Pius XII. im Hinblick auf die das Konzil vorbereitenden und ermöglichenden ‚Bewegungen' (biblisch, liturgisch, patristisch, ökumenisch) lediglich als eine solche der Verurteilung zu beschreiben (vgl. 4), ist – zumindest – nur die halbe Wahrheit. Leider geht F. in den Passagen, die sich nicht-katholischen Interpretationen zuwenden, so gut wie überhaupt nicht auf neuere, nicht (mehr) von Konzilsbeobachtern geprägte Positionen ein (etwa diejenige von Eilert Herms im Verbund mit nicht von ungefähr gewählten römischen Gesprächspartnern); ebenso wenig kommt die Rolle und Deutung des Konzils in den diversen seither geführten ökumenischen Dialogen unter römisch-katholischer Beteiligung hinreichend zum Tragen. Bedauerlicherweise hat F. im Zusammenhang seines Augustinismus/Thomismus-Kap.s – außer an einer recht versteckten Stelle des Anmerkungsapparates (vgl. 165 Anm. 38) – nicht auf die zwar kontrovers diskutierten, aber überaus anregenden Überlegungen von Fergus Kerr zurückgegriffen, die dieser in seinem großartigen Buch *Twentieth-Century Catholic Theologians:* From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism (Malden, MA 2007) vorgelegt hat.

All dies sollte F.s Darstellung dennoch nicht daran hindern, zu einem äußerst brauchbaren Überblick für all diejenigen zu werden, die die nachkonziliaren Debatten um das II. Vatikanum nicht mehr aus eigenem Miterleben kennen – und dies gilt auf jeden Fall für die heutige Studierendengeneration. Ihr wird jedenfalls eine zuverlässige Landkarte gezeichnet, auf der man all die bisherigen „Feldlager" erkennen kann: derer, die das Konzil als Anfang begreifen, gegenüber denjenigen, die es als Endpunkt verstehen; solcher, die es primär als Text, und anderer, die es v.a. als Ereignis wahrnehmen, sowie dritter, die es gerade aus seinen Texten heraus als „Sprachereignis" deuten; derer, die es als Zuflucht suchen, und solcher, die es als abschreckendes Beispiel fliehen; der einen, denen es einen Bruch mit geliebten oder verachteten Traditionen bedeutete, und der anderen, für die es v.a. Erneuerung der wahren Überlieferung der Kirche brachte; solcher, die die Kirche (und damit die Konstitution „Lumen Gentium") im Mittelpunkt des Geschehens wie der Beschlüsse zu finden meinen, wie derer, die das Wort Gottes (und daher die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum") als Schlüssel zu allem Übrigen erfassen, u.v.a.m.

F. weist nicht in allem den Weg; er macht allerdings bei vielen der scheinbar kontradiktorischen Interpretationsansätze deutlich, dass die allzu klar gezeichneten „fault lines" (ein Lieblingsausdruck des Autors, der sich zwar geologischer Herkunft verdankt, im herrschenden kriegssprachlichen Umfeld aber wohl am besten mit „Demarkationslinien" übersetzt werden müsste) sich nicht als wechselseitig unüberschreitbar erweisen müssten.

Dem Buch ist dankenswerterweise eine ausführliche, wenn auch nicht vollständige Bibliographie beigegeben (187–199); der Leser vermisst hingegen ein Register. Hingewiesen sei noch darauf, dass eine vergleichbare, jedoch etwas anders angelegte, kürzere Version dieser Untersuchungen in der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" in deutscher Übersetzung zugänglich ist (Massimo Faggioli, „Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil – Ein Überblick. Erster Teil: 1962–1965", in: ThQ 192, 2012/2, 169–192; zweiter Teil: 1985–2012, in: ThQ 192, 2012/3, 281–304).

Mainz Leonhard Hell

Lukas, Michael: **Josef Homeyer (1929–2010)**. Priester – Bischof – Europäer, hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim. – Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 256 S. (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim, 5), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7954–2610–1

Das Werk von Dr. Michael Lukas, Leiter der Pressestelle im Bistum Hildesheim, ist die erste Biographie Josef Homeyers, der im Jahr 2010 als 69. Bischof des Bistums Hildesheim verstorben ist. In acht Abschnitten geht der Autor dem Leben des Bischofs nach. Im Anhang finden sich eine umfangreiche Fotosammlung und eine Sammlung von Ansprachen und Predigten H.s. Der Autor bezeichnet sein Werk als einen „Anfang bei dem Versuch, das Leben von Josef Homeyer niederzuschreiben" (11). Die Biographie legt Originaltexte und Predigten des Bischofs sowie viele Gespräche mit seinen Mitarbeitern und Freunden zugrunde.

Im ersten Kap. über die Kindheit und Jugend beschreibt L. H.s familiäre Herkunft im norddeutschen Raum. Geboren 1929 als Sohn eines Landwirtes in Harsewinkel im Münsterland, verlebte der junge Josef in den Dreißigern angesichts des Nationalsozialismus trotzdem „eine glückliche Kindheit zwischen Kühen und Kirche" (17). Der Kriegsausbruch 1939 beeinträchtigte aber das Leben der Familie in den kommenden Jahren. Dem jungen Josef kamen Zweifel über den Sinn des Krieges, der Feindschaft der Völker untereinander und die schweigende Rolle der Kirche in diesen Jahren. Seine Eltern und seine zwei Brüder erlebten das Kriegsende 1945 unversehrt. Sein Priesterwunsch reifte in den ersten Nachkriegsjahren, da in der Lektüre des Evangeliums die Person Christi ihn „betroffen machte" (21). Das zweite Kap. geht auf seine Studienzeit ein, die 1950 an der Theol. Fak. Münster begann. Nach einem Semester wechselte er nach Innsbruck zu den Jesuiten, wo er „Weltkirche" (23) erlebte und viele Freundschaften schloss. Einprägend blieb ihm eine Motorradwallfahrt in das Hl. Land 1953, ein Jahr später wurde H. zum Doktor der Philosophie promoviert. Das dritte Kap. handelt über seine Zeit als Kaplan. Diese begann mit seiner Priesterweihe im Februar 1958 im Dom zu Münster. Im vierten Kap. geht der Autor auf H.s Zeit als Leiter der Referats Landseelsorge 1961 im Bistum Münster ein und im fünften Kap. auf seine Zeit als Schulreferent im Bistum Münster. In dieser Position trat H. mit ganzem Einsatz für die Förderung der katholischen Schulen ein (44). Auch auf anderen Feldern kirchlicher Bildungspolitik übte er Einfluss aus und erwarb sich einen Namen unter den deutschen Bischöfen. 1971 wurde er zum Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz ernannt und gleichfalls zum Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik. Diese Zeit bearbeitet L. im sechsten Kap. Dabei fiel H. die eminente Aufgabe zu, die DBK am Regierungssitz Bonn zusammenzuführen. H. setzte sich auch für das Verhältnis zu Polen ein, ganz besonders auf seiner Reise nach Krakau 1973. Mehrmals unternahm er in den Siebzigern auch Reisen zu den Glaubensbrüdern in der DDR, wusste aber „Politik und Kirche immer auseinanderzuhalten" (68). Das siebte Kap. behandelt die Zeit H.s als 69. Bischof von Hildesheim. Im August 1983 wurde er vom Hl. Stuhl offiziell zum Bischof von Hildesheim ernannt, das zu dieser Zeit die flächenmäßig größte Diözese der Bundesrepublik war, aber eine tiefe Diaspora mit vielen Gegensätzen aufwies, die von Cuxhaven im Norden bis Hannoversch Münden in der Mitte der Bundesrepublik reichte. Wichtige Aufgaben in den nächsten Jahren waren z.B. die Gründung des „Forschungsinstituts für Philosophie" in Hannover oder die Partnerschaft mit Bolivien. Der Mauerfall 1989 kam für den Bischof überraschend, war für ihn doch zu diesem Zeitpunkt „keine unmittelbare Lösung der Deutschen Frage" (93) denkbar. L. beschreibt auch den Alltag H.s und die menschliche Seite im Kreise seines Stabes und seiner Mitarbeiter. L. schildert die Rolle H.s in der Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung, die den Bischof fast dazu gebracht hätte, „den Gehorsam gegenüber Rom zu verweigern" (114), und sein unnachgiebiges Engagement als „Jugendbischof" (117). Dass H. als Bischof auch die europäische Perspektive der Kirche im europäischen Integrationsprozess förderte, führt L. in der Tätigkeit H.s als Präsident der ComEce, dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in Brüssel, aus. Eine große Herausforderung für den alternden Kirchenhirten wurde Anfang der 2000er Jahre das Projekt „Eckpunkte 2020", das er aufgrund sinkender finanzieller Einnahmen und steigender Kirchenaustritte in seinem Bistum kurz vor seiner Emeritierung durchsetzte (durchsetzen musste). Der Autor widmet sich im vorletzten Kap. der Emeritierung und dem Tod des Bischofs und berichtet über die restlichen Jahre H.s am Hildesheimer Domhof. Bischof H. starb am 30. März 2010 als 69. Bischof von Hildesheim. Wie der Autor urteilt, endete erst mit ihm für das Bistum Hildesheim die Nachkriegszeit (148). In seiner Schlussbetrachtung kommt L. zu dem Urteil, dass Bischof H. ein streitbarer Mann war, aber er war ein Mann mit festen Prinzipien, ein „Menschenfreund" (150) und ein „Mann, der Gott suchte" (151).

Diese erste Biographie über Josef Homeyer schildert einen bedeutsamen Mann der neuesten deutschen Kirchengeschichte als Priester der kath. Kirche und als Bischof von Hildesheim, der auf der höchsten kirchlichen Ebene, aber auch in den Beziehungen der kath. Kirche zu den deutschen Nachbarländern bis hin zur Europäischen Union seit den 1970er Jahren viele Jahrzehnte lang eine wichtige Rolle gespielt hat. L.s Werk liest sich aufgrund seiner Sprache und seines Ausdrucks sowie durch den Reichtum an Information sehr schnell und zügig durch. Das Werk bietet neben der bedeutenden Person H.s einen guten weiteren Einblick in den deutschen Katholizismus der Nachkriegsjahrzehnte und neue Erkenntnisse der deutschen und europäischen Kirchengeschichte nach der politischen Wende 1989/1990. Dem Autor gelingt es an vielen Stellen, das Handeln H.s weit über sein Heimatbistum Münster und später Hildesheim hinaus in einen gesamtdeutschen und auch europäischen Kontext einzubetten, was die Lektüre des Werkes zusätzlich bereichert. Als ein erstes Werk über Josef Homeyer ist es für die Kirchenhistoriker, für seine Gläubigen im Bistum Hildesheim und für alle Fans der Kirchengeschichte ein Muss!

Es liegt auf der Hand, dass aufgrund der kurzen Bearbeitungszeit und der vielen noch unbekannten und unerforschten Quellen aus seiner langen Amtszeit als Bischof von Hildesheim die erste Biographie über H. von L. zum größten Teil in innerkirchlicher Perspektive geschrieben wurde, d.h. aufgrund von Gesprächen und Interviews mit seinen kirchlichen Mitarbeitern und Freunden, aus kirchlichen Presseberichten, kirchlichen Anzeigern sowie aus Erinnerungen, Texten und Predigten von H. selbst. Eine in historischer Perspektive differenzierte Darstellung H.s bleibt in den nächsten Jahrzehnten durch ein ausgiebiges Quellenstudium in Archiven und Bibliotheken noch vielen anderen Historikern vorbehalten; auf sie darf man bereits jetzt gespannt sein.

Hildesheim Maik Schmerbauch

Theologiegeschichte

Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold. – Fribourg/Stuttgart: Academic Press / Kohlhammer 2011. 415 S., kt € 79,90 ISBN: 978–3–17–021826–0

Das Gewissen als moralische Instanz ist seit einigen Jahren wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung geworden. Erinnert sei nur an das 2003 erschienene Werk „*Wie gewiss ist das Gewissen?* Eine ethische Orientierung" aus der Feder des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff, der unter demselben Obertitel einen lesenswerten einführenden Beitrag zu diesem hochinteressanten Sammelband beigesteuert hat (13–27). Das Buch dokumentiert die Vorträge eines Symposiums mit dem Titel „Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte", das im Oktober 2008 unter der Leitung der Hg. an der Univ. Fribourg (Schweiz) stattfand. Fünf Beiträge handeln über die Antike, acht über das Mittelalter oder die Frühe Neuzeit und sieben über die Moderne, wobei jedem der insgesamt 21 Aufsätze eine deutsche Zusammenfassung und ein englisches „Abstract" beigegeben sind.

Einige der Autoren stellen sich der Problematik anhand von Sachthemen, so in der Alten Kirche *Karl Matthias Schmidt* (Grenzen des Gehorsams – Aufforderungen zur Bekenntnistreue im Neuen Testament) und *Theofried Baumeister* (Gott oder die Götter? Das Martyrium als Gewissensfrage im frühen Christentum), im zweiten Block *Roberto Lambertini* (Die Kontroverse um den *usus pauper* – Eine Gewissensfrage?) und *Mariano Delgado* („Mit welchem Recht ...?" Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert) sowie in der Moderne *Gilberto da Silva* (Lutherisches Bekenntnis gegen den Preußenkönig – der Kampf gegen die Union) und *Otto Weiß* (Modernismus und Antimodernismus als Gewissensfrage); die meisten jedoch wenden sich unmittelbar Einzelpersönlichkeiten zu (*Armin Kohnle*: Martin Luther; *Stefania Salvadori*: Sebastian Castellio; *Christiane Tietz*: Dietrich Bonhoeffer; *Karl Heinz Neufeld*: Alfred Delp; *David Neuhold*: Franz Jägerstätter; *Christian Dietrich*: Oskar Brüsewitz) oder – zum Teil sehr berühmten – „Konfliktpaaren" wie Sokrates und Anytos (*Jean-Claude Wolf*), Origenes und Kelsos (*Gregor Emmenegger-Sieber*), Ambrosius und Theodosius (*Volker Leppin*), Durandus von Saint Pourçain und Hervaeus Natalis (*Patrizia Conforti*), Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham (*Volker Leppin*), Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon (*Henning P. Jürgens*), Thomas Morus und Heinrich VIII. (*Rudolf B. Hein*) sowie John Henry Newman und Ignaz von Döllinger (*Franz Xaver Bischof*).

Der erste Beitrag im Hauptteil des durch ein Bibelstellen- und ein Personenregister erschlossenen Bandes setzt bereits weit vor Christi Geburt an: beim Konflikt des Philosophen Sokrates (470–399 v. Chr.) „mit der Athener Demokratie, weil ihm in der Christentumsgeschichte für das Verhältnis von Gewissen und Politik eine paradigmatische Rolle zukommt" (9). Der Autor schlägt dabei einen Bogen über Hegel und Kant zu den Überlegungen von Hannah Arendt (1906–1975) über das Böse und die „Banalität des Bösen", in denen sie das moralische Gewissen und die verschiedenen Varianten des irrenden Gewissens mit einem inneren sokratischen Dialog in Zusammenhang brachte. Während es nach den Prinzipien des Sokrates besser ist, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, und besser, mit sich selbst übereinzustimmen als mit dem Rest der Welt, zogen es die meisten Führer und Täter des Nationalsozialismus vor, Unrecht zu tun und andere leiden zu lassen sowie sich über den inneren Widerspruch hinwegzutäuschen. Sie haben den inneren Dialog des Gewissens erstickt und verfügten über kein funktionierendes Gewissen. Adolf Eichmann (1906–1962) etwa, der – übrigens aus einem überzeugt protestantischen Elternhaus stammende – Organisator der sog. „Endlösung der Judenfrage", war nach Wolf weder gegenüber sich selbst noch gegenüber anderen aufrichtig. Er entschied sich dafür, „seine Rolle als mächtiger Bürokrat der Tötungsindustrie zu übernehmen" (47f). Dabei leugnete er, sich dafür entschieden zu haben, und stilisierte sich zum kleinen Rädchen im großen Räderwerk.

Insgesamt haben die Hg. im Vorwort (10) nicht zu viel versprochen, wenn sie behaupten, dass die in diesem Band vorgestellten Gewissenszwiespalte „repräsentativ für die thematische und formelle Vielfalt solcher Konflikte" seien: „Sie kreisen um Fragen des Glaubens und der Wahrheit, des Umgangs mit anderen und der Toleranz, des Krieges und des Friedens, der Grenzen der Macht, wenn man die Politik an Moral und Religion bindet, des Christentums und des Zeitgeistes, der Zivilcourage und des Widerstandes. Dabei zeigt sich, dass die grundlegende Prägung von Freiheit und Verantwortung, die dem Christentum eigen ist, in allen Gewissenskonflikten am Werk war."

Osnabrück Manfred Eder

Kisić, Rade: **Patria Caelestis**. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 293 S. (Studien zu Antike und Christentum, 61), geh. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150600–0

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Diss., mit der der Vf., betreut von Alfons Fürst, an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster promoviert wurde.

Der Vf. hängt seine Fragestellung an einem Satz Gregors auf: *Via quippe est uita praesens, qua ad patriam tendimus* (Greg. M., Moral. XXIII,24,26), der seiner Meinung nach drei für G. zentrale Elemente enthält – *via* bzw. *vita praesens*, *tendere*, *patria* –, denen der Vf. in der Folge im Gesamtwerk G.s nachgeht, um darzustellen, dass und wie G. den Menschen als nach der himmlischen Heimat strebend versteht und damit auch in einem permanenten Spannungsverhältnis zwischen seinem irdischen Leben und der jenseitigen, ersehnten *vita aeterna*. Des Vf.s explizites methodisches Anliegen ist es, diese eschatologische Perspektive nicht nur theologisch-spirituell nachzuzeichnen, sondern auch das irdische Leben der zweiten Hälfte des 6. Jh.s und damit den historischen Kontext G.s miteinzubeziehen, da G. dadurch „mitgeformt" (2) war.

In diesem Sinne bietet K. in Kap. I. eine Gesamtschau sowohl der politischen Geschichte als auch der Sozialgeschichte, abgerundet durch ein zwar kurzes, aber durch eigene Quellenforschungen gut belegtes Unterkap. (47–52) über G.s soziale Aktivitäten. In den Kap.n II (*Senectus mundi*), III (Loslösung und Diesseitsorientierung), IV (*Caeleste desiderium*), V (Annäherung an die *patria caelestis*), VI (*Patria caelestis*) begibt er sich in G.s Lehre, wobei er recht eigentlich einen Gesamtabriss der Theologie G.s bietet. Es fragt sich überhaupt, ob der Vf. mit seiner Fragestellung einen prägnanten Aspekt der Theologie G.s aufgreift und nicht vielmehr seine Theologie insgesamt; denn wie sollte eine christlich-biblische Theologie der Spätantike bzw. des Frühmittelalters anders sein als eschatologisch? Dass dies ein allgemeines Merkmal der Theologie jener Zeit ist, drückt der Vf. sogar selbst und gleich in seinem allerersten Abschnitt aus, indem er G.s eschatologische Theologie als „Teil des patristischen Gedankenguts" (1) bezeichnet. Da nun aber Ausführungen über die Theologie G.s alles andere als häufig sind, sind die Analysen des Vf.s partiell dennoch wertvoll. Obschon auch er die gängige Einschätzung teilt, G. sei „kein großer systematischer Denker und christlicher Wissenschaftler" (2) gewesen, widmet er sich z.B. der Christologie G.s ausführlich (Kap. V), was in sich lobenswert ist. Dasselbe, nämlich dass Abschnitte gekonnt und wertvoll sind, ohne dass ihre Relevanz für die ohnehin nicht überzeugende Fragestellung ganz deutlich wird, gilt auch für das erwähnte erste Kap. über die Zeitgeschichte: Historische Abrisse zu G. sind in der deutschen Literatur recht selten, weitaus seltener jedenfalls als in der englischen und italienischen Literatur, wobei der Vf. die italienische G.-Forschung konsequent ignoriert hat, was ein empfindliches Manko dieses Buches darstellt. Obschon er demgegenüber die englische Forschung rezipiert, ist ihm hier ein wichtiger Artikel von Robert Markus, der u.a. Verweise auf die mehrheitlich italienische Forschung zu G.s Eschatologie enthält, entgangen.[1] Andere allgemeinere Darstellungen der Lehre G.s sind demgegenüber, noch ungeachtet ihrer potentiellen Irrelevanz für die Thematik, unnötig, da schon vielfach dargestellt, insbes. G.s Verständnis der Heiligen Schrift (185–196).

Der Vf. zeichnet in seiner Studie insgesamt ein traditionelles Porträt von G. und dessen Theologie, nur punktuell präsentiert er prägnante Gedanken, z.B. G.s Vorstellung des Dynamismus auch in der himmlischen Seinsweise (251). Dem Anspruch, eine präzise Fragestellung schlüssig abzuhandeln, genügt das Buch nicht, da zum ei-

[1] Robert A. Markus: "Gregory and Bede: The Making of the Western Apokalyptic Tradition", in: Convegno internazionale Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Atti dei Convegni Lincei 209), Rom 2004, 247–255, v.a. 248, Anm. 5.

nen, wie erwähnt, die eschatologische Perspektive ein allzu allgemeines Thema darstellt und es überdies zum anderen problematisch ist, G.s Denken und Schrifttum auf Biegen und Brechen vereinheitlichen zu wollen („*summa theologiae*", „mit einem einzigen Begriff", 117) und auf eine angebliche Hauptperspektive einzuengen. Dass der Vf. dies versucht, zeigt sich in Sätzen wie: „Die gesamte Lehre des Papstes darf als ein Hinweis auf die himmlische Heimat betrachtet werden." (239) Oder: „Die eschatologische Perspektive stellte den einzigen Maßstab dar, an dem sich Gregor orientierte." (70) Allein die doch recht patchworkartige Darstellung des Denkens und Wirkens G.s in diesem Buch oder Sätze wie „Gregors Ansichten über die eben gestellten Fragen wirken oft nicht konsistent. Die fehlende systematische Ausführung seiner Lehre, die uneinheitliche Terminologie sowie die von der Absicht der Predigt stark bedingte Begrifflichkeit verkompliziert die Frage nach dem Rückkehr-Gedanken im Erlösungsgeschehen zusätzlich." (144) sprechen gegen eine solch konsequente oder gar exklusive Perspektive. Nun ist der Vf. mit den kritisierten Verirrungen nicht alleine: Man denke an Stephan Kesslers Buch über G.s Ezechiel-Homilien, in dem man nur wenig über die Ezechiel-Homilien lesen kann, das aber nichtsdestotrotz eine lesenswerte Abhandlung über G. darstellt[2], oder in jüngerer Zeit an Sophia Boesch Gajanos Aufsatzband über G., in dem sie in der Thematik der Heiligkeit – ähnlich der Eschatologie im vorliegenden Buch – den roten Faden im Denken G.s entdeckt zu haben meint[3]. Es gehört wohl zum Charisma G.s, seine Leser und Leserinnen noch heute genau dort zu berühren, wo deren ureigene Interessen liegen, und in der Folge Studien anzuregen, die beanspruchen, die Grundstruktur von G.s Denken bloßzulegen, die jedoch im Grunde eine subjektive Auswahl von Themen und Gedanken bieten. In diesem Sinne reiht sich Rade Kisićs Buch in eine problematische Tradition der G.-Forschung ein, der allerdings gleichzeitig ein großes und sensibles Interesse der Verfasser an G. eigen ist. Letzteres sei positiv gewürdigt.

Das Buch weist einige formale Ungereimtheiten auf: Gleich eingangs findet man ein Abkürzungsverzeichnis von Werken, für die standardmäßige Abkürzungen in den traditionellen patristischen Hilfsmitteln existieren (z. B. Thesaurus Linguae Latinae), auf die daher pauschal hätte verwiesen werden können. Weiter erscheint das Verständnis von „Hilfsmitteln" (z. B. TRE) fragwürdig. Etwas befremdlich ist auch das Quellenverzeichnis, das einen eigenen Teil „Übersetzungen" enthält, der auch zweisprachige Präsentationen von Werken bietet, die jedoch bei den Originalquellen nicht aufgeführt sind (Irenaeus, Adversus haereses; Paulus Diaconus, Historia Langobardorum). Nicht immer hat sich der Vf. um die neuesten Editionen bemüht, so zitiert und bibliographiert er etwa Leos Sermones aus der Patrologia Latina, ebenso die Gregor-Vita des Paulus Diaconus, obschon sie seit 2002 in einer kritischen Edition vorliegt.[4] Bei der Lektüre des Buches wird einmal mehr klar, wie dringend nötig eine vollständige deutsche Übersetzung von G.s Moralia ist; denn obschon der Vf. sich mit dem Gesamtwerk G.s beschäftigt, fällt doch auf, dass die große Mehrheit seiner G.-Zitate aus in Deutsch vorliegenden G.-Werken stammt, insbes. den Evangelien-Homilien sowie den Ezechiel-Homilien.[5]

Hamburg Barbara Müller

Radulfus Ardens: Speculum universale. Libri I–V, hg. v. Claudia Heimann / Stephan Ernst. – Turnhout: Brepols 2011. (CXXXIII) 484 S. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis, 241), geb. € 310,00 ISBN: 978–2–503–53664–4

Noch immer gibt es wichtige Texte aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die der wissenschaftlichen Öffentlichkeit nur begrenzt zur Verfügung stehen, insofern sie weder in gedruckter noch in kritisch edierter Form vorliegen, sondern allenfalls in Handschriften studiert werden können. Um so mehr ist zu begrüßen, dass dank DFG-Förderung in Würzburg die kritische Edition einer Schrift in Angriff genommen werden konnte, die für die frühmittelalterliche Ethik zentral ist: Das Ende des 12. Jh.s verfasste *Speculum universale* des Radulfus Ardens. Von dem insgesamt 14 Bücher enthaltenden Werk (mit Ausnahme des sechsten Buches, das zwar angekündigt, aber nie geschrieben worden ist, weil der Verfasser vermutlich durch den Tod daran gehindert wurde) sind nun die ersten fünf Bücher erschienen. Diese Zäsur ist auch sachlich begründet, denn die Bücher I–V beinhalten die allgemeine Ethik des R., während die folgenden Bücher eher speziellen ethischen Fragen, etwa einzelnen Tugenden, gewidmet sind. Was diese Schrift lesenswert macht, ist zum einen der Anspruch des R., eine allgemeine systematische und wissenschaftstheoretisch begründete Ethik konzipieren zu wollen, und zum anderen seine Absicht, diese Systematik in einer Tugendethik zu verorten – zwei keinesfalls selbstverständliche Umstände, zumal in Anbetracht der Tatsache, dass in der Forschung sowohl der wissenschaftstheoretische Status der Ethik als auch ihre tugendethische Ausprägung gemeinhin mit der erst zu Beginn des 13. Jh.s stattfindenden Rezeption der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles verknüpft werden.

Der vorliegende Band beginnt mit einem Vorwort, das insofern Beachtung verdient, als es mit der Rezeption des *Speculum universale* im 20./21. Jh. verknüpft ist; der Vf. Johannes Gründel zählt nämlich zu den Ersten und zu den Wenigen, die sich intensiv mit dieser Schrift beschäftigt haben. Die kritische Edition, die er seinerzeit plante, hat er nie realisieren können. Seine noch heute lesenswerte Studie *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden* (Münster 1976) gilt jedoch zu Recht als Standardwerk der R.-Forschung. Wenn in der auf das Vorwort folgenden inhaltlichen „Hinführung" (VII–XX) fast ausschließlich auf Gründels Arbeiten verwiesen wird, so ist das kein Zeichen mangelnder Aktualität in Bezug auf die Forschungsliteratur, sondern schlichtweg dem Umstand geschuldet, dass das *Speculum universale* bis jetzt keine Drucklegung und deshalb nur wenig Beachtung in der Forschung erfahren hat.

Die „Hinführung" umreißt in fünf Punkten die wichtigsten Aussagen des Textes. Sie macht dabei nicht nur auf den theologiegeschichtlichen Kontext und auf inhaltliche Themen aufmerksam, sondern behandelt auch die Struktur der fünf Bücher sowie die Methoden, derer sich R. bedient. Eine philosophisch-theologisch interessierte Leserschaft wird sich vielleicht die eine oder andere Vertiefung wünschen, doch sollte nicht übersehen werden, dass es sich bei dem vorliegenden Band nicht um eine kommentierte Textausgabe, sondern um eine kritische Textedition handelt, in der das texteditorische Interesse ganz im Vordergrund steht. Um so erfreulicher ist es, dass die beiden Editoren, Stephan Ernst und Claudia Heimann, nicht – wie oft in solchen Fällen üblich – darauf verzichten, den Text auch inhaltlich zu erhellen.

Unbestreitbar nehmen die texteditorischen Beschreibungen der Handschriften und ihrer Überlieferung mit Abstand den größten Raum der Einleitung ein (XXXVIII–CVIII). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass das *Speculum universale* mit über zehn vorzugsweise aus Frankreich stammenden Hss. gemessen an anderen Texten des 12. Jh.s relativ viele Textzeugen aufweist. Einen Hinweis verdienen auch die vielen Baumdiagramme (*arbores*; eine Übersicht bietet CIV–CVI), die das definitorische und begrifflich differenzierende Vorgehen widerspiegeln, dessen sich – so R. – Wissenschaft zu bedienen hat, wenn sie die unendliche Vielfalt der Dinge zu begreifen beabsichtigt (vgl. I, 1).

Dem texteditorischen Teil ist eine Biographie vorgeschaltet (XXI–XXXVII), die sich sorgfältig und wohltuend zurückhaltend mit den wenigen Daten auseinandersetzt, die wir von Radulfus Ardens haben. Weder seine Lebensdaten noch seine berufliche Funktion sind verlässlich rekonstruierbar; die Editoren gehen davon aus, dass R. um 1180/90 gestorben ist und das *Speculum universale* gegen Ende seines Lebens verfasst hat. Eine Bibliographie und Indices runden den Band ab.

Die Textedition erfüllt höchste Ansprüche. Gemäß den Richtlinien der Reihe *Corpus Christianorum* ist der Quellenapparat nur auf den Nachweis wörtlicher Zitate beschränkt. Auch die nicht unumstrittene lateinische Schreibweise, die nicht zwischen „u" und „v" unterscheidet, darf nicht den Editoren zur Last gelegt werden. (Dies gilt zuletzt auch für den Preis, der eine private Anschaffung leider fast unmöglich machen dürfte.)

Was das *Speculum universale* inhaltlich so interessant macht, sind zum einen die Bemühungen des R., sich in systematischer und wissenschaftlicher Weise dem Thema der Ethik zu nähern. Den Beginn dieser Bemühungen bilden grundlegende Fragen: Was ist überhaupt Wissenschaft? Was ist Ethik und woher stammt ihr Begriff? Wie unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften? Lässt sie sich in Bereiche unterteilen? (Buch I) Die Herangehensweise folgt dabei einer streng deduktiv-analysierenden Methodik, die sich bereits in den vielen kleingliedrigen Kapiteleinteilungen niederschlägt: Jedes Buch enthält im Durchschnitt 55 meist in Fragen formulierte Kap., die den Anspruch erheben, vollständiges und umfassendes Wissen zu liefern, in dem alle Aspekte berücksichtigt werden. Zum anderen konzipiert R. seine Ethik als Tugendethik: Gutes und schlechtes Handeln, mit dem die Ethik sich befasst, basiert auf den Tugenden bzw. Lastern, also denjenigen Dispositionen, die der unter zahlreichen guten und

[2] Stephan Ch. Kessler: *Gregor der Große als Exeget*. Eine theologische Interpretation seiner Ezechielhomilien, Innsbrucker Theologische Studien 43, Innsbruck 1995.

[3] Sophia Boesch Gajano: *Grégoire le Grand, Hagiographe*. Les „Dialogues", Paris 2008, v. a. 23–55.

[4] Paulus Diaconus, Vita sancti Gregorii magni, hg. v. Sabina Tuzzo, Centro di Cultura Medievale 11, Pisa 2002.

[5] Gregor der Große, Evangelienhomilien, übersetzt v. Michael Fiedrowicz, Fontes christiani 28,I/II, Freiburg i. Br. 1997–1998; Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel, übersetzt v. Georg Bürke, Christliche Meister 21, Einsiedeln 1983.

schlechten Einflüssen stehende Mensch ausbildet; Einflüsse, deren Ursprung nicht nur im Menschen selbst liegt – etwa Geist oder Affekt –, sondern an denen auch die Mitmenschen und schließlich Gott selbst beteiligt sind (Buch III und IV). Dies impliziert die Frage, wie der Mensch Tugenden und Laster ausbildet, nämlich aufgrund eines willentlichen Befürwortens oder Ablehnens guter und schlechter Gedanken, auf deren Basis dann etwas als Handlung in die Tat umgesetzt wird (Buch V). Besondere Beachtung verdient dabei R.' Konzeption der Nichtbeachtung oder Indifferenz (*nonvoluntas sive contemptus*; V, 25), die neben der Befürwortung (*voluntas*) und der Ablehnung (*noluntas*) als dritte Möglichkeit des Willens fungiert. Aus ihr folgen sogar *virtutes contemptivae*, zwischen Demut und Stolz, zwischen Selbst- und Weltverachtung changierende Tugenden der willentlichen Selbstbeherrschung, denen jedoch erst Buch XII ausführlich gewidmet ist. Allein dies ist schon Grund genug zu hoffen, dass die kritische Edition der acht weiteren Bücher des *Speculum universale* schnell folgen möge, obwohl bereits die vorliegenden Bücher als Zeugnis einer voraristotelischen Tugendethik der Forschung entscheidende Einsichten liefern werden.

München Isabelle Mandrella

Steiger, Johann Anselm: **Jonas Propheta**. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit einer Edition von Johann Matthäus Meyfarts „Tuba Poenitentiae Prophetica" (1625). – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011. 412 S. (Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abteilung II. Varia, 5), Ln. € 498,00 ISBN: 978–3–7728–2536–1

Der vorliegende Band umfasst zu zwei Dritteln eine Jona-Mongraphie (9–230, 367–397) und zu einem Drittel einen Editionsteil (231–366). Der Studienteil entfaltet sein Thema in acht Kap.n, die ausgehend von Martin Luther und Johannes Calvin nacheinander die homiletischen Jona-Auslegungen Georg Edelmanns (1593), Johannes Caesars (1600), Georg Rosts (1624), Johann Matthäus Meyfarts (1625), Salomon Glassius' (1648), Johann Balthasar Schupps (ca. 1669), August Pfeiffers (1683) und Johann Friedrich Mayers (1693) abhandeln. Nach Caesar wird – den chronologischen Aufbau der Monographie durchbrechend – ein Exkurs zu zwei poetischen Jona-Adaptionen von Simon Dach (ca. 1648) und Georg Philipp Harsdörffer (1652) eingeschaltet. Den Band schließen ein Bibelstellen- und ein Personenregister ab.

Insbes. an den Jona-Studien ist aus drei Gründen erhebliche Kritik zu üben.

Erstens: Formal betrachtet bekommt der Leser über weite Strecken keinen originalen Forschungsbeitrag geboten, sondern eine Textkompilation bereits erschienener oder gleichzeitig publizierter Aufsätze des Vf.s, und zwar – dies erscheint befremdlich bis skandalös – ohne dass im vorliegenden Band oder in den fraglichen Aufsätzen an auch nur einer einzigen Stelle auf die Textübereinstimmungen verwiesen würde. Das Problematische an derartigen Selbstplagiaten ist, dass sie, auch wenn sie letztlich nicht justiziabel sind, das Vertrauen in die Qualität einer wissenschaftlichen Arbeit erheblich untergraben; deshalb widersprechen sie den gängigen Regeln für eine gute wissenschaftliche Praxis .

So wurden im vorliegenden Fall für die Ausführungen zu Luther und Calvin (Kap. II) im Kern mindestens drei vom Autor zuvor an anderer Stelle oder ungefähr zeitgleich zur Jona-Monographie veröffentlichte Beiträge ineinander gearbeitet. Für die Ausführungen zu Luther dürften die zwei folgenden Beiträge die Hauptvorlage abgegeben haben: J. A. S.: „Der Prophet Jona bei M. Luther und dem Hamburger Hauptpastor J. B. Schupp", in: *Schütz-Jahrbuch*, 30 (2008), 7–31 (hier bes. 7–18); ders.: „Jonas Hölle. Ein auslegungsgeschichtlicher Beitrag zu Luthers Interpretation des Alten Testaments", in: *Innovation durch Wissenstransfer in der Frühen Neuzeit*. Kultur- und geistesgeschichtliche Studien zu Austauschprozessen in Mitteleuropa, hg. v. J. A. Steiger u.a., Amsterdam / New York 2010 (Chloe. Beihefte zum Daphnis, 41), 55–77. Und in den Passagen zu Calvin plagiiert der Vf. Teile des folgenden Aufsatzes: J. A. S.: „Martin Luther und Johannes Calvin über Jona. Zur reformatorischen Interpretation des Alten Testaments und deren medialer Konkretion", in: *Johannes Calvin* – Streiflichter auf den Menschen und Theologen, hg. v. S. Grosse / A. Sierszyn, Berlin 2011, 59–78. Die Ausführungen in Kap. III scheinen zwar erstmals publiziert zu sein, nicht aber der Exkurs zu Dach und Harsdörffer, der in folgendem Aufsatz seine ungenannte Textvorlage hat: J. A. S.: „Der Dichter als Bußprediger. S. Dachs *Kürbs=Hütte* und G. P. Harsdörffers Jona-Gedicht", in: *Realität als Herausforderung*. Literatur in ihren konkreten historischen Kontexten, hg. v. R. Bogner u.a., Berlin / New York 2011, 249–261. Die vergleichsweise kurzen Ausführungen zu Meyfarts *Tuba Poenitentiae Prophetica* scheinen dann wiederum extra für den Band geschrieben worden zu sein, anders als der daran anschließende Beitrag zu Glassius, der die gekürzte Fassung einer parallel zur Jona-Monographie erschienenen Studie darstellt: J. A. S.: „Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus*. Dargestellt anhand seiner Predigten über die Jona-Erzählung", in: *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*. Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium, hg. v. Ch. Bultmann / L. Danneberg, Berlin / New York 2011, 383–411 (hier bes. 393–407). Mit den Darlegungen zu Schupp plagiiert S. erneut Ausführungen seines bereits oben erwähnten Aufsatzes in: *Schütz-Jahrbuch* 30 (2008), bes. 18–27. Und die Darlegungen zu Pfeiffer konnte man auch schon im Zusammenhang des folgenden Beitrages lesen: J. A. S.: „Christus pictor. Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild […]", in: *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, hg. v. J. A. Steiger / U. Heinen, Berlin / New York 2010, 93–128 (hier bes. 119–127). Das letzte Kap. zu J. F. Mayer scheint wiederum für den Band geschrieben worden zu sein, nicht aber die Ausführungen auf S. 205f, die in folgendem Text ihre Parallele haben: J. A. S.: „Gottes ‚Bilderbücher'. Die Auslegung der Jona-Erzählung bei Luther und im Luthertum der Barockzeit", in: *Der problematische Prophet*. Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst, hg. v. J. A. Steiger u.a., Berlin / New York 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 118), 53–87 (hier bes. 68–70). Ob mit den genannten Aufsätzen alle Vorlagen für den Text der Jona-Monographie benannt sind, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Zweitens: Neben die formalen Defizite treten inhaltliche. So bringt die Vorbemerkung (9–11) nicht einmal ansatzweise Aufschluss über die Forschungsperspektive bzw. das methodische Instrumentarium der Einzeluntersuchungen. Zwar wird mit denkbar knappen Worten Gerhard Ebelings Programm der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift mit einer mediengeschichtlichen Perspektive in Zusammenhang gebracht; was sich dahinter aber konkret verbirgt, sprich: welcher konzeptuelle Zugriff für die Studie damit generiert wird, bleibt gänzlich im Dunkeln. Auch später findet sich kein einziger (Literatur-)Hinweis, was S. mit seinen wiederholten Bezugnahmen auf „Mediengeschichte" eigentlich verbindet. Die von ihm primär ausgewerteten Quellengruppen gehören jedenfalls zum gängigen Repertoire der Kirchengeschichtsschreibung, und die konventionelle auslegungsgeschichtliche Beschäftigung mit ihnen kreiert per se keine Mediengeschichte des biblischen Jona-Buches. Aus diesem Grund bleibt der im Untertitel der Publikation avisierte mediengeschichtliche Zugriff ein nur auf den ersten Blick wohlklingendes, beim genaueren Hinsehen aber inhaltsleeres Etikett.

Problematisch ist auch, dass in der Untersuchung weder die Auswahl der Texte und ihrer Autoren noch der Textgattungen begründet werden.

Einerseits fehlen unter den homiletischen Titeln wichtige Texte, wie z.B. die Jona-Predigten Georg Strigenitz' (1595); an seiner Stelle kommen Autoren der zweiten und dritten Reihe in den Blick. Warum? Andererseits werden für die nachlutherische Zeit keinerlei bibelwissenschaftliche Kommentare oder theologische Dissertationen analysiert, von katechetischen Texten, Tagebüchern, Briefen und anderen frömmigkeitsgeschichtlichen Zeugnissen ganz zu schweigen; lediglich auf künstlerische Verarbeitungen des Jona-Motivs wird gelegentlich geschaut. Stattdessen wird die Untersuchung ab Kap. III auf ausschließlich homiletische Texte eingeschränkt. Warum? Korrekt hätte der Untertitel des Bandes m. E. lauten müssen: „Zur Auslegungsgeschichte des Buches Jona bei Martin Luther, Johannes Calvin und in lutherischen Predigten bis 1700."

Einen weiterführenden Beitrag zur protestantischen Predigtgeschichte liefern die Einzeluntersuchungen trotzdem nicht. Fast gar nicht wird auf die zeitgenössischen Konstitutionsbedingungen der homiletischen Texte geschaut. Die untersuchten Predigten werden nicht als wirklich gehaltene Predigten, sondern nahezu ausschließlich als dogmatisch-theologische und literarische Texte wahrgenommen, wobei letzterer Aspekt auf die Frage nach ihrer „rhetorischen Machart" (Kapitelüberschrift S. 193) verengt wird. Hätte aber genau dieses Vorgehen nicht auch irgendwo reflektiert werden müssen? Die in der Tat predigtgeschichtlich relevante Frage nach den Techniken der „Verlebendigung und Vergleichzeitigung" (193) der biblischen Botschaft in der lutherisch-orthodoxen Predigt lässt sich m. E. keinesfalls dadurch beantworten, dass man stereotyp danach fragt, mit Hilfe welcher rhetorischer Figuren bestimmte theologisch-dogmatische Aussagen realisiert werden. Die wesentlich komplexeren zeitgenössischen Bedingungen, religiöse Wirklichkeiten im Medium der Predigt sichtbar, erlebbar, wahrnehmbar zu machen, mithin medial zu repräsentieren, hätten – wie bereits gesagt – methodisch reflektiert und v.a. sachlich weiter gefasst werden müssen.

Damit nicht genug: Ebenso unterbleibt die Begründung für die zeitliche Abgrenzung des Untersuchungszeitraums. Im Untertitel des Bandes wird die „Barockzeit" als solcher markiert. Diese endet im Verständnis des Vf.s offenbar an der Schwelle zum 18. Jh.

Eine von S. miterarbeitete Arbeitsbibliographie von insbes. frühneuzeitlichen Jona-Quellen (in: *Der problematische Prophet* [s. o.], 461–488) notiert hingegen zahlreiche Titel, die über diese Schwelle hinausgehen. An chronologisch vorletzter Stelle erscheint hier ein Band mit Jona-Predigten aus der Feder Johann Kaspar Lavaters (1773). Wenn sich der Vf. in seiner Untersuchung schon auf homiletische Quellen beschränken wollte, so hätte m. E. gerade dieser Predigtband die naheliegende Möglichkeit geboten, den kirchen- und theologie-

geschichtlich interessanten Bruch des 18. Jh.s mit der von Luther ausgehenden Auslegungstradition an einem prominenten Beispiel näher in den Blick zu nehmen und historisch zu analysieren. Statt diesbzgl. oder ähnlich gelagerter Ausführungen finden sich pauschal verurteilende Bemerkungen über eine „rationalistische" Bibelhermeneutik (149–151) im Gefolge Schleiermachers und Diltheys.

Auf der Basis eines unterschwelligen theologischen Gegenwartsinteresses regt der Vf. auch mehrfach eine Revitalisierung der typischen (typologischen) und allegorischen Bibelauslegung (mystischen Hermeneutik) an, womit er – seiner Profession nach Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchen- und Dogmengeschichte – auf Problemlagen in der Bibelexegese, der Systematischen und der Praktischen Theologie zielt, nicht aber auf Fragen der Kirchengeschichtswissenschaft. Für die genannten anderen theologischen Disziplinen mag S.s unhistorisches Plädoyer gleichwohl von herausforderndem Interesse sein. Allerdings leidet die Prägnanz seiner Argumentation erheblich darunter, dass die ausführliche theoretisch-methodische Grundlegung, in der der Vf. u.a. auf Johann Georg Hamanns Bibelinterpretation rekurriert (siehe J. A. S.: „Salomon Glassius' Hermeneutik" [s. o.], 383–392), in der Jona-Monographie weggelassen wurde. Nicht nur in diesem Fall ist der Leser mit den Originalarbeiten also besser bedient. Denn in diesen gelangt die systematisch- und/oder praktisch-theologische Perspektivierung der leitenden Forschungsinteressen klarer zur Darstellung als in den vorliegenden Selbstplagiaten, die nur in sekundärer oder tertiärer Absicht kirchen- und theologiehistorisch relevante Fragestellungen verfolgen.

Drittens: Ein Ärgernis der besonderen Art besteht darin, dass die dergestalt mangelhafte Monographie in der renommierten Reihe eines renommierten Verlages erschienen ist. Für diese Entscheidung zeichnet der Vf. der Studien verantwortlich. Denn als alleiniger Reihenhg. hat er seine Selbstplagiate hier ohne Prüfung durch eine zweite oder dritte Instanz unterbringen können. Dazu kommt: Weil für die vorliegende Publikation keine Druckkostenzuschüsse eingeworben werden konnten oder wollten, summiert sich die Kostenkalkulation des Verlages auf den für eine Studie mit Editionsanhang fast schon astronomischen Preis von € 498,–, bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung auf immer noch € 472,–. Vermutlich haben nicht wenige Bibliotheken vom Angebot des Preisnachlasses Gebrauch gemacht und sich vor Jahren zur Gesamtabnahme der Reihe verpflichtet. In diesem Fall haben sie im Vertrauen auf die Gewährleistung üblicher Qualitätsstandards dem Verlag einen Vertrauensvorschuss entgegengebracht – und sind darin nun getäuscht worden. Sowohl das Verhalten des Reihenhg.s, der bei der Manuskriptannahme in einem nicht offengelegten Interessenkonflikt agierte, als auch das des Verlages, der als finanzieller Profiteur der Publikation anzusehen ist, sind m. E. nicht in Ordnung.

Fazit: Das Jona-Buch S.s muss in summa der genannten drei Gründe als wissenschaftlich überflüssiges Machwerk bezeichnet werden. Wirklich ärgerlich ist, dass mutmaßlich zahlreiche Bibliotheken gezwungen waren, dem Verlag dafür viel Geld in die Kasse zu legen, Geld, das ihnen bei der Beschaffung wirklich wichtiger Literatur nun fehlt. Von Seiten des Verlages scheint mir eine Reaktion auf diesen unfairen Handel angebracht zu sein; man sollte dort erwägen, den Titel aus dem Verlagsprogramm zu nehmen und zukünftig nicht mehr zu bewerben. Und vom Vf. darf man erwarten, dass er die Praxis der systematischen Selbstplagiierung, die im Übrigen weit über seine Jona-Monographie hinausreicht, einstellt.

Leipzig Andres Straßberger

Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. v. Giancarlo Caronello. – Berlin: Duncker & Humblot 2012. (XXVIII) 652 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–428–13766–4

Dem „Outsider" Erik Peterson (1890–1960), wie Karl Barth ihn genannt hat (vgl. 18f, 81), wird seit gut zwei Jahrzehnten eine erhöhte Aufmerksamkeit unter evangelischen und katholischen Theologen in Deutschland und Italien zuteil. Signifikanter Ausdruck dafür ist die Tagung, die anlässlich seines 50. Todestages am 26. Oktober 2010 in Rom stattgefunden hat. Sie war hochkarätig besetzt und erfreute sich kirchlicherseits höchster Beachtung. Papst Benedikt XVI. gewährte den Konferenzteilnehmern eine Audienz und ging in seiner Ansprache (abgedruckt XXV–XXVIII) auch auf die Bedeutung ein, die P. für seine eigene theologische Entwicklung hatte: P.s „Theologische Traktate" (erschienen 1951) habe er „mit wachsender Begier gelesen" und sich „wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte" (XXVII). Ihn faszinierte die Verbindung von historisch-philologischer Erforschung von Texten mit der „Selbstüberschreitung des Buchstabens", die in Kontakt „mit dem lebendigen Gott" führt. „So habe ich an ihm wesentlich und tiefer gelernt, was eigentlich Theologie ist." (ebd.) Kardinal *Raffaele Farina* SDB, der damalige Kurator der Vatikanischen Apostolischen Bibliothek, war Schirmherr der Veranstaltung und steuert zu dem Band einen Beitrag zu P.s Beziehung zur *Vaticana* bei (3–19). Kardinal *Karl Lehmann* eröffnete das Symposion mit einer kleinen Einführung in Leben und Werk P.s und seine Bedeutung „für die Kirche von morgen" (21–33). Das Geleitwort zum Tagungsband stammt von *Christoph Markschies* (XI–XVII). Dem Organisator der Tagung und Hg. des Bandes, *Giancarlo Caronello*, gebührt mehr als der übliche Dank für eine gelungene Tagung und einen hochinteressanten Tagungsband.

Der Inhalt des Bandes ist – nach einem einführenden Teil zu Erik Peterson, ein Outsider? (1–50) – zu fünf thematischen Gruppen geordnet: Theologie, Dogma und Kirche (51–181), Theologie, Schrift und Tradition (183–296), Frühkirche, Judentum und Gnosis (297–435), Liturgische Theologie und Liturgiegeschichte (437–554), Zur Frage der politischen Theologie (555–632). Die insgesamt 30 Beiträge liefern ausgesprochen interessante Einblicke in das komplexe Denken P.s. Sie können hier natürlich nicht im Detail besprochen werden, ein paar Hinweise auf einige ausgewählte Aufsätze mögen daher für das Ganze stehen:

Barbara Nichtweiß, die mit ihrer monumentalen Monographie über P. von 1992 die P.-Renaissance der letzten beiden Jahrzehnte maßgeblich beeinflusste, führt in „Vier Miniaturen" in das Denken P.s ein (53–86). Auf der Basis der nunmehr publizierten Manuskripte im Nachlass P.s ist der Aufsatz ein wirklich schöner Versuch, zum theologischen Gehalt in P.s Texten vorzudringen, und er zeigt die Tiefsinnigkeit dieses Gelehrten. Zwei Aspekte seien hervorgehoben: Im Anschluss an die *Regula Benedicti* galt P. die Gabe der Unterscheidung (*discretio*, durchaus mit dem Beiklang von ‚Diskretion') als „die wichtigste geistige Funktion", wie er 1954 in sein Tagebuch notierte. „Kaum etwas konnte Peterson mehr aufbringen, als wenn er bei theologischen Erörterungen seiner Kollegen den Eindruck hatte, dass dort mit unterschiedlichen Gegebenheiten, Sachverhalten, Begriffen und Kategorien wie mit ‚chemischen Substanzen' umgegangen wird, die man beliebig miteinander kombinieren und synthetisieren kann." (71) Ständig insistierte P. daher auf einer genauen Analyse und Unterscheidung der verwendeten Kategorien und Begriffe. In seinen eigenen Arbeiten hat er dieses Verfahren mit Nachdruck umgesetzt, seine Schriften enthalten bisweilen „ganze Kaskaden von Unterscheidungsversuchen" (ebd.). Eng damit zusammen hängen P.s „jahrelange Bemühungen, die Bedeutung der Sprache für die Theologie zu verstehen" (77). Seine Einsicht, dass „alle Gegenstände der Erkenntnis [...] sprachlich vermittelt begegnen" (78), schlug sich in den zahlreichen „begriffsgeschichtlichen Untersuchungen seiner eigenen historischen Arbeiten" (ebd.) nieder. Theologie wird dadurch „nicht einfacher, sondern schwieriger" (77). Nichtweiß regt zu Recht an, dass die theologische Sprachkritik im Werk P.s ein lohnendes Sujet für eine Arbeit über sein theologisches Denken sein könnte (78).

Thomas Söding beschreibt in seinem Beitrag P. als „Ausnahme-Exegeten" (185–210), was im Sinne von Nonkonformismus gemeint ist (vgl. 190). Er zeigt die große Spannweite von P.s exegetischer Arbeitsweise, in der Exegese mit Religionsgeschichte, Patristik und Dogmatik kombiniert ist, was nicht zuletzt für die gegenwärtige Situation der Exegese und ihren Bezug zur Theologie insgesamt von Bedeutung ist. – Für den Historiker des Frühchristentums ertragreich sind die Beiträge im Abschnitt über Frühkirche, Judentum und Gnosis: „Richtungweisend" (325) wie so viele Arbeiten P.s waren seine Forschungen zum Judenchristentum, wie *Jörg Frey* in einem Beitrag dazu zeigt (299–327). P. hat dem Judenchristentum „sehr viel mehr Bedeutung und Einfluss auf die Tradition und das Leben der Kirche zugestanden als seine liberal-protestantischen und vorkonziliar-katholischen Zeitgenossen, die aus je unterschiedlichen Gründen zum Jüdischen in Distanz verharrten" (324). Das gilt für „seine Hinweise auf den nachhaltigen jüdischen Einfluss auf die frühchristliche Liturgie, die (zumindest partiell) jüdischen Wurzeln der christlichen Askese und die theologische Bedeutung der realistischen jüdischen Eschatologie" (324f). Trotz seiner Hochschätzung des Judenchristentums zeigt sich hier allerdings auch eine Grenze seines Arbeitens: P. verfolgte in dem „Anliegen, den *einen* Ausgangspunkt der Kirche, ja das *eine* Zentrum fest zu benennen" (318), nämlich Jerusalem, klar ein ekklesiologisch-dogmatisches Interesse. Gegen die Annahme einer „Diversität der Ursprünge" (ebd.), v.a. aber gegen das von Paulus vermittelte Bild der Urkirche folgte er damit eindeutig der Perspektive der lukanischen Darstellung. Dabei hatte P. auch eine kirchenpolitische Abzweckung im Auge: „Es geht um die Antithese zu der den liberalen Protestantismus bestimmenden, von Rudolph Sohm programmatisch formulierten Ablehnung der Legitimität des Kirchenrechts und gegen die verbreitete, in der Regel von Paulus her begründete Annahme eines gänzlich charismatischen Charakters der frühen christlichen Gemeinden." (319) In diesem Kontext kam P. auch zu Aussagen über das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum – das Judenchristentum als vergangenes Phänomen einer bestimmten Epoche der Heilsgeschichte, nämlich der ersten Jahrzehnte des Christentums bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, ein Phänomen, das danach für P. keine legitime Möglichkeit von Christentum mehr ist (322) –, die damals zwar die Bedeutung der judenchristlichen Anfänge des Christentums und ihrer Einflüsse auf die weitere Geschichte der Kirche ins Be-

wusstsein hoben, letztlich aber „historisch wie auch ‚israeltheologisch' defizient" bleiben, weil sie der Wirklichkeit judenchristlichen Lebens in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirchengeschichte nicht gerecht werden (323). Diesem schwierigen Thema sind weitere Beiträge von *Gerard Rouwhorst*, *Guiseppe Visonà* und *Andrea Nicolotti* gewidmet (475–554). – Für die Origenesforschung relevant ist der Beitrag von *Adele Monaci Castagno* zu einem unveröffentlichten Text P.s über Origenes (401–416), nämlich die Einleitung zu seiner nicht erschienenen Übersetzung der *Exhortatio ad martyrium* (aus dem Nachlass abgedruckt 413–415). Origenes wird darin als Asket und Mystiker vorgestellt (412), und das (in einer Vorlesung) zwei Jahre vor dem Buch von Walther Völker über das Vollkommenheitsideal des Origenes von 1931, das eine Wende in der bis dahin rein systematisch ausgerichteten Origenesdeutung markiert. P. sprach „bewundernd von der ‚unglaublichen Feinheit' der Exegese des Origenes" und lud seine Studenten dazu ein, die „Scholien zu den Psalmen" zu lesen, „um die mystische Glut und die innere Ergriffenheit von Origenes zu verspüren" (404). – Aus dem Abschnitt über die Politische Theologie sei auf den Aufsatz von *Michele Nicoletti* hingewiesen (557–580), der überzeugend herausarbeitet, dass sowohl P. als auch Carl Schmitt einer extremen Position zuneigten (579: „Modellen, die ein gewisses theokratisches Risiko mit sich bringen"), die mit der Grundidee des liberalen, säkularen Staates nichts anfangen konnte. Wie katastrophal P. in dieser Hinsicht freilich auch missdeutet werden kann, führt *Christoph Schmidt* anhand der Verzeichnung seiner Position durch Giorgio Agamben vor Augen (609–632). Agamben unterstellt P., „dass er in Wahrheit ein politischer Eschatologe des nationalsozialistischen Dritten Reiches und der Judenvernichtung in Auschwitz ist" (618), was Schmidt als eine auf absurde Weise konstruierte, „böswillige Unterstellung" kritisiert, „die sich offenbar dem klassisch-modernen ‚antikatholischen Affekt' verdankt" (630).

Aus diesen wenigen Streiflichtern mag die Reichhaltigkeit dieses Bandes aufleuchten, dessen vielfältigen Beiträgen viele Leserinnen und Leser zu wünschen sind!

Münster Alfons Fürst

Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile, hg. v. Joseph Famerée. – Paris: Cerf 2012. 320 S. (Unam Sanctam. Nouvelle série), kt € 25,00 ISBN: 978–2–204–09700–0

Einer anspruchsvollen und vielversprechenden Aufgabe haben sich die Autorinnen und Autoren dieses Bandes unterzogen, indem sie die zuerst von dem US-amerikanischen Jesuiten John W. O'Malley verwendete Kategorie des „Stils" als Eigenart des II. Vatikanums und Zugang zu diesem bedenken. Dass dies auf einer Tagung des erprobten internationalen Forscherteams der Universitäten Leuven, Louvain-la-Neuve, Québec, Institut Catholique de Paris sowie Centre Sèvres Paris erfolgte, schreibt die einzelnen Beiträge in einen größeren dialogischen Zusammenhang ein, was auch diverse kohärenzstiftende gegenseitige Bezugnahmen in den durchaus verschieden gelagerten Zugängen zum Thema bezeugen.

In drei Teilen widmen sich die Beiträge dem „Stil" in ethischer, ekklesiologischer und fundamentaltheologischer Akzentuierung. *Guy Jobin* (Québec) unterzieht die Überlegungen O'Malleys einer kritischen Würdigung. Mit ihrem von der Rhetorik herkommenden Zugriff könnten diese falsche Alternativen wie diejenige zwischen Buchstabe und Geist des Konzils überwinden (15), wobei es nicht nur einen einzigen Stil des Konzils gebe. Der „hybride Stil" (25) von GS etwa konnte nach dem Konzil in ganz unterschiedlicher Weise fortgeführt werden, wie J. anhand eines gemeinsamen Wortes der kanadischen Bischöfe zu einem Gesetzgebungsprozess einerseits und der „Note der Glaubenskongregation zu einigen Fragen über das Verhalten von Katholiken in der Politik" (2003) andererseits zeigt, wobei letztere zu jenem Vokabular und literarischen Genre zurückkehre, von denen sich GS abgewandt habe (31). J. verweist freilich auf die Grundsatzfrage, welche Art von Veränderungen der Stil des Konzils nach dessen Ende zwangsläufig erfahren musste, kann doch „nur das II. Vatikanum wie das II. Vatikanum sprechen" (34). In der Frage nach einem Stil christlicher Ethik stellt *Éric Gaziaux* (Louvain-la-Neuve) das Fehlen eines explizit moraltheologischen Textes des Konzils fest, während in dessen Rezeption gleichwohl gerade moraltheologische Fragen umstritten waren (38). Nachdem er mit Christoph Theobald in einer fehlenden Verbindung zwischen DV und GS eine Schwierigkeit ausgemacht hat, unterzieht er nachkonziliare moraltheologische Diskussionen einer Relecture mit dem Ziel ebenjener Verbindung von Offenbarung und Ethik, die er vom Stil des Konzils her als zentral ansieht. *Walter Leschs* (Louvain-la-Neuve) erfrischender Beitrag über einen „profanen Stil für eine christliche Ethik" lotet die Schwierigkeiten und Chancen des Kirche-Welt-Verhältnisses aus, wobei er dies vor dem Horizont des Atheismus und der Heilsfrage tut, was allein schon seinen Beitrag lesens- und bedenkenswert macht. *Dominique Barnérias* (Paris/Sartrouville) eröffnet die Reihe der ekklesiologischen Beiträge mit der Frage nach der „Pfarrei als Stil", wobei er auf die Ergebnisse seiner unlängst veröffentlichten, äußerst anregenden Diss. zurückgreifen kann, die vor dem Hintergrund der zahlreichen nach dem Konzil in Frankreich abgehaltenen Diözesansynoden die nach wie vor kaum verzichtbare Rolle der Pfarrei reflektiert. Den von ihm dabei ausgemachten „neuen pfarreilichen Stil" weist er als eine Rezeption und Aneignung des II. Vatikanums aus (93), wobei dabei den Pfarreien gerade angesichts jener, die „nicht da" (92) sind, die Rolle eines kirchlichen „Laboratoriums" (ebd.) zukomme. Der Ekklesiologe *Laurent Villemin* (Institut Catholique de Paris) untersucht die Eignung des Begriffes des „Stiles" für seine Disziplin mittels eines Vergleichs der Fundamentaltheologie Christoph Theobalds mit der Ansprache Papst Benedikts XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005. Er folgert u.a., dass eine „kanonische" wie eine „historisch-kritische" Lektüre des Konzils ihre Berechtigung haben, die Frage nach ihrer wechselseitigen Verschränkung aber letztlich über die Ekklesiologie hinaus in die Frage nach der Offenbarung und der Wahrheit hineinführe (106). *Gilles Routhier* (Québec) entfaltet von den bischöflichen Anliegen und Eingaben während des II. Vatikanums her einen veritablen Bischofsspiegel, wenn er für den „évêque de Vatican II" folgende Charakteristika ausmacht: Verkündigung des Evangeliums, Ernstnehmen des Adressaten, Dialog und Eingehen auf die Fragen der Zeit, kollegialer und synodaler Leitungsstil sowie einfacher Lebensstil (hier 120f). Im Vergleich dazu macht er in verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten wie auch in der exemplarisch herangezogenen Bischofssynode von 2001 Veränderungen aus. *Joseph Famerée* (Louvain-la-Neuve) hat seit seiner Diss. über Yves Congar mehrfach unter Beweis gestellt, wie lohnend die Relecture scheinbar bekannter Texte sein kann. Seine Analyse der Texte des II. Vatikanums, die dessen ekklesiologischen Stil zum Ausdruck bringen, ist in sich ebenso aufschlussreich wie im Vergleich mit den Dokumenten der Glaubenskongregation „Communionis notio" und „Dominus Iesus". Wenn er in diesen einen Bruch mit dem Stil des II. Vatikanums ausmacht (148), so kann man zwar die Frage stellen, inwiefern ein solcher zumindest partiell durch die Verschiedenartigkeit der Aufgaben zu erklären ist, denen sich die jeweiligen Texte stellen. Insofern dieser Bruch nach F. aber auch grundlegende ekklesiologische Errungenschaften des Konzils betrifft, habe es „etwas Pikantes" (ebd.), wenn sich der einstige Präfekt der Glaubenskongregation nach seiner Wahl zum Papst in seiner bereits von Villemin analysierten Rede vom 22. Dezember 2005 gegen eine Hermeneutik des Bruchs wende. Mit dem Beitrag von *Peter De Mey* (Leuven) kommen nichtkatholische Stimmen in den Blick, wobei der hier leitende Begriff „ökumenischer Stil" vom Bischof von Brügge, Emiel-Jozef de Smedt, bereits in die konziliare Debatte eingebracht wurde (149 Anm. 3). Dieser Stil bestand, wie De Mey anhand unveröffentlichten archivarischen Materials eindrücklich zeigt, nicht zuletzt darin, die nichtkatholischen Beobachter überhaupt erst einmal zu Wort kommen zu lassen und sodann auf ihre Intentionen und Anregungen auch zu hören. *Arnaud Join-Lambert* (Louvain-la-Neuve) analysiert mit den von den zahlreichen nachkonziliaren französischen Diözesansynoden verabschiedeten Dokumenten ein recht heterogenes Textcorpus an der Schnittstelle von Konzilsrezeption und kirchlichem Leben vor Ort. Insofern die diesbzgl. Bestimmungen des CIC von 1917 nach dem Konzil nicht mehr einfach greifen konnten bzw. sich die Frage nach dem Zusammenspiel theologischer und spiritueller, pastoraler und kirchenrechtlicher Aspekte neu stellte, erklärt sich eine relative Neuartigkeit dieser Diözesansynoden und des dahinterstehenden, freilich vielgestaltigen „ekklesiologischen Stils" (207ff), der übrigens stark vom jeweiligen Bischof abhänge (221). *François Nault* (Québec) gelingt mit seinem Beitrag „Comment améliorer un document raté?" einmal mehr eine originelle Verschränkung literaturwissenschaftlicher (Pierre Bayard) und theologischer (Paul Beauchamp) Perspektiven. Ausgehend von der Kritik Beauchamps aus dem Jahre 1987 am „Stil" der Konzilsdokumente geht er am Beispiel von DV u.a. der unausgesprochenen (und darum problematischen) Neuheit des Stils der Konzilsdokumente (245) nach, aber auch der Angst als Dimension der Konzils- und auch der Bibelauslegung (246). Der Beitrag von *Olivier Riaudel* (Louvain-la-Neuve) schließt sich mit der Vermutung an, dass DV der Frage nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt habe, wie sich das Wort Gottes zum Buchstaben der Bibel verhalte (248, 261), was konstruktiv-kritische Anfragen nicht nur an die Offenbarungskonstitution, sondern an das christliche Offenbarungsverständnis überhaupt mit sich bringt. Erhellend ist dabei u.a., wie er zugleich von Hegel und Derrida her Chancen und Grenzen des Verständnisses der „Selbstoffenbarung" (257ff) auslotet. Auch in *Christoph Theobalds* Beitrag nimmt DV eine Schlüsselrolle ein. Der deutsch-französische, am Pariser Centre Sèvres lehrende Vf. einer fundamentaltheologischen Grundlegung des „christianisme comme style" vergleicht die Stil-Definition O'Malleys mit der These Peter Hünermanns, wonach die Texte des Konzils im Sinne einer Verfassung zu verstehen seien, und schlägt angesichts seiner Kritikpunkte an beiden Modellen sowie mit Blick auf Implikationen einiger das Konzil rezipierender Texte die von ihm bereits andernorts entfaltete „Pastoralität" als Verständnis- und Deutungskategorie des Konzils und seines Anspruchs an die gegenwärtige Kirche und Theologie vor. Die abschließenden Überlegungen von *Benoît Bourgine* (Louvain-la-Neuve) fassen in großer Dichte einerseits zentrale Aspekte der Beiträge zusammen und weiten mit einer Analyse von DiH andererseits den Blick noch einmal.

Mit der Kategorie des Stils liegt ein perspektiveneröffnendes Verständnis- und Auslegungsinstrument vor, das dem II. Vatikanum in hohem Maße entsprechen kann. Es gilt hier freilich wie bei allen Kategorien dieser Art, dass eine – gerade auch im Blick auf eine Vermittlung des Konzils jenseits der Kreise von Spezialisten – notwendige Synthetisierung nicht gegen eine Differenzierung ausgespielt werden darf, die angesichts der Vielfalt an Implikationen ebenso notwendig ist. Inhaltlich zeigt sich in den Beiträgen z.T. implizit, oft aber auch explizit, dass sich Kirche und Theologie nach dem II. Vatikanum weniger denn je in erster Linie sich selbst widmen dürfen, sondern – in der Sache entsprechenden „Stilen" – dem Verständnis der Offen-

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2011/2012

Beilage zum 109. Jahrgang 2013

Dissertationen im akademischen Jahr 2011/2012 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Enxing, Julia: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (Klaus Müller / Andreas Uwe Müller)

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Eine biographisch-vergleichende Studie zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Erhard – Joseph Schnitzer (Hubert Wolf / Klaus Müller)

Suermann, Thomas: Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen, betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen (Udo Schmälzle / Thomas Schüller)

Dissertationen im akademischen Jahr 2011/2012

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Helms, Dominik: Konfliktfelder der Diaspora und der Löwengrube. Zur Eigenart der Erzählung von Daniel in der Löwengrube in der hebräischen Bibel und der Septuaginta (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Inst. f. Kath. Theol. der Fak. Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Machingura, Francis: An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe (Joachim Kügler / Ursula Rapp [Feldkirch])

Mwandayi, Canisius: Death and After-Life Rituals in the Eyes of the Shona. Dialogue with Shona Customs in the Quest for Authentic Inculturation (Joachim Kügler / Thomas Bargatzky [Bayreuth])

Owono, Jacques Fulbert: Une étude exegético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun (Joachim Kügler / Elisio Macamo [Bayreuth])

Vengeyi, Obvious: Aluta Continua. Biblical Hermeneutics of Liberation. Engaging Slavery Texts in the Bible in the Struggle against Exploitation of Domestic Workers in Zimbabwe (Joachim Kügler / Susanne Talabardon)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Kratzert, Lucius: Theologie im Kontext. Zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt)

Müller-Schmid, Peter: Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie (Reinhold Bernhardt / Georg Pfleiderer)

Sankieme Lusanga, Ange: De la migration dans l'Union Européenne et en Suisse. Perspectives éthiques et juridiques basées sur les valeurs de la justice (Christoph Stückelberger / Georg Pfleiderer)

Sarnecki, Miriam Kerstin: Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens – ein Pionierprojekt postkolonialer Akkulturation. Die Situation des liberalen deutschen Judentums in der ausgehenden Weimarer Republik (eine Analyse der C.V.-Zeitung) (Alfred Bodenheimer / Erik Petry)

Freiherr von Ungern-Sternberg, Wolfgang Rudolf Alexander Leo: Horizonte von Heil und Heilung mit dem Beispiel der Beelzebul-Kontroverse (Ekkehard W. Stegemann / Peter Wick [Bochum])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Hasselhorn, Benjamin: Politische Theologie Wilhelms II. (Notger Slenczka / Dorothea Wendebourg)

Rosenfeld, Elisabeth: Johannes Bugenhagen und die Ausbildung des evangelischen kirchlichen Amtes sowie der Form seiner Übertragung in den von ihm reformierten Städten und Territorien (Dorothea Wendebourg / Christoph Markschies)

Roy, Lena-Katharina: Demenz – eine praktisch-theologische Herausforderung. Perspektiven für die Konzeption eines theologischen Demenzparadigmas und poimenische Konsequenzen (Rolf Schieder / Wilhelm Gräb)

Schönwitz, Jürgen: Religion – Identität – Bildung. Untersuchungen zur Theorie und Praxis einer religiösen Selbstbildung (Wilhelm Gräb / Rolf Schieder)

Charbonnier, Lars: Praktische Theologie und die Erforschung religiöser Kommunikation. Eine empirisch-qualitative Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter (Wilhelm Gräb / Rolf Schieder)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Knoepffler, Nikolaus Johannes: „Ehrfurcht vor der menschlichen Würde". Die Frage nach dem Beginn der menschlichen Person und eine Bewertung damit verbundener bioethischer Konfliktfälle im Dialog mit der Instruktion der Glaubenskongregation „Dignitas Personae" (Angela Berlis / Wolfgang Lienemann / Hartmut Kreß [Bonn] / Andreas Krebs)

Tschanz, Karin: Hoffnungsorientierte systemische Seelsorgepraxis. Die Erschliessung zentraler Ansätze der Familientherapie Virginia Satirs für die systemische Seelsorge (Christoph Morgenthaler / Maurice Baumann / Ralph Kunz [Zürich])

Fak. f. Geschichtswissenschaft, Philosophie u. Theol. der Univ. Bielefeld, Abt. Theol.

Apel, Matthias: Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu (Willibald Bösen / Detlev Dormeyer [Dortmund])

Kim, Man Joon: Die Einflüsse des Schamanismus und Qi-Konzepts auf das Verständnis über die Wirkung des Heiligen Geistes in der koreanischen Kirche bzw. Theologie: Die ganzheitliche Pneumatologie als neue Perspektive für das koreanische Christentum (Heinrich Schäfer / Heinz Streib)

Litz, Julia: Das Evangelium Jesu Christi als Maxime – religiöse und kirchliche Motive im Frühstwerk Heinrich Bölls (Willibald Bösen / Norbert Mette [Dortmund])

Sunwoo, Chun: Ethik im Galaterbrief. Ein Beitrag zur „impliziten Ethik" des Paulus (Ulrich Zimmermann / Thomas Witulski)

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Ezea, Matthew: The ILO's concept of „Decent Work" in the Light of the Social Teachings of the Church and its Relevance to Nigeria. (Joachim Wiemeyer / Christof Breitsameter)

Nüllmann, Heiko: Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog (Markus Knapp / Christian Tapp)

Hegger, Susanne: Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar (Markus Knapp / Hermann Pottmeyer)

Ev.-Theol. Fak.

Bataringaya, Pascal: Konfliktbewältigung im afrikanischen Kontext: Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers (Traugott Jähnichen / Heinrich Bedford-Strohm)

Choi, Young Jae: Die Reflexion der Seligkeit. Der Psalmenkommentar des Paracelsus (Ute Gause / Katharina Greschat)

Ernsting, Heike: Salbungsgottesdienst in der Volkskirche. Praktisch-theologische Perspektiven (Isolde Karle / Franz-Heinrich Beyer / Günter Thomas)

Huppert, Ruth: Israel steht auf. Eine Studie zu Bedeutung und Funktion von Ez 37,1–14 im Buch Ezechiel (Jürgen Ebach / Beate Ego)

Jung, Matthias: Entgrenzung und Begrenzung von Arbeit (Traugott Jähnichen / Günter Thomas)

Lee, Il-Rye: Der Streit um das Gottesbild der leidenden Israeliten. Monotheismus und Theodizeefrage in ausgewählten Klagepsalmen des Einzelnen (Klara Butting / Beate Ego)

Lee, Don-Young: Der dreieinige Gott und seine Gesellschaft (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Dockter, Hanno: Klerikerkritik im antiken Christentum (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Fernandes, Salvador: God is my Rock. An Exegetico-Theological Analysis of the Rock-Metaphor in the Psalter (Ulrich Berges / Frank-Lothar Hossfeld)

Geng, Franz: Eine kontextuelle Erlösungslehre für das heutige China (Hans Waldenfels / Claude Ozankom)

Matuschek, Dominik: Konkrete Dogmatik – Die Mariologie Karl Rahners (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches – Konzept und Vorbilder (Georg Schöllgen / Albert Gerhards)

Okoh, Michael: Fostering Christian Faith in Schools and Christian Communities through Igbo Traditional Values (Reinhold Boschki / Claude Ozankom)

Poirel, Ralph: Die Idee des lebendigen Gottes – Franz Xaver Dieringers (1811–1876) christozentrische Offenbarungstheologie (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Zhao, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.) (Gisela Muschiol / Martin Üffing SVD [St. Augustin])

Ev.-Theol. Fak.

Grub, Udo: Evangelische Spuren im katholischen Gotteslob (Michael Meyer-Blanck / Albert Gerhards)

Ko, Yousik: Übertragung und Gegenübertragung bei Joachim Scharfenberg. Zur Rezeption einer Psychoanalysekonzeption in der Seelsorgetheorie des 20. Jahrhunderts (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

Heinemann, Stefan: Interkulturalität. Überlegungen zu einer aktuellen Herausforderung kirchlichen und diakonischen Handelns (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Sem. f. Ev. Theol. u. Religionspädagogik der Fak. f. Geistes- und Erziehungswiss. der TU Braunschweig

Tesch, Katja: „Lasse die Rede der Weisen nicht unberücksichtigt" (Sir 8,8a). Konzepte weisheitlichen Lehrens im Sirachbuch und ihre Relevanz für heutiges Lernen im Religionsunterricht (Jürgen Wehnert / Gottfried Orth)

Fak. f. Humanwiss. und Theol. der TU Dortmund

Doért, Friedel: Carl Sonnenschein – Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist in einer kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation (Norbert Mette / Wilhelm Damberg)

Förg, Florian: Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (Thomas Pola / Rainer Riesner)

Graf, Ekkehard: Durch Leiden geprägt – Die gegenwärtigen Leidenserfahrungen der indischen Nathanja-Kirche mit einem Blick auf die paulinischen Gemeinden (Rainer Riesner / Thomas Pola)

Hermann, Hans-Jürgen: Das Kursbuch Religion im Kontext öffentlicher und fachlicher Diskurse zwischen 1970 und 2010 (Gerhard Büttner / Michael Basse)

Rehfeld, Emmanuel: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir". Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Apostels Paulus – ein Versuch (Rainer Riesner / Ernstpeter Maurer)

Schnepper, Arndt Elmar: Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen (Gerhard Büttner / Rainer Riesner)

Thomsen, Arne: Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrrevier. Entwicklungen und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg (Norbert Mette / Wilhelm Damberg)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Kathstede, Georg: Liturgia caelestis. Trosterfahrung durch himmlische Liturgie. Eine exegetische Untersuchung der himmlischen Liturgie in der Offenbarung des Johannes unter besonderer Berücksichtigung der Lieder (Markus Tiwald / Hubertus Lutterbach)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Blumberg, Anselm: Das spiritale signaculum im Spiegel der Werke des Ambrosius von Mailand (Johannes Hofmann / Jürgen Bärsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Hermann, Markus-Liborius: „Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs. Schriftauslegung in Spannungsfeldern (Claus-Peter März / Nobert Clemens Baumgart)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Dietz, Martin Timóteo: De libertate et servitute spiritus: Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat (Wolfgang Schoberth / Berndt Hamm)

Luther, Susanne: Sprachethik im Neuen Testament. Analyse eines frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief (Oda Wischmeyer / Lukas Bormann / Loren Theo Stuckenbruck [Princeton])

Pavlović, Irena: Religion, Gewalt und Medien: (De-)eskalierende Kriegskommunikation der Kirchenpresse der Serbisch-Orthodoxen Kirche in den postjugoslawischen Kriegen (1991/92–95) (Johanna Haberer / Thomas Bremer [Münster] / Hacik Rafi Gazer)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

Du, Jingnong: Suizidalität und Depressivität von Frauen in China. Feldforschung und Entwurf einer interdisziplinär verantworteten Seelsorge (Klaus Kießling / Michael Sievernich SJ)

Hark, Norbert: Auf das Wort hören und danach handeln. Hermeneutische Maßstäbe für eine exegetisch verantwortete Pastoraltheologie (Klaus Kießling / Medard Kehl SJ)

Ortmans, Birgitta: Sportexerzitien und/oder Wellness? (Klaus Kießling / Michael Sievernich SJ)

Pirker, Viera: Identität als Leitbegriff zeitsensibler Pastoralpsychologie (Klaus Kießling / Bernhard Emunds)

Rapu, Samuel: Alleviating Poverty in Nigeria through the Improvement of the Labour Conditions in the Informal Economy. A Social-ethical Enquiry (Bernhard Emunds / Josef Schuster SJ)

Schmerbauch, Maik: Die Seelsorge für die deutschen Katholiken in der polnischen Diözese Kattowitz und die Bedeutung des deutschen Diözesanblattes „Der Sonntagsbote" in den Jahren 1925–1939/41 (Rainer Berndt SJ / Claus Arnold [Goethe-Universität, Frankfurt])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.
FB Kath. Theol.

Essono, Aloyse Kisito Patrice: L'oeuvre des Pallottins allemands au Cameroun 1890–1916. Comment les missionaires annoncent l'Évangile (Claus Arnold / Matthias Kloft)

Glaser-Kissenberth, Christina: Theologische Hermeneutik als Therapeutik. Eugen Drewermanns religiös-christliche ‚Utopie' (Siegfried Wiedenhofer / Wolfgang Gantke)

Stens, Oliver: Der vertonte Tod. Eine praktisch-theologische Untersuchung der Kantaten Johann Sebastian Bachs zum Thema Tod und Sterben (Thomas Schreijäck / Leo Karrer [Fribourg])

Tucho, Nega Chekwaka: The Role of Religious Epistemology in Inter-Religious Dialogue (Thomas M. Schmidt / Siegfried Wiedenhofer)

FB Ev. Theol.

Meyer, Peter: Das erfahrene Wort: Predigt als Sprachgeschehen gelebt-religiöser Praxis. Empirisch-theologische Beiträge zur Sprach- und Religionsanalyse auf Basis komparativer Feldforschung in Deutschland und in den USA (Hans-Günther Heimbrock / Christoph Müller [Bern])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Andruschack, Sonja: Blaue Engel im Unternehmergewand? Eine empirische Untersuchung zu den Motiven freiwilliger Umweltschutzmaßnahmen auf der Grundlage einer umweltethischen Reflektion (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Baltes, Dominik: Gesundheit ohne Heil? Zum neueren Gesundheitsdiskurs in den Humanwissenschaften, der Philosophie und der Theologie (Eberhard Schockenhoff / Klaus Baumann)

Harerimana, Grégoire: Pastoral in der sich wandelnden Gesellschaft Afrikas. Neuevangelisierung als tragende Kraft der Entwicklung in Burundi (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Feger, Ulrich: Moral de actitudes. Theologische Ethik für Arm und Reich. Eine autonom fundierte Befreiungsethik von Marciano Vidal (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Karl, Siegfried: ratio und affectus. Zum Verhältnis von Vernunft und Affekt in den Orationes sive Mediationes und im Proslogion Anselms von Canterbury (1033/4–1109) (Markus Enders / Peter Walter)

Malyga, Maciej: Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delps (Magnus Striet / Peter Walter)

Nebel, Daniela: Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie (Magnus Striet / Bernhard Casper)

Nimenya, Eugéne: Die politische Dimension des Heils. Kirchlicher Einsatz für den Menschen in der politischen Gemeinschaft, unter besonderer Berücksichtigung von Burundi (Peter Walter / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Nworie, Polycarp Chibueze: The Response of the Igbo Man to the Eucharistic Injunction, 'Do this in Memory of me', a relevant Gospel to the Post Modern Era of Individualism (Helmut Hoping / Peter Walter)

Weber, Stephan: Warum greift der gute Gott nicht ein? Die Allmacht Gottes in zeitgenössischen theologischen Ansätzen und das Problem des malum naturale (Helmut Hoping / Peter Walter)

Inst. f. Ev. u. Kath. Theol. der Pädagogischen Hochschule Freiburg

Müller, Peter: Elementarreligiöse Bildung und Erziehung am Bayrischen Untermain (Bernd Feininger / Herrmann Josef Riedl)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Buchegger, Jürg: Johan Bouman – Grammatik einer theologischen Existenz coram Islamo (Barbara Hallensleben / Felix Körner [Rom])

Ebneter, Thomas: Eschatologie im Horizont zeitgenössischer Geschichtsphilosophie (Barbara Hallensleben / Carmelo Dotolo [Rom])

Schwyter, Christoph: Die theologische Grundlegung der sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche im europäischen Einigungsprozess seit 1989 auf der Basis offizieller Publikationen (Barbara Hallensleben / Georgij Roj [Minsk/Weißrussland])

Slaters, Jennifer: Christian Identity Characteristics in Paul's Letter to the Members of the Jesus-Movement in Galatia: A Galatian Contribution towards Shaping a Diastratically Variated South African Society (Benedict Vivano / François-Xavier Amherdt)

Souate Bolly, Pierre: La femme Bu Treta (Mère-vie), agent d'humanisation dans l'Eglise et la société. Le cas de la femme Guro d'Oume (Côte d'Ivoire) (François-Xavier Amherdt / Jean-Sinsin Bayo [Abidjan/Elfenbeinküste])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Dietzel, Stefan: Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus. Die „Christliche Ethik" im Kontext ihrer Zeit (Thomas Kaufmann / Reiner Anselm)

Jain, Eva: Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann / Annette Steudel)

Samuel, Harald: Von Priestern zum Patriarchen: Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Levi und den Leviten in der Literatur des Zweiten Tempels (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Kogler, Nina: Geschlechter-Geschichte der Katholischen Aktion im Austrofaschismus. Diskurse – Strukturen – Relationen (Michaela Sohn-Kronthaler / Anita Prettenthaler-Ziegerhofer)

Wrann, Gerhild Genoveva: Megaphon-Uni. Bildung für Menschen in sozial schwierigen Lebenslagen (Leopold Neuhold / Wolfgang Weirer)

Hasenhütl, Franz: Die Domkapitel in Österreich nach dem CIC/1983. Statutenreform und aktuelle Rechtsgestalt (Johann Hirnsperger / Bernhard Körner)

Harb, Gertraud: Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Q 17,20–37 (Christoph Heil / Gerd Häfner [München])

Fodor, Janos: Modernes Management als Grundlage der erfolgreichen Diakonietätigkeit. Konzepte und Entwicklungsschritte für den Aufbau der Notfallseelsorge in Ungarn (Rainer Bucher / Leopold Neuhold)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Ligniez, Annina: Das Wittenbergische Zion. Die Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten (Jörg Ulrich / Anne M. Steinmeier)

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Berndt, Lennart: St. Nikolai als lebendiger liturgischer Raum. Eine Untersuchung der Wechselbeziehungen von Kirchenbau und liturgisch-kybernetischen Konzeptionen in der Kieler Nikolaikirche zwischen den Jahren 1945 und 2006 (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann)

Meyer, Ralf: Apostaten der Natur. Die Differenzanthropologie Helmuth Plessners als Herausforderung für die theologische Rede vom Menschen (Michael Moxter / Hartmut Rosenau [Kiel])

Spory, Anke: Familie im Wandel. Kulturwissenschaftliche, soziologische und theologische Reflexionen zu einer Lebensform (Michael Moxter / Jörg Dierken [Halle])

Ev. Theol. an der Phil. Fak. der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Univ. Hannover

Seidler, Rebecca: Erziehung im Elementarbereich aus der Perspektive des progressiven Judentums. Ein Beitrag zur interkulturellen und interreligiösen Erziehung (Ursula Rudnick / Friedrich Johannsen)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Ahn, Heechul: Kontingenz versus Determinismus? Zur Bestimmung und Funktion des Kontingenzbegriffs in der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Friederike Nüssel / Michael Welker)

Bräker, Jürg: Das kommende Reich Gottes – Kirche als transformative Existenz. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Kirche, Sakrament und Welt bei Alexander Schmemann (Michael Welker / Michael Plathow)

Ferdinand, Manfred: Lebenswelten – Lebensschnüre. Konzeptionen von Zeit und Raum junger Menschen einer Straßenszene in Medellín. Ein partizipatives Forschungsprojekt (Heinz Schmidt / Fritz Lienhard)

Focken, Friedrich-Emanuel: Die Aufhebung des zyklischen Geschichtsbildes. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Geschichtsverständnis des Richterbuchs (Jan Christian Gertz / Manfred Oeming)

Hauger, Martin: „... wenn das Wort Gottes unseren Seelen Flügel gibt ..." Gerhard von Rads Predigten aus den zwanziger Jahren im Horizont des Nürnberger „Freien Protestantismus", der Jugendbewegung und der frühen dialektischen Theologie – eine predigtgeschichtliche Untersuchung (Helmut Schwier / Christoph Strohm)

Kim, Taeyeon: Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zum frühen Ku Hung-ming (1883–1896) (Michael Bergunder / Christoph Strohm)

Langpape, Wolfram Heinrich: Hierarchie der Wahrheiten als ökumenisches Modell. Potentiale interkonfessioneller Verständigung ausgehend von den trinitarischen Dogmatiken Edmund Schlinks und Dumitru Staniloaes (Michael Welker / Michael Plathow)

Mützlitz, Nina-Dorothee: Gottes Wort als Wirklichkeit. Die Paulusrezeption des jungen Karl Barth (Michael Welker / Gregor Etzelmüller)

Noordveld, Diederik: Der Mensch in der Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Rosenhagen, Ulrich: Brudermord, Freiheitsdrang, Weltenrichter. Religiöse Kommunikation und öffentliche Theologie in der amerikanischen Revolutionsepoche (Klaus Tanner / Michael Welker)

Schaede, Ina: Bildung und Würde – Zu begründeten Entscheidungen befähigen. Zur religionspädagogischen Reflexion grundlegender Würdebestimmungen im interdisziplinären Kontext (Ingrid Schobert / Michael Welker)

Schneider, Anna: Eine katholische Kirche. Ekklesiologische Konzepte der Kirche von England im 19. Jahrhundert (Friederike Nüssel / Michael Plathow)

Suarsana, Yan: Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti revival" (Christoph Strohm / Michael Bergunder)

Theobald, Florian Benjamin: Der Teufel im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte im Judentum und Urchristentum (Gerd Theißen / Peter Busch)

Wagner-Peterson, Boris: Doctrina schola vitae. Zacharias Ursinus (1534–1583) als Schriftausleger (Christoph Strohm / Johannes Ehmann)

Yoon, Sung-Min: Die Botschaft „Jesus ist Sieger!" Auf dem Weg von Blumhardt Vater zu Blumhardt Sohn (Helmut Schwier / Wolfgang Drechsel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Anbergen, Matthias: Die deutschsprachige Metropolenseelsorge. Eine pastoralrechtliche Profilierung deutschsprachiger Metropolgemeinden (Wilhelm Rees / Wilhelm Guggenberger)

Garcia Gonzalez, Roberto: Kommunikative Interaktion des menschlichen Bewusstseins. Dialogischer Beitrag zu einer „weichen" naturalistischen, universalpragmatischen Deutung des Bewusstseins in Anlehnung an den nach-

metaphysischen Ansatz von Jürgen Habermas (Christian Kanzian / Hans Kraml)

Heinzmann, Pius: Adolf Grünbaums Kritik an der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Darstellung und Erläuterung des Werkes „Die Grundlagen der Psychoanalyse: Eine philosophische Kritik" von Adolf Grünbaum in Zusammenhang mit der neueren Forschung auf dem Gebiet der von Grünbaum kritisierten psychoanalytischen Lehre Freuds (Winfried Löffler / Hans Goller)

Juen, Maria Anna: Die ersten Minuten des Unterrichts. Skizzen einer Kairologie des Anfangs aus kommunikativ-theologischer Perspektive (Matthias Scharer / Roman Siebenrock)

Kierzkowski, Mateusz: Wesen und Deutung der Arbeit in der Soziallehre von Johannes Paul II. – im Vergleich mit den kosmopolitischen Arbeitsvisionen von Ulrich Beck und in Bezug auf die Situation des polnischen Arbeitsmarkts (Wolfgang Palaver / Wilhelm Guggenberger)

Kpalap, Linus: Lonergans transzendentale Methode als Grundlage einer dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Morzyski, Wojciech: „Seele". Joseph Ratzingers Konzeption im Gespräch mit dem dramatischen Entwurf von Raymund Schwager (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Mzena, Basil Dominicus: That you also may believe that Jesus is the Christ. An Exegetical and Theological Comparison of Jesus' Encounters with Nicodemus by Night (3,1–21) and the Samaritan Woman by Day (4,4–42) (Martin Hasitschka / Boris Repschinski)

Öhler, Ulrike: „Ich bin für mein Leben stärker geworden durch die schlimmen Erfahrungen." Sinnfindung und Reifung durch Leid. Positive Auswirkungen traumatischer Gewalt-Erfahrungen von Frauen. Eine induktiv-partizipativ theologische Sozialstudie (Roman Siebenrock / Franz Weber)

Ottappally, Mathai: The Khasis Meghalaya – Personal, Family, and Social Life in Peace and Justice: A Contribution of Moral Theology (Stephan Leher / Franz Weber)

Pichler, Günter: Die spekulative Rechtstheorie von G. W. F. Hegel in Konfrontation mit der reinen Rechtslehre von Hans Kelsen (Siegfried Battisti / Hans Kraml)

Schmitt, Artur: Für eine Vielfalt der Charismen. Die Ministérios não ordenados der brasilianischen Kirche als Anregung für eine Neuordnung der Dienstämter in den Gemeinden der Diözese Bozen-Brixen (Franz Weber / Martin Hasitschka)

Weiffen, Ilsemarie: Beziehung verändert. Spiritualität der Ordensgemeinschaft des Sacre-Coeur und frauenspezifische Pastoral – Chancen und Herausforderungen (Franz Weber / Stephan Leher)

Weseslindtner, Katharina: „Dabru Emet": Jüdisch-christlicher Dialog in der Analyse (Andreas Vonach / Józef Niewiadomski)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Frommann, Nicole: Das Verletzte stärken – Seelsorge für Menschen mit erworbenen Hirnschädigungen und für Menschen im Wachkoma (Corinna Dahlgrün / Klaus Rothermund)

Heller, Thomas: Studienerfolg im Theologiestudium. Exemplarische Befunde einer deutschlandweiten Panelstudie zur Identifizierung und Quantifizierung persönlicher Bedingungsfaktoren des Studienerfolgs bis zum fünften Semester bei Studierenden der Evangelischen Theologie (Pfarr-/Lehramtsstudiengänge) (Michael Wermke / Martin Leiner)

Inst. f. Kath. Theol. der Fak. I der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe

Rütten, Bastian: „Da wohnt ein Sehnen tief in uns ...." – Das neue geistliche Lied als Medium der Katechese (Sabine Pemsel-Maier / Katja Boehme [Heidelberg])

FB 02 Geistes- und Kulturwissenschaften der Univ. Kassel

Thöne, Yvonne Sophie: Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied (Ilse Müllner / Christl Maier [Marburg])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Minsu, Oh: Sprachliche Gestaltung und Semantik – Untersuchungen zu den biblischen Büchern Proverbien und Kohelet (Rüdiger Bartelmus / Marcus Saur)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Koblenz-Landau

Schoppmann, Bernd: Bonhoeffers unbekannte Schüler. Vikare in Finkenwalde – Pfarrer der Rheinischen Kirche (Thomas M. Schneider / Jürgen Boomgaarden)

Philosophische Fak. der Univ. zu Köln

Inst. f. Kath. Theol.

Reilich, Martin Georg: Grenzfall Mensch. Biblische Impulse für eine Theologie der Berührung (Andreas Michel / Hans-Joachim Höhn)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Engelmann, Michaela: Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zu den Pastoralbriefen (Jens Herzer / Marco Frenschkowski)

Heike-Gmelin, Axel: Die Haltung der evangelischen Landeskirchen zur Einführung der Kremation im 19. Jahrhundert (Klaus Fitschen / Alexander Deeg)

Mette, Kathrin: Selbstbestimmung und Abhängigkeit: Studien zu Genese, Gehalt und Systematik der bewusstseins- und kulturtheoretischen Dimension von Falk Wagners Religionstheorie im Frühwerk (Gunda Schneider / Jörg Dierken [Halle])

Schmutzler, Nikola: Evangelisch-sozial als Lebensaufgabe: Das Leben und Wirken von Pf. Johannes Herz (1877–1960) (Klaus Fitschen / Armin Kohnle)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Adam Schwartz, Michèle: Pfarrei und Kirchgemeinde. Verhältnisbestimmung für die deutschsprachige Schweiz unter spezifischer Berücksichtigung historischer Aspekte (Adrian Loretan / Markus Ries)

Furer, Karin: „Teaching about religion" – Religionskunde im Vergleich. Rechtsvergleichende und verhandlungstheoretische Betrachtung von integrierter Religionskunde in Frankreich und Religionskunde als gesondertem Fach im Kanton Zürich (Adrian Loretan / Francis Messner [Straßburg])

Vonarburg, Matthias: Advocatus corporis – Thomas, der Naturalist? Zur Seelenlehre des Aquinaten wie sie in der Summe wider die Heiden vorliegt mitsamt einem kleinen Beitrag zu einem neuen Verständnis dessen, was der klassische Begriff der Geistseele aus philosophischer Perspektive bezeichnen könnte (Rafael Ferber / Wolfgang Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Ewerszumrode, Frank: Mysterium Christi spiritualis praesentiae – Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (Leonhard Hell / Johannes Meier)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Brand, Gabriel: Leben in Differenz. Moral – Religion – Kultur (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Ella, George M.: The Practical Divinity of Universal Learning: John Durie's Educational Pansophism (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Kopjar, Karsten: Kommunikation des Evangeliums für die Web-2.0-Generation. Virtuelle Realität als Reale Virtualität (Horst Schwebel / Thomas Erne)

Lückel, Ulf: Adel und Frömmigkeit. Die Wittgensteiner Grafen und der Pietismus in ihren Territorien (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

MacDonald, Gerald Theodore: Johann Georg Walchs Darstellung und Beurteilung des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Oertelt, Friederike: Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis II (Angela Standhartinger / Friedrich Avemarie)

Wannous, Ramy Abd: Darlegung des Rechten Glaubens (und die Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer). Ein theologisch-polemisches Werk des mittelalterlichen christlich-arabischen Theologen 'Abdallah Ibn al-Fadl al-Antaki (Wolfgang Hage / Karl Pinggéra)

Werner, Roland: Das Christentum in Nubien. Geschichte und Gestalt einer frühen afrikanischen Kirche (Wolfgang Hage / Karl Pinggéra)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Asaah Awinongya, Moses: The Understanding of Family in Ghana as a Challenge for a Contextual Ecclesiology (Peter Neuner / Stephan Leimgruber)

Henning, Jens: Kenotisches Gottsein? Eine christologische Anfrage (Bertram Stubenrauch / Gerd Häfner)

Heo, Kyu: Christus vincit. Das Christus-Krieger-Motiv in der Johannes-Offenbarung (Knut Backhaus / Gerd Häfner)

Kingata, Yves: Das Päpstliche Gesandtschaftswesen und die Nuntiatur in der Demokratischen Republik Kongo (Helmuth Pree / Elmar Güthoff)

Komba, Xaver: Die Selbsterhaltung der afrikanischen Kirche. Eine sozio-theologische Analyse der heutigen „Kleinen christlichen Gemeinschaften" (Beispiel Tansania) (Andreas Wollbold / Markus Vogt)

Mavungu-ma-Nlandu, Floribert: L'École catholique en RDC dans la dynamique de la Convention scolaire de 1977 en processus de révision. Perspectives pastorales pour un projet de développement intégral (Andreas Wollbold / Stephan Leimgruber)

Onwubiko, Augustine Ben: Person and Human Dignity. A Dialogue with the Igbo (African) Culture (Bertram Stubenrauch / Armin Kreiner)

Reisinger, Philipp: Jurisdiktionsprimat und bischöfliche Kollegialität in perichoretischer Zusammenschau. Ein spekulativer, theologischer Entwurf zum Subjekt der höchsten Autorität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der kanonischen Gesetzgebung im CIC/1983 und CCEO (Bertram Stubenrauch / Stephan Haering OSB)

Steinmeier, Johannes: Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand (Bertram Stubenrauch / Stephan Leimgruber)

Vadackumkara Saviour, Thomas: Socio-critical Sayings of Amos. A Contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics (Hermann-Josef Stipp / Markus Vogt)

Ev.-Theol. Fak.

Roth, Elisabeth: Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden – Seelsorge im Jugendstrafvollzug (Ulrich Schwab / Christian Albrecht)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Barthel, Stephanie: Kommunikation in einer Münsteraner Kirchengemeinde. Eine empirische Untersuchung (Christian Grethlein / Marcell Saß)

Beckmann, Christoph T.: Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Berkemann, Karin: Nachkriegskirchen in Frankfurt am Main 1945–76: Eine Gattungstopographie (Klaus Raschzok / Benedikt Kranemann [Erfurt] / Gerd Weiß [Frankfurt am Main])

Dittmer, Marion: Reich Gottes. Ein prinzipientheologischer und kulturhermeneutischer Begriff in der deutschen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Markus Buntfuß / Jörg Lauster [Marburg]

Schenk, Susanne: Ama et habe. Heilsperspektiven in Anselms Korrespondenz mit Frauen (Gury Schneider-Ludorff / Volker Leppin [Tübingen])

Zillich-Limmer, Simone: Gottesbild, Menschenbild und Weltbild systemischer Modelle und deren Auswirkungen auf die theologische Grundlegung einer seelsorgerlichen Konzeption (Joachim Track / Hans Günter Ulrich [Erlangen-Nürnberg] / Klaus Raschzok)

FB IV der Carl-von-Ossietzky-Univ. Oldenburg

Meyer, Berend: Das apodiktische Recht als Verfassung. Ein Vergleich des apodiktischen Rechts, insbesondere des Dekalogs, mit modernem Verfassungsdenken (Friedemann Golka † / Wolfgang Weiß)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Osnabrück

Kim, Sung Ho: Frieden stiften als Aufgabe der Kirche. Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie und Friedensethik und ihre Wirkungsgeschichte in Süd-Korea (Reinhold Mokrosch / Arnulf von Scheliha)

Inst. f. Ev. Theol. der Fak. f. Kulturwiss. der Univ. Paderborn

Berger-Zell, Carmen: Trauerleibsorge. Ein Resonanzphänomen (Harald Schroeter-Wittke / Uta Pohl-Patalong [Kiel])

Department f. Kath. Theol. der Univ. Passau

Freundorfer, Christian: Das Augustinerchorherrenstift St. Nikola vor Passau – seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Barockzeit unter besonderer Berücksichtigung der Amtszeit von Propst Joseph Anton Griesmüller (1712–1741) (Anton Landersdorfer / Monika Nickel)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

Wildgruber, Regina: Vom Ende her. Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch (Christoph Dohmen / Georg Steins [Osnabrück])

Inst. für Ev. Theol.

Schmiedel, Kirsten Michaela: „Schritte über Grenzen". Die Bedeutung Werner Heisenbergs für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie (Matthias Heesch / Hans Schwarz)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Bonet, André: Kultbezüge im Danielbuch: Exegetische Untersuchungen zur Kultkonzeption des apokalyptischen Trägerkreises des Danielbuches (Martin Rösel / Stefan Bayerle [Greifswald])

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches und deren Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie (Philipp Stoellger / Günter Bader [Gomadingen])

Marks, Matthias: Menschwerden aus Passion. Rezeptionsästhetische Studien über das Religiöse in der Malerei von Rudolf Hausner (1914–95) als Beitrag Praktischer Theologie zum interdisziplinären Bilddiskurs (Thomas Klie / Philipp Stoellger)

Skottki, Kristin: Kulturkontakte zwischen Christen und Muslimen auf dem Ersten Kreuzzug in historischer und historiographiegeschichtlicher Perspektive: Auf den Spuren eines Erkenntnisweges (Heinrich Holze / Felicitas Schmieder [Hagen] / Michael Borgolte [Berlin])

Phil. Fak. der Univ. d. Saarlandes

Tophofen, Sonja: Franz Xaver Kraus (1840–1901): Ein Leben zwischen Wissenschaft und Kirchlichem Lehramt (Karl-Heinz Ohlig / Gabriele Clemens)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Gruber, Judith: Theologie Interkulturell. Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn (Gregor Maria Hoff / Hans-Joachim Sander)

Kimaro, Zakayo: The Essence of the Rising of Religious Intolerance among Muslims and Christians in the Islands of Zanzibar. Its Pastoral Challenges and Curative Approach for the Catholic Church in Zanzibar (Georg Ritzer / Franz Gmainer-Pranzl)

Kröpfl, Robert: Oskar Söhngen (1900–1983): Studien zu seiner Theologie der Musik unter besonderer Berücksichtigung seiner Biographie (Rudolf Pacik / Josip Gregur)

Nwogu, Anthony Kwakporo: The Eucharist and Oriko. A Study in Conflict Resolution (Hans-Joachim Sander / Gregor Maria Hoff)

Sitar, Gerfried: Das Stift St. Paul unter der Herrschaft der Nationalsozialisten und der Wiederaufbau nach 1945. Mit einer Transkription der Tagebücher von P. Thiemo Raschl (STA St. Paul, P 567) und P. Hartwig Labi (STA St. Paul, P 563) (Dietmar Winkler / Rudolf Pacik)

Siya, Thaddeus: The Holy Spirit. Principle of the mission and unity of the church in the light of Vatican II with review of ecumenical efforts for visible unity of church in Tanzania (Josef Außermair / Michael Ernst)

Suchentrunk, Karl: Panis vitae aeternae. Bilder und Texte der Eucharistie im Johannesevangelium und deren Vorbilder im Alten Testament mit ihrer Rezeption bei ausgewählten frühen Kirchenvätern (Michael Ernst / Augustinus Kurt Franz OCist)

Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin

Wasilewski, Edward: Eschatologischer Sinn der Trauerpredigten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Analyse auf der Grundlage der homiletischen Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" (Eckhard Jaschinski SVD / Joachim Piepke SVD)

FB1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Lüer, Jörg: Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit". Zur friedensethischen Praxis und Reflexion der katholischen Kirche in Deutschland nach dem weltpolitischen Umbruch 1989/90. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax als Beispiel organisationalen und inhaltlichen Lernens (Heinz-Günther Stobbe / Andreas Hoffmann)

Voigtländer, Johannes: Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre (Georg Plasger / Peter Opitz [Zürich])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Dovonou, Anatole Zoé: Démystifier l'ethnie en faveur de la personne humaine. Une analyse éthique de la crise de croissance et d'ordonnancement de la société en Afrique subsaharienne à partir de la Doctrine Sociale de l'Eglise (Wolfgang Ockenfels OP/ Heribert Wahl)

Görgen, Christine: Pathodizee statt Theodizee. Mensch, Gott und Leid im Denken Viktor E. Frankls (Werner Schüßler / Heribert Wahl)

Maurer, Michaela: „Daß ich der Noth der Armen mich willig mög erbarmen". Armut und Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung des späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Bernhard Schneider / Wolfgang Ockenfels OP)

Nowak, Przemysław: Die ekklesiale Dimension der Buße. Bernhard Poschmann (1878–1955) und sein Beitrag zur Erforschung der Dogmengeschichte des Buß-Sakramentes (Rudolf Voderholzer / Walter A. Euler)

Schweitzer, Tina Maria: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?" Autobiographisches Schreiben im 20. und 21. Jahrhundert. Analyse autobiographischer Zeugnisse prominenter Personen in Bezug auf Glaube und Gottesvorstellung (Joachim Theis / Wolfgang Lentzen-Deis)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Beck, Roman: Transparenz in der biomedizinischen Forschung (Dietmar Mieth / Matthias Möhring-Hesse)

Fehige, Joerg H. Y.: Das Offenbarungsparadox. Auf dem Weg zum Dialog zwischen Christen und Juden (Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel)

Guggemoos, Claudia: MystagogIn sein. Empirische Analysen von Gesprächen mit PastoralreferentInnen der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Erzdiözese Freiburg (Albert Biesinger / Bernd Jochen Hilberath)

Handschuh, Christian Thomas: „Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum". Katholische Volksaufklärung in Württemberg (Andreas Holzem / Albert Bisinger)

Heisig, Tobias: (K)eine Option für die Reichen? Leistungsmilieus als theologischer Ort (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Junk, Karsten: Der menschliche Geist und sein Gottesverständnis bei Augustinus und Meister Eckhart. Eine vergleichende Studie zu beiden Ansätzen und der Weiterführung Augustinus' durch Eckhart (Johannes Brachtendorf / Michael Eckert)

Mbimbi Mbamba, José-Claude: La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie. Contribution à la critique de la religiosité africaine (Peter Hünermann / Johannes Brachtendorf)

Meier, Thomas Markus: Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach dem Zufall. Ein theologischer Zugang (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

Müller, Markus: Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken. Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster i. W. 1922–1980 (Andreas Holzem / Albert Biesinger / Claus Arnold [Frankfurt a. M.])

Neudecker, Gerhard: Ius sequitur vitam – Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems (Richard Puza / Bernd Jochen Hilberath)

Odoeme, Paul: Human Rights and the Mission of the Church in Nigeria (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Peetz, Katarina: Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (Lucia Scherzberg [Saarbrücken] / Bernd Jochen Hilberath)

Pflaum, Michael: Die aktive und die kontemplative Seite der Freiheit (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Polat, Selma: Der Islam im Werk von Barbara Frischmuth. Ein Beitrag zum Interreligiösen Lernen (Karl-Josef Kuschel / Albert Biesinger)

Rehberg-Schroth, Kerstin: Geprägt fürs Leben – ein Segen sollst du sein! Auf der Suche nach einer verbindenden Theologie von Firmung und Konfirmation unter sakramententheologischer Perspektive (Bernd Jochen Hilberath / Albert Biesinger)

Steiof, Dorothee: Gottes Gewicht. Ein praktisch-theologisches Gespräch zwischen Erfahrungsräumen des Alten Testaments und dem Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl aus doxologischer Perspektive (Ottmar Fuchs / Walter Groß)

Wagener, Hermann-Josef: Die religiöse Entwicklung und das Gebetsverständnis junger Menschen – Eine empirische Studie über die Applikation der drei religiösen Formenkreise (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Ev.-Theol. Fak.

Kobler, Beate Andrea: Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes im 16. Jahrhundert (Ulrich Köpf / Volker Henning Drecoll)

Kommer, Dorothee Ulrike: Frauen verfassen reformatorische Flugschriften. Studien zu von Frauen verfassten Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1534/1557) und der in ihnen vertretenen Sicht von Geistlichkeit (Ulrich Köpf / Reinhold Rieger)

Krimmer, Evelyn: Evangelischer Religionsunterricht und reflektierte Toleranz – Aufgaben und Möglichkeiten religiöser Bildung im Pluralismus (Friedrich Schweitzer / Christoph Schwöbel)

Lorbeer, Lukas: Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts (Volker Henning Drecoll / Volker Leppin)

Park, Sung-Ho: Stellvertretung Christi im Gericht. Zum Verhältnis der Stellvertretung Christi im Gericht zu seinem Sühnetod am Kreuz bei Paulus (Hermann Lichtenberger / Hans-Joachim Eckstein)

Yamayoshi, Tomohisa: Von der Auslösung zur Erlösung. Studien zur Wurzel PDY im Alten Orient und im Alten Testament (Bernd Janowski / Heinz-Dieter Neef)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Höbsch, Werner: Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland (Günter Riße / Paul Rheinbay SAC)

Sauer, Katharina: Dives in misericordia. Barmherzigkeit Gottes, ein Schlüsselbegriff in der Theologie und im Leben Papst Johannes Pauls II. (George Augustin SAC / Joachim Schmiedl ISch)

Fak. I der Pädagogischen Hochschule Weingarten

Renner, Alexandra: Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik (Lothar Kuld / Astrid Dinter / Clauß Peter Sajak [Münster])

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Gassner, Franz: Gerecht Konsumieren. Sozialethische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums (Ingeborg Gerda Gabriel / Sigrid Müller)

Guanzini, Isabella: L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari (Kurt Appel / Pierangelo Sequeri [Mailand])

Hoffelner, Martina: Frauen in der slowakischen katholischen Ortskirche: eine pastoraltheologische Studie (Paul Michael Zulehner / Christa Schnabl)

Kalola, Paul: Unité et pluralité de la christologie. Vers un paradigme mythique en théologie africaine (Jan-Heiner Tück / Hans Gerald Hödl)

Kimmel, Wolfgang: „Gott der Tiere". Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey (Gerhard Marschütz / Kurt Appel)

Mičkovic, Branislav: Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (Kurt Appel / Johann Reikerstorfer)

Nyenyembe, Jordan: Migrants at the Mining Sector: A Pastoral and Theological Challenge for Africa. A Case Study of Mbinga Diocese (Tanzania) (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Prinz-Fülöpová, Veronika: „Beine statt Steine fördern". Aus dem interkulturellen Erfahrungsschatz der Stipendiatinnen und Stipendiaten des Pastoralen Forums. Eine pastoraltheologische Studie (Paul Michael Zulehner / András Máté-Toth)

Strutzenberger, Edda Elisabeth: „Dass Religion auch hier mitspielt ..." Zur Bedeutung von Religion in der Schulentwicklung. Eine empirische Studie (Martin Jäggle / Wolfgang Weirer [Graz])

Stummer, Rudolf: Der Erste Katechetische Kongress Wien 1912. Ursachen, Struktur, Verlauf und Folgen. Der Diskurs um den Kath. Religionsunterricht an der Oberstufe österreichischer Mittelschulen, um seinen Lehrplan und seine Lehrbücher (Martin Jäggle / Andreas Schnider)

Vendelinová, Jana: Apostolat durch Sakralkunst. Versuch einer praktisch-theologischen Verortung im Kontext der römisch-katholischen Kirche in der Slowakei (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluscak)

Ev.-Theol. Fak.

Weyen, Frank: Kirche in der finanziellen Transformation – Fundraising für evangelische Kirchengemeinden (Wilfried Engemann / Thomas Schlag [Zürich])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Brouwer, Rebekka: Zur Schönheit im Alten Testament. Aufgezeigt an der Verwendung der Wurzel יפה (Siegfried Kreuzer / Christa Schäfer-Lichtenberger)

Cremer, Oliver: „Das sagt der Sohn Gottes". Die Christologie der Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Martin Karrer / Klaus Haacker)

Mbilu, Msafiri: Community and Government in Romans and Philippians: An Exegetical Analysis with Hermeneutical Reflections in the African Context (Martin Karrer / Klaus Haacker)

Theobold, Rolf: Zwischen Smalltalk und Therapie. Kurzzeitseelsorge in der Gemeinde (Michael Klessmann / Günter Ruddat)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Ejikeme, Reginald Ndubuisi: Corruption in Nigeria: A Manifestation of Bad Governance (A Socioethical Survey in the light of the Social Teachings of the Church; with particular reference to *Gaudium et Spes* and *Populorum Progressio*) (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Ganster, Susanne: Die religionsverschiedene Ehe in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung des Ehehindernisses Disparitas Cultus (Heribert Hallermann / Matthias Pulte [Mainz])

Kwazu, Fidelis Chineme Bayo: Developing viable strategies of solving the problems of poverty and human rights: The case of the Igboland in Nigeria (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Nwandu, McDonald Kelechi: "Ako Na Uche" (Wisdom and Justifiability) of Preemptive Strike and Alternative Conflict Resolution (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Okpanachi, Blaise: Church, Catholicism and Christianity in Nigeria 1884–1950 (Dominik Burkard / Richard Nebel)

Onyenali, Rowland: The Parable Trilogy of Mt 21:28–22:14 in the Context of Matthew's Gospel (Bernd Heininger / Johann Rechenmacher)

Schoknecht, Sebastian: Mensch oder Material? Eine Analyse der Diskursebenen in der Debatte zum Umgang mit menschlichen Embryonen am Beispiel embryonaler Stammzellen (Stephan Ernst / Gerhard Droesser)

Walz, Robert: Praeparatio ad martyrium bei Cyprian von Karthago. Eine Studie zu Ad Fortunatum (Franz Dünzl / Anette Rudolph)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Garsky, Zbynìk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturale Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern (Jörg Frey / Samuel Vollenweider)

Glavac, Monika: Der „Fremde" in der europäischen Karikatur. Eine Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik (Daria Pezzoli-Olgiati / Dorothea Lüddeckens / Silvia Näf [Genf])

Huber, Stefan Mario: „[...] fuer die Jugend lehrreicher, zum Religionsunterricht brauchbarer und unterhaltender [...]". Der religionspädagogische Wandel des Bildes des Kindes in Schweizer Kinderbibeln in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Widmer Schurte, Caroline: Der Buddha und der ‚Andere'. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des ‚Anderen' im Majjhima-Nikâya (Christoph Uehlinger / Peter Schreiner / Thomas Oberlies [Göttingen])

Habilitationen im akademischen Jahr 2011/2012

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Madueke Obinwa, Ignatius: "I shall feed them with good pasture" Ezek 34:14. The shepherd motif in Ezekiel 34: its theological import and socio-political implications (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Stegmann, Andreas: Luthers Auffassung vom christlichen Leben (Dorothea Wendebourg / Friedrich Lohmann / Albrecht Beutel [Münster])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Guillaume, Philipp: Crises in Crisis. Land and Credit in Persian Yehud (Ernst Axel Knauf / Hermann Michael Niemann [Rostock])

Joss-Dubach, Bernhard: Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein Theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit einer geistigen Behinderung (Christoph Müller / Albrecht Grözinger [Basel])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Vorholt, Robert: Das Osterevangelium. Geschichte – Erzählung – Bedeutung (Thomas Söding / Christian Frevel / Markus Knapp / Peter Wick)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Schelhas, Johannes: Christozentrische Schriftauslegung bei Hans-Urs von Balthasar und Karl Barth (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Ev.-Theol. Fak.

Despotis, Athanasios: Die „New Perspective on Paul" und die griechisch-orthodoxe Paulusinterpretation (Michael Wolter / Günter Röhser / Konstantin Nikolakopoulos [München])

Munzinger, André: Vernunft und Religion. Zur Ermöglichung interkulturellen Zusammenlebens (Konrad Stock / Andreas Pangritz / Martin Laube)

Schulz, Claudia: Theorie und Praxis empirischer Methodik im Kontext von Praktischer Theologie und Kirchenleitung (Eberhard Hauschildt / Michael Meyer-Blanck)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Zuk, Artur: Das nachkonziliare Verständnis von „communio personarum" als Grundlage und Ziel der christlichen Ehe- und Familienspiritualität: Theologische Prämissen und ihre Relevanz für die Pastoral in der heutigen Gesellschaft (Erwin Möde / Manfred Gerwing / Andre Habisch / Jan Radkiewicz [Szczecin])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Hoffmann, Veronika: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe (Josef Freitag / Christof Mandry)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Diller, Carmen: JHWHs geschichtswirksames Handeln im Spiegel der Personenkonstellationen der Thronfolgegeschichte Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) (Hubert Irsigler / Ferdinand R. Prostmeier)

Inst. F. Kath. Theol. am FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Schmidt, Uta: Was wird kommen und wie wäre es, wenn es gut wäre? Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55 (Ute Eisen / Friedhelm Hartenstein [München] / Rainer Kessler [Marburg])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Wilke, Alexa Friederike geb. Hupe: Die Gebete in Israels Prophetenbüchern (Hermann Spieckermann / Reinhard G. Kratz / Markus Witte [Berlin])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Schüssler, Michael: Mit Gott neu beginnen – Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft (Hildegard Wustmans [Linz] / Reinhard Feiter [Münster] / Rainer Bucher)

Wernert, François: Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme francaise au début du 3e millénaire (Harald Buchinger [Regensburg] / Martin Klöckener [Fribourg] / Basilius J. Groen)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Theissen, Henning: Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (Heinrich Assel / Heinrich Bedford-Strohm / Wolfgang Schoberth)

FB Ev. Theol. der Fak. f. Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Reitz-Dinse, Annegret: „Da ist das Göttliche in einer ganz besonderen Weise nahe". Medialität und Sakralität von Kirchengebäuden und ihrer Nutzung am Beispiel der Marienkirche Lübeck (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann / Antjekathrin Graßmann [Lübeck])

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Köckert, Charlotte: Konversion und Konversionsdarstellungen gebildeter Christen in der Spätantike: Augustinus, Paulinus von Nola und ihre Kreise (Winrich Löhr / Christoph Strohm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Gmainer-Pranzl, Franz: Der Logos christlicher Hoffnung in polyloger Verantwortung. Studien zu einer responsiv-theologischen Erkenntnislehre (Margit Eckholt [Osnabrück] / Joachim Piepke [St. Augustin] / Markus Knapp [Bochum] / Kurt Appel [Wien])

Markl, Dominik: Gottes Volk im Deuteronomium (Eckhart Otto [Jork/D] / Karin Finsterbusch [Koblenz-Landau] / Raik Heckl [Hamburg] / Simone Paganini)

Wandinger, Nikolaus: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm systematischer Theologie. Methodische und inhaltliche Schlaglichter (Michael Kirwan SJ [London] / Frederick Lawrence [Boston] / Thomas Schärtl [Augsburg] / Józef Niewiadomski)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Eberhart, Christian: Kultmetaphorik und Christologie. Traditionsgeschichtliche Studien zu christologisch-soteriologischen Motiven im Neuen Testament (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn)

FB Ev.-Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Mantas, Apostolos: Die Ikonographie der Gleichnisse Jesu in der ostkirchlichen Kunst (5.–15. Jh.) (Guntram Koch / Ingo Herklotz)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik im Blick auf islamische Positionen zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft (Markus Vogt / Konrad Hilpert / Rotraud Wielandt [Bamberg])

Stettberger, Herbert: Empathische Bibeldidaktik. Eine interdisziplinäre Studie zum perspektiveninduzierten Lernen mit und von der Bibel (Stephan Leimgruber / Gerd Häfner / Ulrich Schwab)

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Michael: Kumulative Habilitation (David S. du Toit / Gudrun Holtz / Jörg Frey [Zürich])

Bracht, Katharina: Hippolyts Schrift In Danielem. Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars (Klaus Koschorke / Ulrich Schwab / Hanns Christof Brennecke [Erlangen] / Silke-Petra Bergjan [Zürich])

Gärtner, Judith: Die Geschichtspsalmen als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 (Friedhelm Hartenstein / Christoph Levin / Gunther Wenz / Frank-Lothar Hossfeld [Bonn])

Inst. f. Ev. Theol. der Fak. f. Kulturwiss. der Univ. Paderborn

Keuchen, Marion: Bild-Konzeptionen in historischen Kinderbibeln und Bilderbibeln und ihre Wiederentdeckung in der Gegenwart (Harald Schroeter-Wittke / Martin Leutzsch / Christine Reents [Wuppertal/Bethel])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Zamfir, Emilia Corina: Men and Women in the Household of God: A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles (Tobias Nicklas / Joseph Verheyden [Leuven] / Hans-Ulrich Weidemann [Siegen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Felber, Anneliese: Väterexegese: Brisanz und Vielfalt (Dietmar Winkler / Agnethe Siquans / Heike Grieser)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Kirschner, Martin: Gott – größer als gedacht. Eine Studie zur Rationalität der Theologie im Rückgang auf Anselm von Canterbury (Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath)

Mandel-Schmidt, Iris: Religions-Anthropagogik. Bildungsbegleitung religiöser Autodidaktik von jungen Erwachsenen in Ausbildungen der Pflegeberufe (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Ev.-Theol. Fak.

Christe, Wilhelm: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers simul iustus et peccator (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Metz, Detlef: Das protestantische Drama. Das geistliche Drama im Protestantismus der Reformationszeit und des konfessionellen Zeitalters (Ulrich Köpf / Jürgen Kampmann)

Simojoki, Yrjö Henrik: Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Wendte, Martin: Leibliche Gabe. Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Reuter, Wolfgang: Relationale Seelsorge. Impulse aus Psychoanalyse, Kultur und Theologie für eine Seelsorge in der Dynamik von Bindung und Trennung (Doris Nauer / Andreas Odenthal [Tübingen])

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Udeani, Chibueze C.: Intercultural Hermeneutics in Understanding Culture and Religion (Ulrike Bechmann [Graz] / Claude Ozankom [Bonn])

Ev.-Theol. Fak

Meyer, Karl: Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit. Eine triangulative Studie (Thomas Schlag [Zürich] / Robert Schelander)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Hörnig, Thomas: Kommentierter Datenatlas zur deutschen Sonntagsschulgeschichte (1867–1878) und zur Frühgeschichte der Inneren Mission (Matthias Benad / Günter Ruddat / Hans-Walter Schmuhl [Bielefeld])

Voigt-Goy, Christopher: Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther (Martin Ohst [Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Dennemarck, Bernd: Kumulative Habilitation (Heribert Hallermann / Wolfgang Klausnitzer / Wilhelm Rees [Innsbruck])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Corrodi Katzenstein, Johannes: Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin – (Un-) Zeitgemässe Denker der Transzendenz (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

barung und damit letztlich Jesus Christus als Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes und als Antwort auf die Frage nach dem Menschen. In seiner Einleitung gibt denn der Hg. *Joseph Famerée* mit Verweis auf Christoph Theobald auch zu bedenken, dass die eigentliche Frage diejenige nach dem christlichen „Lebensstil" (12) in der Nachfolge Jesu Christi sei, die als geschichtliche eine präsentische wie eschatologische Dimension habe. Es ist dies angesichts des im Umfeld des fünfzigjährigen Konzilsjubiläums z. Zt. erfreulich starken Interesses am II. Vatikanum eine Erinnerung von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Meyrin Michael Quisinsky

Philosophie

Lerch, Magnus: **All-Einheit und Freiheit**: Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet. – Würzburg: Echter 2009. 213 S. (Bonner dogmatische Studien, 47), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–429–03180–0

Unter den systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Konzeptionen im deutschsprachigen Raum steht die seit einigen Jahren vornehmlich von dem Münsteraner Theologen und Religionsphilosophen Klaus Müller vertretene monistische Selbst- und Weltbeschreibung und sein monistisch konzipierter Gottesbegriff auf der Agenda. Die in der sog. „Monismus-Debatte" diskutierten Fragestellungen einer adäquaten Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem, göttlicher und menschlicher Freiheit und auch eines validen postmetaphysisch und -idealistisch gedachten Subjektbegriffs berühren dabei selbstverständliche Inhalte theologisch-philosophischer Reflexion ebenso wie Grundüberzeugungen des klassisch-traditionellen Theismus und bestimmen die Diskussion v.a. zwischen Müller, der eine monistische Denkform für Theologie und (Subjekt-) Philosophie letztlich für unabdingbar hält, und dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet, der hingegen genau diesen All-Einheits-Gedanken zurückweist und die unhintergehbare radikale Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit betont. Vorliegende, bereits 2009 erschienene Studie des Bonner Theologen Magnus Lerch versucht, „den subjektphilosophischen Problemhintergrund der Monismus-Diskussion" (15) zu beleuchten, indem die von M. einerseits und S. andererseits in Anspruch genommenen subjekttheoretischen Paradigmen dargestellt, vergleichend gegenübergestellt und schließlich kritisch diskutiert werden. Ausgehend von der Tatsache, dass beide Disputpartner – obwohl ausdrücklich den neuzeitlichen Subjektgedanken in Anspruch nehmend – unterschiedliche Gotteskonzeptionen vertreten, möchte der Vf. mit seiner Studie weniger die *theologischen* als vielmehr die *(subjekt)philosophischen* Prämissen der Monismus-Diskussion reflektieren. Leitende Frage ist dabei, ob mit einer All-Einheitslehre Freiheit und Subjektivität vereinbart werden können oder ob jede monistische Denkform zu verabschieden ist (vgl. 16).

Im ersten Kap. der Studie wird zunächst Dieter Henrichs umfangreiches subjektphilosophisches Programm in den Blick genommen, das als nicht-egologische Bewusstseinstheorie die Grundlage einer von Henrich selbst entwickelten monistischen Metaphysik bildet und auf das sich Müller bei der Konzeption seines monistischen Gottesbegriffs und seines eigenen erstphilosophischen Ansatzes bezieht. Der Vf. stellt in präzisen Schritten die subjekttheoretischen Linien dar, die Henrich sowohl zu seiner „These von einem monistisch gedachten ‚Innengrund' des Ich als auch [zu] den hieraus resultierenden All-Einheits-Gedanken" (21) führen: Das Konstatieren und Zurückweisen des klassischen, von Descartes bis einschließlich Kant vertretenen reflexionstheoretischen Modells von Selbstbewusstsein und die Ablehnung von Fichtes Alternative zur Reflexionstheorie (ein präreflexives transzendentallogisch gewonnenes Ich) zugunsten der These eines nicht ich-haft verfassten Bewusstseins, denn „[b]evor ein Ich kraft des Reflexionsaktes explizites Bewusstsein von sich erlangt, gibt es bereits ein anonymes, ich-loses Bewusstsein, das keinesfalls den Besitz oder gar die Leistung eines Ich darstellt." (54) Des Weiteren führt der Vf. Hölderlins Fichte-Kritik sowie deren Rezeption und Fortschreibung durch Henrich an, wodurch dieser erst gänzlich zu seiner aktuell vertretenen monistischen Bewusstseinstheorie und seinem monistischen Gottesbegriff gelangt; der die Einheit des Ichs begründende Grund im Bewusstsein ist selbst nicht als Differenz implizierend (wie das reflexive Ich) und somit bedingt zu denken, sondern als unbedingte, differenz- und ich-lose All-Einheit oder als absolutes Sein zu bestimmen, das als Immanenzgrund menschlichen Selbstbewusstseins fungiert und zugleich als unbedingte Einheit zwar alle Differenz mit einschließt, sich selbst aber nicht in Differenz befindet, sondern ausdifferenziert (vgl. 95f). Erst im Rahmen dieser monistischen Metaphysik ist für Henrich „jene Differenz-Einheit zu verstehen, als die das autonome Subjekt und dessen ich-loser Grund zusammen existieren" (87).

Im weiteren Fortgang der Studie stellt der Vf. im zweiten Kap. Klaus Müllers subjektphilosophischen Ansatz und seine in Anlehnung an Henrich entwickelte monistische Selbst- und Weltbeschreibung dar. In einem ersten Schritt wird M.s erstphilosophischer Ansatz rekapituliert, der in der Instanz autonom argumentierender Philosophie den Begriff eines Unbedingten gewinnt. Ausgehend von der Unhintergehbarkeit der Erste-Person-Perspektive und der beiden Auftrittsweisen seiner selbst bewussten Lebens als Subjekt einerseits und Person andererseits steht subjektive Vernunft in der Spannung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit: „Eine Person *existiert* immer in der Differenz von unhintergehbarem Selbststand und radikaler Kontingenz." (105) Ungeachtet der Irreduzibilität von Selbstbewusstsein führt die damit verbundene Kontingenzerfahrung zur Frage nach einem es intern ermöglichenden Grund des Selbstbewusstseins, das für seine eigene Struktur und Existenz nicht aufkommen kann. M. bestimmt den Konstitutionsgrund des Selbstbewusstseins als eine der Differenz im Ich vorausliegende Instanz – einen unverfügbaren Grund –, die selbst nicht subjekthaft verfasst ist und „die den Übergang von einer *unbedingten* Einheit zu einer *Einheit in Differenz* [...] gestattet" (114), d.h. dass sich für M. ebenso wie für Henrich Selbstbewusstsein ausschließlich mit Rekurs auf einen mit dem Absoluten identischen ich-losen Innengrund denken lässt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem ist gemäß diesem All-Einheits-Denken Nichtdifferenz als Möglichkeitsbedingung von Differenz und Bedingtem anzusehen: „Differenz kann bereits rein *logisch* nicht das letzte Wort haben, wie Zweiheit überhaupt nur kraft einer ihr vorgängigen Einheit *als* sie selbst gedacht werden kann." (119) Ferner hält für M. der monistische Gottesgedanke gegenüber einem in die Krise geratenen „schultheologischen Monotheismus" eine nicht minder adäquate Antwort auf die bereits im deutschen Idealismus intensiv diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bereit. Nach der Analyse von M.s Position bzw. dessen subjektphilosophischen Basisannahmen konstatiert der Vf. als Zwischenfazit der Studie M.s faktische, wenngleich von diesem nicht explizit formulierte Akzeptanz und Übernahme von Henrichs non-egologischem Bewusstseinsbegriff, denn M. „vermeidet die Konzeption eines präreflexiven *Ich* als Grund des reflexiven Selbstbewusstseins, insofern er den Innengrund des Ich mit dem Absoluten oder dem All-Einen identifiziert, das allerdings als ‚zugleich persönlich und alles' gedacht werden soll" (131).

Analog zu der bisher analysierten subjekttheoretischen Grundoption eines non-egologischen Bewusstseins und des sich daraus bestimmenden Monismus erörtert der Vf. im dritten Kap. den Subjektbegriff von Hermann Krings und Thomas Pröpper bzw. deren transzendentalanalytisch gewonnenen Begriff formal unbedingter Freiheit, mit Rekurs auf welchen Striet, aber auch Pröpper die monistischen Denkformen zurückweisen. Nach kurzen, formal gehaltenen Vorbemerkungen zur transzendentalphilosophischen Methode wird der Krings'sche Erkenntnisbegriff dargestellt, demgemäß die jedweder relational verfassten Erkenntnis vorausliegende unbedingte Einheit in der ursprünglichen Selbsteinheit bzw. im transzendentalen Ich zu sehen ist, wobei zugleich eine für den Gegenstand der Studie entscheidende Differenz markiert wird, denn „[m]it dieser These von der Selbstursprünglichkeit der Einheit ‚Ich' wird freilich eine fundamentale Trennungslinie zwischen den Konzepten von Krings und Henrich gezogen." (143) Die transzendentale, als reflexive Transzendenz (Krings: als Retroszendenz) strukturierte Selbsteinheit (wie beim frühen Fichte) liegt als rein formale – da ja transzendentallogisch gewonnene – Möglichkeitsbedingung des um sich wissenden Ichs jedem konkreten Reflexionsakt schon voraus, zugleich ist diese Denkfigur des transzendentalen Ichs „eine subjekthafte, d.h. egologisch verfasste Transzendenz" (148). Im weiteren Gang des Kap.s zeigt der Vf., dass eine solchermaßen bestimmte reine Formalität des transzendentalen Ichs für den Begriff formal unbedingter Freiheit relevant ist, „weil das Moment der transzendentalen Retroszendenz mit der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit in eins fällt" (151). Der transzendentalanalytisch gewonnene Freiheitsbegriff bezeichnet die Selbstursprünglichkeit menschlicher Freiheit sowie deren Fähigkeit, sich – jedweder materialen Selbstbestimmung und Wahlfreiheit vorausliegend – zu sich selbst zu entschließen, und ist explizit auf der Basis einer egologisch orientierten Subjektphilosophie gewonnen.

Nach der systematischen Darstellung und Analyse der Subjekttheorien von Henrich einerseits und Krings bzw. Pröpper und Striet andererseits unterzieht der Vf. im vierten Kap. die beiden Grundpositionen einer kritischen Würdigung, indem die zu Beginn der Studie gestellte Frage, ob ein monistisch grundierter Gottesgedanke dem freien Subjekt entspricht, nochmals fokussiert wird. Zunächst werden die untersuchten Positionen um ihrer jeweiligen Profilierung willen nochmals zusammenfassend angeführt. Während Henrich und im Anschluss auch Müller einen monistischen Gottesgedanken entwickeln, indem als identitätsverbürgender Grund des Selbstbewusstseins ein ich-loses Absolutes ausgemacht wird, sehen Krings, Pröpper und Striet den Einheitsgrund des Ichbewusstseins in der transzendentalen bzw. präreflexiven Freiheit des formal unbedingt freien Ichs. Der Vf. formuliert an dieser Stelle die in seinen Augen entscheidende subjektphilosophische Grundsatzfrage in der Monismus-Debatte zwischen M. und S.: „Lässt sich das jene Identität des Ich begründende Unbedingte [...] in einem präreflexiven oder transzendentalen *Ich* ausmachen oder kann sein immanenter Grund nirgendwo anders als im ich-losen, absoluten Sein liegen?" (164) Die Option des Vf.s für eine egologische Subjekttheorie und damit für die von S. vertretene Position eines formal unbedingten transzendentalen Ichs zugunsten der Wahrung „entscheidende[r] freiheitsanalytische[r] Elemente" (169) korrespondiert zum einen mit der kritischen Anfrage, ob die monistische Denkform bei ihrer Rede vom Grund im Bewusstsein als dem All-Einen bzw. absoluten Sein nicht zu viele ontologisch-metaphysische Implikationen aufweise, die aus rein subjektphilosophischer Sicht nicht unproblematisch

seien (vgl. 166f). Zum anderen sieht der Vf. in letzter Konsequenz eine Inkompatibilität zwischen der monistischen Konzeption und dem formalen Unbedingtheitsmoment menschlicher Freiheit, „[d]enn sofern der Grund des Ich als das [...] unpersönliche All-Eine aufgefasst wird, fragt sich, wie aus ihm jemals ein Bewusstsein hervorgehen sollte, das mit Freiheit begabt und durch eine selbstreflexive Verfassung ausgezeichnet ist." (170) Letztlich bleibe das Verhältnis von Freiheit und Subjektivität in nicht-egologischen Theorien und somit in der monistischen Denkform unterbestimmt, weshalb diese bereits aus subjektphilosophischen Gründen zurückzuweisen sei (vgl. 178, 198).

Ein Verdienst der Studie, neben der bisher noch nicht erfolgten expliziten Beleuchtung des subjektphilosophischen Hintergrunds der Monismus-Kontroverse, liegt zweifellos in der konzisen und instruktiven Darstellung der einzelnen (Subjekt-)Theorien von Dieter Henrich, Klaus Müller und auch Hermann Krings; ferner lässt der Vf. in einem Exkurs und in einem ausblickenden Kap. auch „Seitendiskurspartner" zu Wort kommen und bietet mit einem ausführlichen Fußnotenapparat und nicht minder umfangreichen Literaturverzeichnis einen detaillierten Einblick in die behandelte Materie. Ungeachtet der Frage, ob man der sicherlich gut begründeten Positionierung des Vf.s folgt, stellt seine Studie einen wichtigen Beitrag zur Diskussion dar, der einerseits zu mancher Klärung der nicht unkomplexen Debatte beitragen könnte, andererseits auch zur weiteren Profilierung der Positionen der beteiligten Disputanten herausfordert. Der wünschenswerte Fortgang der Debatte um einen monistisch gedachten Gottesbegriff möge weiter klären, ob das „und" im Titel der Studie (All-Einheit und Freiheit) ausschließlich als ein *entweder-oder* oder nicht auch als ein *sowohl-als auch* verstanden werden könnte.

Köln Andreas Reitinger

Jaspers, Karl: **Die Chiffern der Transzendenz**, mit zwei Nachworten hg. v. Anton Hügli / Hans Saner. – Basel: Schwabe 2011. 144 S. (Schwabe reflexe, 14), kt € 13,80 ISBN: 978–3–7965–2767–8

Im Sommersemester 1961 hielt mit Karl Jaspers einer der bekanntesten Philosophen jener Epoche in Basel seine letzte Vorlesung. Ein halbes Jahrhundert später ist der Text der acht Vorlesungsstunden endlich wieder erhältlich, wobei die Neuedition eine gegenüber der posthumen Erstveröffentlichung[1] konsequentere Orientierung an den Tonbandmitschnitten der frei vorgetragenen Vorlesungen anstrebt. In ihnen skizziert der bald achtzigjährige J. zentrale Grundgedanken, die sein ein Jahr später erschienenes Alterswerk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* breiter entfaltet, die aber zugleich eine durchgängige Linie zu J.' Schriften der vorangegangenen Jahrzehnte erkennen lassen. Das Profil jenes „philosophischen Glaubens" erweist sich nämlich als Kristallisationspunkt der J.'schen Existenzphilosophie, die dieser zunehmend auf eine Vernunft- und Weltphilosophie hin zu weiten suchte, die Menschen unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen zu verbinden vermag. Das macht J. durchaus zum Vorläufer der Debatten etwa um eine auch interkulturell kommunikative Vernunft oder um ein von differenten Glaubenshaltungen zu teilendes Weltethos. Im Kontrast zum ambitionierten Anspruch (und unbeschadet einer bis heute respektablen J.-Forschung) ist die Bedeutung dieses Denkers freilich in gegenwärtigen Diskursen weithin unterbelichtet. Dass J.' Werk gerade im Blick auf philosophisch-theologische Grenzfragen mit kritischer Sympathie weiterzudenken wäre, versteht sich angesichts dieser Rezeptionslage nicht von selbst. Umso begrüßenswerter ist es, wenn seine Schriften wieder besser zugänglich werden. (Eine Reihe von Neuauflagen ist angekündigt; die Herausgabe einer kommentierten Gesamtedition der Werke soll in den nächsten Jahren anlaufen.) J.' Vorlesung von 1961 kann vor diesem Hintergrund gut lesbar in die Eigenart seines (religions-)philosophischen Denkens einführen.

An den prinzipiellen Grenzen unseres Wissens und Machens zerbricht alle „Suggestion der Erkenntnisse" und „Suggestion der Leistungen" (14). Die damit verbundene „Grundsituation" (22) des Menschen provoziert für J. den entscheidenden „Sprung" (14) im menschlichen Selbstverständnis: Angesichts existentieller „Grenzsituationen" (22) erleiden Menschen nämlich nicht nur, dass sie im Scheitern gleichsam sich selbst „ausbleiben" (41), sondern sie können darin zugleich noch eine andere denkwürdige Erfahrung machen: Wir „werden in unserer Freiheit uns geschenkt und wissen nicht, woher" (50). Angesichts dieser zwiespältigen Existenzerfahrung kann Philosophie sich nicht darauf beschränken, wie allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis über welthafte „Phänomene der Realität" zu orientieren, sondern sie hat in appellativer Weise der Erhellung von „Signa der Existenz" und der dadurch angestoßenen Artikulation von „Chiffern der Transzendenz" zu dienen (29). Denn „wo Erkenntnis aufhört, hört das Denken nicht auf, und wir haben die Möglichkeit, durch Chiffern uns des Menschseins wenigstens heller bewusst zu werden als ohne" (18). Wer sich so buchstäblich existentiell ansprechen lässt, dem wird auch die Welt (über alle Erforschbarkeit hinaus) transparent auf jene Dimension der Transzendenz hin, die freilich nur da wirklich berührt wird, wo die Schwebe und Mehrdeutigkeit entsprechender Chiffern geachtet bleibt. Chiffern bringen zur Sprache, was nie gegenständlich (be-)greifbar sein kann, sondern nur „als existentielle Sprache" (30) den Menschen im „Wagnis seiner Freiheit" (18) anspricht. Dass bei J. selbst das Vertrauen auf die Möglichkeit eines solchen Transzendenzbezugs offenkundig tief verwurzelt ist, wird deutlich, wenn er einschlägige Argumente der Religionskritik streift, die diese Möglichkeit in Frage stellen – mehr als ein Streifen scheinen sie aus seiner Perspektive nämlich kaum zu erfordern: Denn natürlich sind jene Chiffern auch, wie es etwa Feuerbachs Projektionsargument nahelegt, („subjektives") „Hervorbringen durch den Menschen", aber dieses werde nur im Wechselverhältnis mit einem („objektiven") „Wirken *auf* den Menschen" unverkürzt verstanden (vgl. 46, 62, 79f). Angesichts der kulturellen Wirkmächtigkeit, die der Gottesglaube in Jahrtausenden entfaltet hat, erscheint J. die Annahme, dass dieser auf einer Illusion beruhe, als geradezu „oberflächliche" Sichtweise (42f). Das gilt zumal angesichts der Tatsache, dass bei Leugnung Gottes unweigerlich mit anderen Chiffern etwas, „das wir in der Welt erfahren, absolut gesetzt und zum Ganzen gemacht" (39) werde, wofür etwa der verbreitete „Wissenschaftsaberglaube" (102) einschlägige Beispiele bietet. Allerdings wird J. vom Zentrum seiner Chiffernhermeneutik her, nämlich unter Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot (vgl. 45), seinerseits zum Religionskritiker – freilich zu einem, der aufrichtig einräumt, dass philosophischer Glaube nur aus dem unauflösbaren Spannungsverhältnis zur Religion seine fragile Kraft bezieht: Durch religiöse Offenbarungsbehauptungen sieht J. den existentiellen Transzendenzbezug nämlich in doppelter Weise bedroht. Offenbarungsglaube, der eine „Leibhaftigkeit" (30) der Transzendenz an bestimmten Punkten der Geschichte annehme, versuche die mehrdeutig bleibenden Chiffern fixierend zu vereindeutigen und ziehe die stets verborgen bleibende Transzendenz so gleichsam in die endliche Weltwirklichkeit hinein. Damit verbinde sich die Neigung zum intoleranten, gar potentiell gewaltförmigen Ausschließlichkeitsanspruch jener Religionen. In der Kritik daran kann J. schroff werden (und wenig differenziert sein). Doch berührt andererseits, wie er gleichwohl gerade um Verständnis für jene Chiffern ringt, die in der Christentumsgeschichte prägend geworden sind, auch wenn sie ihm angesichts seiner Offenbarungsskepsis im Kern fremd bleiben. Dass prinzipiell alles Chiffer werden kann, bedeutet nämlich für J. keineswegs, einer subjektiv-willkürlichen Unverbindlichkeit das Wort zu reden: Gerade die in unserem kulturellen Gedächtnis tradierten Gehalte der Bibel geben dem Philosophen als „das Äußerste an Bewusstsein des Menschseins" (18) zu denken. Nachdem J. (theologisch gesprochen: theodizeesensibel) mit der Frage nach dem Bösen angesichts der unabsehbaren „Tatbestände des Unheils" (21) eingesetzt hat, widmet er sich daher v. a. dem Versuch, drei für diese Tradition zentrale „Chiffern" auf seine Weise philosophisch anzueignen („der eine Gott"; „der persönliche Gott"; „Gott ist Mensch geworden"). So sehr J. schließlich auch die buddhistische Alternative bedenkt, über das Denken hinaus in ein „Jenseits aller Chiffern" (97) zu gelangen, steht am Ende für ihn doch das Bekenntnis zur eigenen abendländischen Herkunft, die an die Sprache der Chiffern binde, weil wir „die Welt wollen" (98). Die Bewährungsprobe der Praxis in der Welt ist der Ort, an den J. die Philosophie gestellt sieht: Erfüllung in der existentiellen Erfahrung fragiler Bezogenheit auf den verborgenen Gott vermag Philosophie dabei letztlich nur vorzubereiten oder zu erinnern; sie bleibt ein „Strohhalm" (52), aber darin hat die Philosophie ihre unersetzliche Bedeutung für die Freiheit und Würde des Menschen.

J.' Gestus mag vielfach unzeitgemäß wirken; ein Anstoß zur gegenwartsbezogenen Relektüre sind seine Reflexionen gleichwohl. In seiner Transzendenzsuche spiegelt sich nämlich in existenzphilosophischer Lesart exemplarisch jener „gegenläufige Druck" wider, der nach *Charles Taylor* für die Selbstverständigung im „säkularen Zeitalter" charakteristisch ist: Auf der einen Seite gerät die Option des kirchlich tradierten Glaubens unter zunehmenden Plausibilitätsdruck; auf der anderen Seite produziert die Option des Atheismus ihrerseits ein Unbehagen an der Gefangenschaft in der „abgeschlossenen" Immanenz.[2] J. könnte ein anregender Gesprächspartner von beiden Polen des gegenläufigen Drucks her sein. Das gilt zumal dann, wenn man der unlängst von *Hans Joas* vertretenen These folgt, dass die „Rettung der Transzendenz" zu den zentralen intellektuellen Herausforderungen (des Christentums) in der Gegenwart zählt – jener Transzendenz, deren Deutung seit der von J. so genannten „Achsenzeit" des ersten Jahrtausends v. Chr. das menschliche Selbstverständnis bahnbrechend geformt hat.[3] Theologische Glaubensreflexion und kirchliche Verkündigung müssten dabei wohl ihre Verbundenheit mit den, in J.' Worten, „aktiven Agnostikern" (10) als genuin christlich ernster zu nehmen lernen: Der biblisch begründete Offenbarungsglaube ist ja mit *Tomáš Halík* selbst als fragile „Offenheit gegenüber der Verbor-

[1] Karl Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, hg. v. Hans Saner, München 1970/[4]1984 (Serie Piper 7).

[2] Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. Frankfurt/Main 2009, Kap. 16.

[3] Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012, 199, vgl. auch 213ff.

genheit Gottes" zu verstehen.[4] Eine Relektüre des J.'schen Glaubensverständnisses könnte durch entsprechende Kontextualisierung gewinnen und sie ihrerseits bereichern. Damit wäre auch die (übrigens schon seinerzeit gerade von Theologen abgewogen herausgearbeitete) Pauschalität seiner Offenbarungskritik auszugleichen, nicht ohne die bleibende Anfrage an manche auch heute noch real existierende religiöse bzw. kirchliche Praxis aufzunehmen. Dass in A. Hüglis ansonsten anregendem Nachwort J.' letztlich in einem instruktionstheoretischen Verständnis befangener Offenbarungsbegriff ohne Hinweis auf das theologisch sehr viel differenziertere Diskussionsniveau einfach übernommen wird (128), könnte ein Indiz dafür sein, dass auch die J.-Forschung davon profitieren würde, wenn J. in den philosophisch-theologischen Grenz-Debatten der Gegenwart stärker ins Gespräch gezogen wird. Die einschlägigen Diskurse deutet Hügli selbst ja an, wenn er nicht nur auf Taylors monumentales Werk zum „Säkularen Zeitalter", sondern auch auf die Furore machende Begegnung zwischen J. Habermas und J. Ratzinger anspielt (115); in solchen Anspielungen wäre unabgegoltenes Potential der Diskussion mit J. noch auszuloten.

Osnabrück Martin Rohner

Wüschner, Philipp: **Die Entdeckung der Langeweile**. Über eine subversive Laune der Philosophie. – Wien: Turia + Kant 2011. 220 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–85132–647–5

Das Titelbild des vorliegenden Bandes ist schon quasi dessen Programm: Zu sehen ist Cecil Beaton's „Evening dresses by Charles James", das eine Gruppe von in elegante Abendkleider gehüllten und anmutig Mokkatassen haltenden Frauen darstellt, die sich – im Ambiente eines klassizistisch verspiegelten Palais-Raums – ganz offensichtlich in sich selbst ergehen. Der Klappentext resümiert: „Die Stimmung der Langeweile konterkariert das Ideal geistiger Regsamkeit sowie den bildungsbürgerlichen Auftrag, die eigene Zeit einer sinnvollen Beschäftigung zuzuführen."

Der Berliner Philosoph Philipp Wüschner schlägt in seiner Studie einen eigenen Weg ein, der sich von den vielen – oft phänomenologisch ausgerichteten – Studien zum Thema der Langeweile abhebt und sich vielmehr in einem „Laborraum zur näheren Erkundung des idiosynkratischen Verhältnisses von Langeweile und Philosophie" (8) versucht. Idiosynkrasie, im medizinischen Sinne verstanden als Fehlfunktion des Systems aufgrund der Überempfindlichkeit gegen einen bestimmten Stoff, will das delikate Verhältnis des Denkens zur Langeweile skizzieren. Der Autor gliedert seine These nach einer kurzen Einleitung in drei Teile auf, die im Folgenden näher beleuchtet werden.

Im ersten Teil („Gelangweiltwerden von der Welt") setzt W. bei dem Wüstenvater Evagrius Pontikus an, der über die *akedia* sinnierte und damit eines der Laster des Mönches benennt, das ihn in den frühen Mittagsstunden befällt („Mittagsdämon") und ihn in Versuchung führt – eine „Logik der Wüste" (29). Damit haben sich Theologen vieler unterschiedlicher Generationen auseinandergesetzt und eine Beziehung zwischen der *akedia* und der *apatheia* hergestellt: W. verweist von Evagrius auf Augustinus und schließlich auf Karl Rahner, die alle der *apatheia* als einem Schritt zum Geistigen mehr zutrauten als der *akedia* qua Erfahrung der Zukunftslosigkeit und Endlichkeit des Daseins. Nietzsches Zarathustra kehrt der Wüste den Rücken zu und lässt den Geist der Schwere zurück. Im Folgenden zieht W. eine originelle Parallele zwischen Thomas von Aquin und Walter Benjamin: Der Aquinate sieht im Blick auf die Traurigkeit (*tristitia*) in der *apatheia* den Schmerz über das Auseinandertreten von Gott und Geschöpf, in der (verderblichen) *akedia* hingegen das Verlustiggehen der Spur Gottes. Benjamin ist – nach Meinung des an dieser Stelle rezipierten Michael Theunissen – mit seinem Begriff von Trauer als rätselhaftem Genügen an der entleerten Welt Ausgangspunkt von Melancholie und *akedia* als zwei Vorentwürfen der Moderne. Aber, so W., ohne dass Theunissen des grausamen Kerns der Benjamin'schen Trauer gewahr würde, da doch die seitens Benjamin an die Stelle der *apatheia* gesetzte Trauer aus Überdruss geboren und eine Schwester der Langeweile sei. „Sowohl Thomas von Aquin als auch Walter Benjamin spalten eine wie auch immer zu benennende Traurigkeit in eine ideologisch gute und eine schlechte Variante: Bei Thomas hebt die gute Traurigkeit die empfundene Trennung von Gott auf und wiederholt so die apatheia-Figur im Emotionalen, die ‚schlechte acedia' andererseits öffnet den Blick auf die gottesferne Realität. Benjamin hingegen richtet seine Trauer direkt auf die ‚toten Dinge', vermittelt demnach nicht eine Entfremdung von Gott und Schöpfung, sondern die von Welt und Subjekt, Ding und Begriff – deren Vermittlungslosigkeit er der ‚linken Melancholie' [bspw. eines Erich Kästner, T. E.] vorwirft." (48) Der erste Teil wird abgeschlossen mit einem Verweis auf Martin Heidegger (nochmals aufgegriffen im zweiten Teil), auf Roland Barthes und dessen Foto-Betrachtung als Auseinandersetzung mit dem Gelangweiltwerden von etwas als „unausgesprochenes fototheoretisches Pendant, das den Menschen mit der Zukunftswelt der toten Dingwelt konfrontiert und sich im Ursprung des Kunstwerks irgendwie verirrt" (77), und schließlich auf den Fotokünstler Jürgen Klauke und dessen Sequenzen im Projekt „Formalisierung der Langeweile".

Im zweiten Teil geht es um das „Sich Langweilen bei sich selbst". Immanuel Kant idealisiert die Beobachterposition des interesselosen, nüchternen Betrachters, der sogar seinen eigenen Gedanken gegenüber leidenschaftslos ist. Kant geht vom „Interesse" der praktischen Vernunft aus, das in einer Spannung zur erkenntnistheoretischen Position der Interesselosigkeit steht. W. betont, dass man die Interesselosigkeit als wissenschaftliche Disziplinierung zur Neutralität zu verstehen habe, die aber auf der anderen Seite nur aufgrund des Interessiertseins als innerer Haltung zur Welt als vernünftig angesehen werden kann. Ganz anders sieht das der im weiteren Verlauf eingeführte Søren Kierkegaard: Mit der „Wiederholung" entwickelt er ein Ideal existentieller Lebensführung, welches das Mögliche wieder möglich macht und den Menschen aus seiner Langeweile herausführt. W. vergleicht Kant und Kierkegaard, um zu dem Schluss zu kommen: „Langeweile wird in ein reziprokes Verhältnis zur Bewegung und zum Machen von Entdeckungen gesetzt. Damit wird aber gerade diejenige Kategorie, welche bis Kant zum Wesen der Langeweile zugehörig gesehen wurde, die Kontingenz (als Inkohärenz der Erfahrung), zum unverhofften Ausgang aus der Langeweile." (124) Bei dem ebenfalls rezipierten Arthur Schopenhauer gelten Langeweile und Schmerz als Feinde des menschlichen Glücks, wobei W. nachweist, wie Schopenhauer seine Gedanken zum Thema von Kant bzw. Kierkegaard wegentwickelt, indem das Problem der Langeweile zu einem Problem des Sichlangweilens wird.

Der dritte und letzte Teil der Studie ist überschrieben mit „Die tiefe Langeweile und die Metaphysik". Darin untersucht der Autor die Frage, ob es eine systematische Möglichkeit, gar Notwendigkeit einer Metaphysizierung der Langeweile gibt – im Rahmen seiner Vermutung, dass dies der Ursprung von Heideggers Langeweile-Projekt ist. Dabei zeigt W. drei Orte der „Wiederbelebung": Zunächst Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der philosophisch gegen die Langeweile kämpft („der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist", Phänomenologie des Geistes), dann Jacques Derrida, der mit seiner *déconstruction* die Trennung von anthropologischer und metaphorischer Langeweile unsinnig erscheinen lässt. Dabei meint W.: „Man kann also die Langeweile als Wirkscheu reformulieren und hat in ihr eine Seite der Philosophie kennengelernt, die in ihrer Passivität häufig der Kritik ausgesetzt war." (178) Als dritter Ort der Wiederbelebung steht (wieder) Friedrich Nietzsche im Raum, bei dem – im Geiste Leopardis – die Langeweile den im Reinzustand gebliebenen Wunsch nach Glück darstellt.

W. beendet seine Studie mit einem (dritten) Rekurs auf Martin Heidegger und zeigt dessen Grenzen hinsichtlich der Langeweile auf: Erstens denkt Heidegger die Langeweile nicht nur allgemein, sondern politisiert sie unter den historischen Bedingungen seiner Zeit (in „Grundbegriffe der Metaphysik"). Zweitens verzögert er das wirkliche Handeln, das ihn aus der Rolle des Philosophen in die des Bürgers gezwungen hätte.

Das Schlusskap. („Aphorismus oder Ewigkeit") fragt nach der Beziehung von Philosophie und Poesie im Allgemeinen und nach dem Kippen eines philosophischen Textes in die Gattung eines poetischen Textes im Besonderen. Dies ist plausibel auf dem Hintergrund eines eingangs angemerkten hermeneutischen Schrittes, nämlich in der Studie auf die schöngeistige Literatur zu verzichten – was nicht ganz konsequent eingehalten wurde, eine besondere Geste, die der Autor dankenswerterweise offeriert. W. schließt seine Studie: „Sofern uns, was wahrscheinlich ist, der Rückgang in die Wüsten der Asketen verwehrt bleibt, weil wir uns dafür schon zu weit in die Welt entfernt haben, lohnt es sich, die eigene Langeweile im Auge zu behalten. Sie lehrt uns zu warten, und warten heißt verstehen. Denn in jeder Langeweile schlägt letztlich ein verräterisches Herz, das Feuer! schreit." (210f)

Da die Langweile als theologische Fragestellung zurzeit vollkommen unterbelichtet ist, lohnt sich die Lektüre dieser außerordentlich spannenden philosophischen Studie. Der Autor setzt sich profund mit den Bezugsautoren auseinander, wenngleich manchmal nicht ganz klar ist, wann der Autor rezipiert wird und wann die Sekundärliteratur in die Erörterung einfließt. Es schadet nicht, bei den Quellen zu bleiben und sich, unter Hintanstellung der Quellen-Interpreten, den eigenen Gedankengang zu präsentieren, der im Falle W.s ein äußerst anregender und für die Theologie ermutigender ist. Eine breitere Rezeption seitens der systematischen Theologie sei dieser Arbeit sehr gewünscht!

Berlin / Münster Thomas Eggensperger

Spiritualität

Witte, Karl Heinz: **Zwischen Psychoanalyse und Mystik**. Psychologisch-phänomenologische Analysen. – Freiburg i. Br.: Alber 2010. 284 S. (Seele, Existenz und Leben, 15), kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48408–1

Die dritte der drei großen tiefenpsychologischen Richtungen, die Individualpsychologie nach Alfred Adler, ist bislang nur wenig im religi-

[4] Tomáš Halík, *Geduld mit Gott*, dt. Freiburg ²2011, 247.

onsphilosophischen, aber auch im praktisch-theologischen Diskurs verankert. Dass dieses Manko zu Unrecht besteht, zeigt dieser Sammelband mit Arbeiten des Münchner Psychoanalytikers Karl Heinz Witte. Die in ihm versammelten Artikel stammen aus den Jahren 1988 bis 2008 und spiegeln somit eine längere Denkbewegung wider. Trotz einiger Wiederholungen und der Diversität der Vorveröffentlichungen kann der Band als zusammenhängender und konsistenter Text gelesen werden.

W. interpretiert die Adlersche Individualpsychologie auf dem Hintergrund der Lebensphänomenologie Michel Henrys und Rolf Kühns und stößt so zu einem Grenzbereich vor, „wo sich der Psychoanalyse als Erfahrungs- und Erkenntnisprozess ein Feld öffnet, das von einer anderen Seite her die Mystiker bearbeitet haben" (238); W. spricht daher von einem „Mystikäquivalent" in der Psychoanalyse. Damit weist er auf eine Dimension jeder menschlichen Selbsterfahrung hin, die gemeinhin kaum im Fokus der Aufmerksamkeit steht: „Es gibt eine Verdrängung des mystischen Phänomens in Kirche und Theologie und parallel dazu eine Verdrängung des ‚Mystikäquivalents' in der Psychoanalyse" (178). W. geht es nicht eigentlich um das Phänomen der Mystik selbst oder um konkrete Inhalte mystischer Erfahrung, sondern um die Wahrnehmung des Mystischen als einer grundlegenden und keineswegs auf den Bereich religiöser Erfahrung beschränkten Weise der Präsenz, die in der Selbsterfahrung erscheint. Erkennbar und veränderbar wird diese Dimension, so W.s These, auch im zentralen ‚Gegenstand' der psychoanalytischen Forschung, nämlich der Funktionsweise des Unbewussten: „Es zeigt sich, dass sowohl das sogenannte Unbewusste ein Grundphänomen in jeder Selbsterfahrung und in jedem mentalen Vollzug ist, der keineswegs bloß der Psychoanalyse ‚gehört', und dass andererseits die Wahr-Nehmung des Mystischen keine vorwiegend religiöse Erfahrung ist, sondern eine ubiquitäre, fundamentale Weise des Erscheinens (‚Phänomenalisierungsmodus')." (15)

Ausgangspunkt der Gedankengänge W.s ist die Individualpsychologie Alfred Adlers mit ihrer Betonung der ‚Finalität', der Gerichtetheit oder Intentionalität des Bewusstseins wie des Unbewussten. Die individualpsychologische Grundannahme lautet, dass alles, was wir fühlen, denken oder tun, einen Sinn hat, ein Worum-willen, auch wenn dieser Sinn nicht angebbar ist oder wenn die entsprechende Lebensäußerung sinnlos oder sinnwidrig zu sein scheint (vgl. 23). Die Neurose stellt für Adler (zumindest in der ersten Phase seiner Neurosenlehre) nur eine spezielle Ausformung der allgemein menschlichen Lebensform dar, insofern sie auf Sicherung des privaten Wertesystems und Überwindung von Wertlosigkeit gerichtet ist: „Die Hauptthese Adlers lautet: Die Neurose liegt in einer fiktiven persönlichen Zielsetzung, in einem irrealen Persönlichkeitsideal (vergleichbar dem ‚Ichideal' oder ‚Größenselbst'), das der Abwehr und Kompensation fundamentaler Minderwertigkeitsgefühle dient." (83) Das Minderwertigkeitsgefühl ist für Adler eine Grundkonstante des menschlichen Lebens. Die Einsicht in diese wesenhafte Wertlosigkeit (die nicht nur als Minderwertigkeit, sondern auch als Wertfreiheit zu verstehen ist) könnte jedoch zu einer größeren Gelassenheit freisetzen, die sich von der Vorstellung verabschiedet, dass wir nur liebenswert sind, wenn wir erfolgreich sind. Wichtiger und hilfreicher als das Wertschätzen und Bewundern könnte daher das Wahrnehmen sein, das Liebe, Offenheit, Vertrauen und Gelassenheit stiften kann.

Der springende Punkt in W.s Gedankengang ist, dass alles Können-Wollen, aber auch alles Lieben sich entzieht, wenn ich es erstrebe; ich bin seiner nicht mächtig. Mit den Worten der Lebensphänomenologie gesagt: „Das Ich gründet in ‚Passibilität' und ist eigentlich ein ‚Mich'." (96) Deutlich werden kann dies im Heideggerschen Ereignis, im Augenblick, der nicht von der aktiv schöpferischen Intentionalität beherrscht wird. W. interpretiert Adler hier von den Zeit-Analysen Heideggers her: „Das bedeutet für die Zeitbezogenheit des Individuums, dass seine Existenz nicht als horizontale Erstreckung von der Vergangenheit in die Zukunft, von der Geburt bis zum Tode erscheint. Vielmehr versteht Adler die zeitliche Existenz als eine vertikale konzentrische Explikation lebenserfüllter Augenblicke, indem in jeder einzelnen seelischen Erscheinung das Ganze des Lebensstils, das heißt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins, wie in einem Symbol erblüht." (12)

Die Bedeutung der „Passibilität" erschließt sich weiter von einem grundlegenden Begriff aus einer zweiten Theoriestufe Adlers, dem Gemeinschaftsgefühl. Dieser leider vieldeutige und vielfach kompromittierte Begriff soll darauf hinweisen, dass der Mensch durch eine ursprüngliche, wenn auch im Alltag oft mangelnde Bezogenheit konstituiert ist. Das Gemeinschaftsgefühl meint keine Ausrichtung des Strebens auf den Anderen hin, wie es vielleicht der gewohnten Blickrichtung entspräche, sondern das Bestimmtsein des Individuums vom Anderen her (vgl. 119).

W. verdeutlicht und interpretiert dieses Zentrum der Adlerschen Individualpsychologie mit dem Begriff der „Ciszendentalität": Während *transcendere* überschreiten oder hinübergehen heißt, zeigt *ciscendere* dieselbe Grenzerfahrung an, jedoch von der gegenteiligen Bewegungsrichtung her gedacht, nämlich als das Herüberkommen. In der Gestaltung unseres Lebens schöpfen wir also aus dem Gemeinsamen, über das wir nicht verfügen, sondern das uns vorausliegt. Als Beispiele für ciszendentale Erfahrungen nennt W.: „Stimmungen der Heiterkeit und der Schwermut, Angerührtsein vom Naturschönen, vom Charme, vom Erhabenen, unthematische Ansteckung durch die teilweise unbewussten Gefühle anderer (sogenannte ‚Gegenübertragung'), Liebe, Freundschaft, Erbarmen mit den Entrechteten usw. Verborgen und von den Antreibern selten erkannt: Auch zündende Einfälle, Problemlösungen, Erfolge, kognitive Transferleistungen, schöpferische, künstlerische Produktionen und viele andere haben ciszendentale Qualität. Wir können und müssen für sie die Bedingungen schaffen; aber wir können die ciszendentalen Erfahrungen nicht erzeugen. […] Das Geborenwerden ist ein, vielleicht *das* Paradigma des Ciszendentalen." (33)

In der Ciszendentalität steckt für W. neben der Qualität der Offenbarung auch die Perspektive der Umkehr, sodass sich an dieser Stelle eine strukturelle Übereinstimmung der individualpsychologisch-psychotherapeutischen und der christlich-theologischen Sicht (aber auch der anderer Religionen, in denen der Unterschied zwischen einem alltäglichen und einem erneuerten Lebensentwurf wichtig ist) zeigt (vgl. 151).

Die Konvergenz von psychoanalytischer und mystischer Erfahrungsweise arbeitet W. v. a. anhand des Psychoanalytikers Wilfred R. Bion und von Meister Eckhart heraus. Im Mittelpunkt von Bions Überlegungen steht einerseits die „Idee der Transformation der unerkennbaren letzten Wirklichkeit jedes psychoanalytisch bedeutenden Ereignisses in verstehbare und die Erfahrung verändernde Interpretation […] und andererseits die Haltung des Psychoanalytikers ‚ohne Erinnerung, ohne Wunsch und ohne Verstehen'" (14). Bion selbst schlägt in der Deutung des psychoanalytischen Prozesses den Bogen hin zur Mystik: „‚Der Glaube, dass die Realität erkannt wird oder werden könnte, ist ein Irrtum, weil die Realität nicht etwas ist, das sich dazu eignet, erkannt zu werden. Die Realität zu erkennen ist unmöglich aus demselben Grund, der es auch unmöglich macht, Kartoffeln zu singen; sie können angebaut oder geerntet oder gegessen werden, aber nicht gesungen. Realität muss man ‚sein': es sollte ein transitives Verb ‚sein' geben, eigens um es mit dem Ausdruck ‚Realität' zu verwenden' (1965, 186)." (209) Eine Strukturparallele Bions zu Meister Eckhart wird in seiner Rezeption der Eckhartschen Unterscheidung zwischen dem auf die Schöpfung bezogenen Gott und der ununterschiedenen Gottheit deutlich. W. spricht nun bei Meister Eckhart von einer ‚mystischen' Psychologie, die er in dessen zentralem Theoriestück der Gottesgeburt in der Seele analysiert. Eckhart versteht die Weisen des Hervorgehens in der Natur parallel zum Hervorgang des Sohnes aus dem Vater in der Trinität, nämlich auf geburtliche Weise. Die Gottesgeburt in der Seele geschieht also nicht durch Akte der Seele, sie kann „nicht erkannt und durch keinerlei religiöse Übung vorbereitet werden. Das einzige angemessene ‚Mittel' ist Schweigen. […] Des Menschen Part in dieser Beziehung ist die Bereitschaft, wie Eckhart sagt, eine ‚mögliche Empfänglichkeit', in der du dich finden wirst." (219)

W. postuliert auf diesem Hintergrund die mystische Dimension der Psychoanalyse als eine dritte Dimension neben dem Heilen und dem Forschen, die gleichwohl mit den anderen Dimensionen verbunden ist und aus ihnen entspringt; dies erfordert eine Erweiterung der psychoanalytischen Wissenschaftstheorie und des psychoanalytischen Konzepts des Unbewussten – als Grundphänomen jeder Lebenserfahrung. W. betont daher den Experimentalcharakter der Psychoanalyse, nicht im Sinne des objektivierenden wissenschaftlichen Experiments, sondern als *experimentum animae*, das mich – wie die mystische Erfahrung – zu verborgenen Aspekten meiner selbst führt (vgl. 182–187). Insofern kann die meditative Methode mit der psychoanalytischen Haltung der gleich schwebenden Aufmerksamkeit verglichen werden.

Mit diesem Buch legt W. eine hochkreative Verbindung von Individualpsychologie, Phänomenologie und Mystik vor, die das Gespräch von Theologie und Psychologie an einer bislang weitgehend vernachlässigten Stelle bereichert. Der theologisch brisante Grenzbereich zwischen Psychoanalyse und Mystik lässt die Gratuität der Existenz und die basale Rezeptivität des wahrnehmenden Geistes aus verschiedenen Perspektiven deutlich werden und fördert Konvergenzen zutage, mit denen man nicht unbedingt gerechnet haben mag. Der Band fordert heraus, die in Psychoanalyse und Theologie meist verdrängte mystische Dimension verstärkt in den Blick zu nehmen und zu fördern.

Erfurt Tobias Kläden

Pathologische Religiosität, hg. v. Michael Utsch. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 148 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–022077–5

Ein überfülltes Symposion auf der Jahrestagung 2010 der DGPPN, der größten Vereinigung für Psychiatrie, Psychotherapie und Nervenheilkunde im deutschsprachigen Raum, zeigt nicht nur an, dass das Thema „Religiosität" auch bei dieser traditionell eher religionsdistanzierten Berufsgruppe auf wachsendes Interesse stößt; mit dem Titel „Pathologische Religiosität", der die Klammer für die hier publizierten Vorträge des Symposions bildet, ist auch die dominante psychiatrische Erfahrung angesprochen, die Dieter Wyss in seiner Monographie „Psychologie und Religion" (Würzburg 1991, 11) ausdrückte: „Dem praktizierenden Psychiater, Psychotherapeuten oder Psychologen begegnet Religion überwiegend in der abwegigen Form von Zwangskrankheiten mit häufig gegen religiöse Inhalte und Symbole gerichteten Zwangsgedanken oder Impulsen. Sie begegnet ihm

ferner in dem nicht nachvollziehbaren Schulderleben der (endogenen) depressiven Erkrankungen und als Wahn in den sog. schizophrenen Psychosen. Darüber hinaus dürfte es keine sog. ‚Neurosen' oder ‚Psychosen' geben, in denen nicht in einer stets abkünftig-verzerrten Form religiöse Inhalte sichtbar werden."

Solche individuellen pathologischen Aspekte und Phänomene in psychiatrischer Praxis machen den einen Schwerpunkt dieses Bandes aus, den anderen die traumatisierenden Auswirkungen der religiösen Sekte Colonia Dignidad in Chile (von 1961 bis ca. 2005) auf ihre Mitglieder.

Auf Patient/inn/en mit ihren Religiositäten und ihre Behandlung im Kontext von Psychiatrie und Psychotherapie gehen die Beiträge des Psychologen Michael Utsch und des Psychiaters Peter Kaiser ein. *Michael Utsch*, Hg. und erfahrener Referent der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, macht vier Wirkfaktoren für sog. pathologische Religiosität aus: die Sozialisation, Idealisierung religiöser Führer mit Ideologisierung ihrer Lehre, Machtmissbrauch sowie religiösen Wahn. Zur Erhebung des Gefährdungspotenzials von religiösen und „Psycho-Gruppen" referiert U. eine nützliche Kult-Checkliste mit 15 zu gewichtenden Faktoren (20–21) und fasst gegen vorschnelle Pauschalisierungen sorgsam zusammen: „Die Entwicklung pathologischer Religiosität hängt [...] wesentlich vom Lebensverlauf und der persönlichen Stellungnahme dazu ab." (15) Dafür von zentraler Bedeutung ist die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit der Person im Sinne der psychoanalytischen Bindungstheorie (attachment theory). Die Art der Gottesbeziehung und die Qualität zwischenmenschlicher Bindungen scheinen miteinander zu korrelieren, sodass „reife und unreife Formen von Glaubensvollzügen plausibel unterschieden werden" (19) können.

Peter Kaiser, Autor einer umfassenden Studie über „Religion in der Psychiatrie" (Göttingen 2007), widmet sich mit seiner eigenen psychiatrischen Erfahrung „Besonderheiten in der Behandlung religiöser Patienten". Sehr differenziert empfiehlt er Therapeuten, sich für Anamnese- und diagnostische Zwecke vier Fragen zu stellen und beim Patienten zu klären:

„1. Leidet der Patient unter psychischen Störungen mit religiöser Symptomatik?
2. Gibt es bei den psychischen Störungen des Patienten mit nicht-religiöser Symptomatik eine zugrunde liegende negative Religiosität oder negative religionsassoziierte Erfahrungen?
3. Findet sich beim Patienten eine negative Religiosität als möglicher Hinderungsgrund für eine prospektive Psychotherapie?
4. Verfügt der Patient über positive Religiosität als mögliche Ressource?" (40; vgl. 40–46)

Entsprechend den ersten beiden Fragen behandelt K. Religiosität und Aspekte von Schizophrenie, Depressionen, Angst- und Zwangsstörungen. Von besonderem Interesse könnten aus Sicht des Rez. darüber hinaus (schwere) Persönlichkeitsstörungen sein. Klarer als D. Wyss (s. o.) dies aussprach, hält K. es zumal seinen psychiatrischen Kolleg/inn/en gegenüber für besonders wichtig hervorzuheben, „dass der erste diagnostische Schritt die Abklärung pathologischer Symptome mit religiöser Thematik ist: Ein schizophrener Patient oder ein Mensch mit einem Wahn, welcher ihn glauben macht, Jesus zu sein, benötigt weder eine Psychotherapie noch ein seelsorgerisches Gespräch, welches den Wahninhalt diskutiert, sondern eine psychopharmakologische Behandlung. Der Inhalt des Wahns ist nicht therapierelevant. Das Denksystem oder konkret die Werteorientierung, das Glaubenskonzept des Patienten ist demgegenüber von grundsätzlicher Bedeutung für ein psychotherapeutisches Vorgehen." (45)

Utsch (28–32) wie Kaiser (60–63) schließen ihre Beiträge mit Hinweisen bzw. Konsequenzen für die psychiatrische bzw. psychotherapeutische Praxis, die einladen, die eigenen religiösen Standorte und Erfahrungen zu reflektieren, die Religiosität von Patient/inn/en differenziert zu betrachten, die Bewältigungspotenziale positiver Spiritualität zu fördern, aber „keine spirituellen Rituale als Ersatz für professionelle Behandlungsmethoden" (32) anzubieten. In diesem Sinne spricht K. vorsichtig von einer möglichen „modifizierten integrativen Psychotherapie" (62), für die jedoch unklar bleibt, wie *in ihr* die Religiosität/Spiritualität der Patient/inn/en konkret (statt „irgendwie" [ebd.]) berücksichtigt werden kann.

Von einer einmaligen, überaus tragischen psycho- und sozialtherapeutischen Behandlungssituation handeln die beiden Beiträge von *Susanne Bauer* und *Henning Freund*: zum einen über die psychologischen Behandlungsmöglichkeiten für die religiös traumatisierten ca. 300 Menschen der Sekte Colonia Dignidad (Bauer), zum anderen über Religion als Trauma und Bewältigungshilfe in dieser totalitären religiösen Gemeinschaft (Freund). Die besondere deutsche Auswanderer-Kolonie „Colonia Dignidad" war durch die gemeinsame Auswanderung des evangelikalen westfälischen Predigers Paul Schäfer mit seinen Anhänger/inne/n 1961 entstanden. Damit entzog sich Schäfer der deutschen Strafverfolgung für seine pädophilen Vergehen, ohne dass seine „Gemeinschaft" davon wusste. Er verging sich auch danach jahrzehntelang weiterhin an Jungen. Im System der Colonia entwertete er jegliche erwachsene Sexualität und Weiblichkeit mit religiösen Vorwänden radikal und lehnte sie ab. Die Paar-, Familien- und Musiktherapeutin Susanne Bauer arbeitete im von der Bundesregierung finanzierten, systemisch und psychodynamisch orientierten unterstützenden Psychotherapieprogramm für ehemalige Mitglieder der Colonia Dignidad in Chile von 2005 bis 2008 mit und vermittelt den Lesern durch ihren Bericht eine Vorstellung von diesem in jeglicher Hinsicht verstörenden, pathologischen, geschlossenen totalitären System, das über Jahrzehnte unbehelligt – trotz Haftbefehls und nachgewiesener Menschenrechtsverletzungen – aufrechterhalten werden konnte. Sie zeigt, wie das Aufwachsen und Leben in der Colonia durch Kontroll- und Depersonalisierungstechniken systematisch die Familien auflöste, affektive Beziehungen der Kinder und Jugendlichen zu bedeutsamen Anderen durch radikal verunsicherndes, willkürlich strenges Verhalten tief gestört wurden, die psychosexuelle Entwicklung von Unterdrückung und Verleugnung blockiert und stabile Identitätsbildung/Individuation verhindert wurde. Mit dem Leiter des Programmes, P. Biedermann, spricht sie von dem *Colonia-Dignidad-Syndrom* dieser Sektenopfer (101).

Henning Freund, als psychologischer Psychotherapeut seit 1999 Leiter einer Tagesklinik für Psychiatrie und Psychotherapie und seit 2011 Prof. für Religionspsychologie an der Ev. Hochschule Tabor in Marburg, hatte von 2008 bis 2010 Gelegenheit, ein Post-Doc-Forschungsprojekt zu narrativen Identitätskonstruktionen in der Colonia Dignidad durchzuführen. Auf dessen Basis leuchtet er in seinem Beitrag den religiösen Hintergrund dieser Gruppe als fundamentalistisch-evangelikal aus und legt folgende zehn Kernelemente dar: (Pseudo-) Orientierung am urchristlichen Gemeindeideal, endzeitliche Orientierung, Absonderung von der Welt, Ringen um ein tadelloses Leben, Zerbrechenstheologie, Paul Schäfer als oberste religiöse Autorität, Erleben des Heiligen Geistes als Echtheitsmerkmal, Ablehnung von Ehe, Familie und Sexualität, protestantische Erwerbs- und Leistungsethik, Gott-Teufel-Dualismus. Als besonders belastend, ja traumatisierend wirkte nach F., was er als das zentrale Ritual der Gruppe betrachtet, die täglichen Gebetszusammenkünfte in kleinen (meist Vierer-)Gruppen, die wie double-bind-Botschaften und gelernte Hilflosigkeit pathogen wirkten: geforderte Gebetsintimität mit Gott, die permanent von anderen kontrolliert und zensiert wurde und deren Sündenbekenntnisse zum Ausspionieren, Denunzieren und Sanktionieren verwendet wurden. Umso staunenswerter, dass trotz dieses religiös durchtränkten permanenten Psychoterrors „alle bis auf eine einzige Ausnahme weiterhin den christlichen Glauben für sich als zentrales Moment in ihrem Leben betrachteten" (128f) – das verhindere, so F.s Deutung, „den kompletten Verlust der psychischen Stabilität", Glaube wird zur posttraumatischen Bewältigungshilfe.

Es ist ein treffender Abschluss dieses Tagungsbandes, dass H. Freund am Ende die „persönlichkeitsspezifische" (Klaus Winkler) Ausprägung von Religiosität und Spiritualität unterstreicht und Forschungsanregungen mit qualitativer Methodik gibt; denn die „Beurteilung der Krankheits- oder Gesundheitsrelevanz religiöser Überzeugungen bedarf [...] einer sorgfältigen Kontextualisierung der einzelnen Person oder Glaubensgemeinschaft einschließlich ihrer Identitätskonstruktionen" (133) und der Beachtung/Analyse ihrer multiplen psychosozialen Funktionen. Insgesamt leistet dieser Tagungsband einen weiteren Beitrag zu einer differenzierten und wissenschaftlich angemessenen Beachtung von Religiositäten/Spiritualitäten in Psychiatrie und Psychotherapie, der auch in der Praktischen Theologie Beachtung verdient.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

Ruster, Thomas: **Die neue Engelreligion**. Lichtgestalten – dunkle Mächte. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2010. 264 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3–7666–1356–1

Mit diesem Buch setzt Thomas Ruster seine Beschäftigung mit dem Engelthema fort. In sechs flüssig geschriebenen Kap.n (mit jeweils orientierenden Zusammenfassungen) wird es unter verschiedenen Perspektiven behandelt:

Kap. I soziologisch über den derzeitigen Engelboom, Kap. II bibeltheologisch über den Begriff des Himmels, Kap. III über dessen Leugnung seit der Aufklärung, Kap. IV theologiegeschichtlich über Angelologien (besonders Pseudo-Dionysius, Hildegard und Agamben), Kap. V ein Ausflug in rabbinische Erzählungen über die Funktion von Engeln bei der Gesetzeserfüllung, Kap. VI über die Vereinbarkeit von Christentum und Engelreligion. Während II. und V. bereits in R.s Werk *Von Menschen, Mächten und Gewalten*. Eine theologische Himmelslehre (2007) umfänglich dargestellt wurden, bilden I., IV. und VI. Aktualisierungen und Erweiterungen seiner Position.

Das Buch bietet eingangs eine Beschreibung der „neuen Engelreligion", die in den letzten Jahren in Seminaren, Engelläden und esoterischen Buchreihen massenhaft Verbreitung gefunden hat. Sie zeichnet sich durch eine neue Offenheit für das Spirituelle, unmittelbare Erfahrbarkeit, extreme Individualisierung, Hilfe bei der alltäglichen Bedürfniserfüllung und den Verzicht auf Gott aus. „Die Engelreligion ist wirklich die perfekte Religion der modernen Waren- und Konsumwelt. Was es für Geld nicht zu kaufen gibt, wird durch den Himmel nachgereicht." (26) R. sieht die Vorlieben der nekrophilen Gothic- und Heavy-Metal-Szene für das Satanische als Komplementärphänomen, das sich – im Gegensatz zu den „lichten" Engelsvorstellungen – scharf gegen die Konsumwelt stellt und deren Gewalt gegen Mensch und Natur anprangert. Dass hierbei drastische Sprache und Bilder verwendet werden, dürfe nicht verwundern: „Hier wird etwas gesehen, was sonst verborgen gehalten wird." (38) Und dass die Engelreligion (v. a. der Autorinnen Doreen Virtue, Helga Schaub oder Jana Haas) so sanft auftritt, dass so viel von Liebe und Sanftmut die Rede ist, verdanke sie ihrem Durchgang durch das Christentum, welches die antiken Gigantomachien von ihrer Brutalität gereinigt habe. Das ist freilich eine steile These, die religionsgeschichtlich nur gilt, wenn die verschiedenen Zwischenwesen (Geister, Genien) sich als Vorläufer belegen lassen.

Auch wenn R.s Beschreibung der Engel-Szene z. T. holzschnittartig ausfällt (der Bereich der Engel-Magie und des -Channelings kommt kaum vor), ist sein Urteil sehr differenziert. Einerseits sieht er in der Engelreligion das Wiedererwachen der „Himmelsfrömmigkeit", d. h. die Bereitschaft, sich auf das Übersinnliche, Unverfügbare einzulassen und die Beschränkung auf das rein Empirische aufzugeben. Dies sei das Merkmal des Religiösen überhaupt und das Gemeinsame mit anderen Religionen. Die Engelreligion gebe den Christen „die verlorene Religion zurück" (56). Andererseits zieht R. eine scharfe Unterscheidung: Der Engelreligion fehle Gott, und deshalb gerate sie zu einem verwilderten Pantheismus. Am Gottesgedanken scheiden sich die Geister, weil Gott über die Geister richtet. Hier kommt R.s Zentralgedanke ins Spiel: Gott hat die Tora gegeben, welche der Welt ein Maß setzt; die Engel wiederum übermitteln die Tora, verwirklichen sie vorbildhaft und stärken Menschen bei der Einhaltung (192–202).

R. kritisiert Versuche von Exegeten, den Himmel als Mythologem aus der Theologie hinauszudefinieren. Er hält an dem kosmologischen Eigenwert von „Himmel" fest. Eindrucksvoll zeigt er das Versäumnis der zeitgenössischen Theologie auf, die heutige wissenschaftliche Kosmologie und deren Hypothesen von anderen Universen und eingewickelten Dimensionen etc. auf die christliche Rede vom Himmel anzuwenden (vgl. 110f). Schade, dass das Buch hier nicht in Vorleistung geht. Die Lehrbücher der Dogmatik beider Großkonfessionen traktieren das Thema – R. bietet eine Kurzübersicht – entweder gar nicht oder nur als religionsgeschichtliches Motiv, als Moralisierung (‚Jeder kann dem anderen ein Engel sein') oder nur als theologisches Epiphänomen. Dagegen setzt R. das deutliche biblische Zeugnis: Jesus sei nicht nur gekommen, um den Menschen auf Erden Gott nahezubringen, das ganze NT erzähle auch von seinem Kampf gegen Dämonen und Hebr 1 von seinem Triumph, die Ordnung im Himmel wiederhergestellt zu haben.

Was zunächst naiv mythologisch anmutet, wird von R. in einer ebenso originellen wie konsistenten Deutung auf moderne Gesellschaften bezogen: Engel stehen für die ambivalenten Kräfte von sozialen Systemen, entweder in rücksichts- und maßlose Selbsterhaltung zu verfallen oder ein Gesetz des Maßes anzuerkennen („Tora-System"). Plastisch wird dies in Anlehnung an Luhmanns Theorie der autopoietischen Systeme am Topos des Engelsturzes bzw. des Teufels erläutert: Das Diabolische sei „das blinde Verfolgen der eigenen Reproduktionszwänge" (205), das in natürlichen und gesellschaftlichen Systemen lauere (z. B. organisches oder ökonomisches Wuchern). Das Diabolische daran sei, dass Menschen dies nicht verursachen, wohl aber als willfährige Teilmomente mit vollziehen. R. kombiniert für seine Deutung ganz verschiedene biblische Stellen vom Fall des Hochmuts (Gen 6, Apk 12–13, Ps 82, Jes 14). Das Angelische hingegen stehe für die Entscheidung, die Mächte und Gewalten der jenseitigen und diesseitigen Welt Gottes Gesetz zu unterstellen, wie es sich z. B. in Ex 20–23 konkretisiert. Dessen Übertragung in Forderungen für heute (Zinsverbot) bleiben in diesem Buch R.s vage, wohl weil R. sie andernorts ausgeführt hat. Eine Würdigung der Väter solcher sozialkritischer Engelsinterpretationen (Stringfellow, Wink) wäre noch zu ergänzen.

Am Schluss erinnert R. an eine der wesentlichen Bestimmungen der biblischen Angelologie: Engel seien dazu da, um Gott im ewigen himmlischen Kult die Ehre zu geben, in den sich die irdische Liturgie zeitweise einklinkt. Er verbindet dies mit einem kontroverstheologischen Gedanken: Während die Kirchen der Reformation diesen Gedanken vergessen hätten (und damit Religion auf Innerlichkeit reduzierten) und die Orthodoxie ihn überbetone (und damit das Weltengagement vernachlässige), halte die katholische Kirche – v. a. im Zeitalter des Barock – die Waage (224–235). Sie feiere ihren Gottesdienst mit der himmlischen Welt, vergesse aber nicht, die Welt draußen zu verwandeln, was durch die Transsubstantiation symbolisch vollzogen werde. R.s Einteilung trifft aber nur aus der Vogelschauperspektive zu, birgt der Protestantismus doch sowohl evangelikale Richtungen, die ständig von Engeln und Dämonen handeln, als auch soziale Richtungen, die den Weltdienst sehr ernst nehmen.

Sicherlich trifft die Kritik zu, dass die Kirchen sich oft auf harmlose „Jesus liebt dich"-Botschaften beschränken und die satanischen Kräfte in der säkularen Welt aus dem Blick verloren haben. Ob man allerdings die ausdifferenzierte Moderne angesichts ihrer leistungsfähigen und sehr wohl mit Umweltsensibilität ausgestatteten Sozial-, Politik- und Wirtschaftssysteme angemessen darstellt, wenn man sie als von Dämonen getrieben beschreibt, muss – zumindest im historischen Vergleich – bezweifelt werden.

Unklar bleibt ein zentraler Begriff: „Die Existenz der Engel erschließt sich [...] durch die Wahrnehmung des Himmels." (118) Welche Wahrnehmung ist hier gemeint, wenn diese sich – auch in R.s Definition – auf den übersinnlichen und unverfügbaren Bereich des Endlichen bezieht: innere Eingebungen, kollektive Weltbilder? Angemessener wäre hier wohl von notwendigen Postulaten oder Hypothesen zu sprechen, die sich aus der Logik des Religiösen, insbes. des Monotheismus zwingend ergeben.

R. ordnet alle Argumente seiner Hauptthese von der Dichotomie aus diabolischer Maßlosigkeit und angelischem Gesetzesgehorsam konsequent unter, sodass das Buch streckenweise einen rigorosen Charakter annimmt. Es liest sich geradezu spannend und hebt sich wohltuend sowohl von üblichen Engelbüchern ab, die sich meist auf die Ikonographie und die Religionsgeschichte beschränken, als auch von Abrechnungen mit der Engel-Esoterik. R. sieht deren Potentiale und zeigt konkrete Anknüpfungspunkte zu den Großkonfessionen auf. Es ist eine Stärke R.s, seine Themen disziplinübergreifend zu behandeln. Das Buch verknüpft Dogmatik, Religionsgeschichte, Systemtheorie und Gesellschaftskritik auf originelle Weise – das ist wagemutig, da sich letztere normalerweise ausschließen. Es bietet dem Leser sowohl einen lebendigen Einblick in die aktuelle Engelszene und in zentrale Fragen der klassischen Angelologie als auch streitbare Thesen zur Dämonie der Moderne.

Potsdam Johann Hafner

Schweer, Wennemar: **Hoffnung über den Tod hinaus?** Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube. – Berlin: Lit 2012. 151 S. (Theologische Orientierungen, 16), kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–11666–6

Wer sich in Konfrontation mit dem Thema „Tod" auf die Suche nach Antworten auf seine brennenden Fragen nach dem möglichen „Danach" begibt, findet sich meist zwischen zwei Extremen wieder: Auf der einen Seite erstreckt sich mit der New-Age-Esoterik ein bizarrer Irrgarten aus subjektivem Konstruktivismus, eklektisch konfigurierten Versatzstücken fernöstlicher Jenseitsideen und anthroposophischer Menschenbilder, kosmologischer Spekulation und fehlinterpretierter Quantenmechanik – ein Labyrinth der Absurditäten, angesichts dessen sich jeder, für den „Rationalität" kein Schimpfwort ist, verstört und unbefriedigt seiner eigenen Ratlosigkeit überlassen fühlt. Auf der anderen Seite gähnt die staubtrockene Ödnis mancher wissenschaftlicher Werke, deren verwertbare gedankliche Substanz in detailvernarrten Fachdebatten über Spezialprobleme versandet. Deren intellektuelle Aperçus sind allenfalls für wenige akademisch Arrivierte interessant, doch der Funke zum Entfachen eines sich im Angesicht des Todes als trostvoll und beruhigend bewährenden Glaubens vermag aus ihnen nur selten überzuspringen. Den Ausweg aus diesem Dilemma kann die Fundamentaltheologie weisen. Als Reflexion von Erlebnissen, in denen nach religiösem Dafürhalten ein Teil der göttlichen Wirklichkeit aufscheint, steht sie lebensnah an der sprudelnden Quelle menschlicher Erfahrungen. Als wahrheitsverpflichtete Wissenschaft versucht sie die Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens rational zu verantworten, auf dass diese sich als vernunftgemäß erweisen und mithin als orientierend erlebt werden kann. So vermag sie die Entwicklung einer erfahrungsgesättigten und sinngetränkten Spiritualität zu fundieren, welche auch angesichts des Todes existenziell tragfähig bleibt. Der Vf. des vorliegenden Werkes steht also in guter fundamentaltheologischer Tradition, wenn er als Ziel seiner Beschäftigung mit Nahtoderfahrungen (NTE) und Nachtodkommunikationen (NTK) im Zusammenhang mit eschatologischen Erwägungen angibt, den christlichen Glauben an ein Leben nach dem Tod auch gegenüber „kritisch denkende[n] Menschen des 21. Jahrhunderts" (10) begründen zu können und dabei auch „ein gewisses apologetisches Interesse" durchaus einräumt (96). Dazu müsse man „die Verheißung einer Zukunft über den Tod hinaus von farbloser Blässe und formaler Abstraktheit befreien und vielsagende Symbole und bewegende Erfahrungen als Anknüpfungspunkte anbieten" (92).

Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Aufsatz („Todesnäheerfahrungen und christlicher Glaube") arbeitet der Vf. heraus, inwiefern sich das NTE-Phänomen als kritisch-korrektives und hilfreich-horizonterweiterndes Element in das System der Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens integrieren lässt (9–94). Im zweiten Aufsatz („Zugänge zur Auferstehungsthematik aus grenzwissenschaftlicher Sicht") diskutiert er im Abgleich mit ausgewählten Aspekten des NTK-Problemfeldes diverse Ansätze zur Erklärung und Deutung der österlichen Auferstehungsbotschaft und zeigt dabei Zusammenhänge auf, die sich im Hinblick auf eschatologische Fragestellungen fruchtbar machen lassen (95–151).

Hinter der stupenden Kurzsicht mancher Autoren, NTE als körperlich induzierte Phänomene auf etwas im Status purer Immanenz Verbleibendes zu reduzieren, wittert der Vf. – wohl nicht ganz zu Unrecht – ein „naturalistisches Menschenbild, das wie ein trojanisches Pferd in die Theologie hinein gelassen wird" (11). Die ignorante Einseitigkeit solch reduktionistisch enggeführter Erklärungs- und Deutungsmuster begünstige das Entstehen einer „Lücke, die dann nur allzu leicht von anderen – z. B. esoterischen – Deutungsmustern gefüllt wird" (10). Sodann führt der Vf. den Nachweis, wie die Befunde der Erforschung von Außerkörperlichkeitserfahrungen inzwischen regelrecht als empirische Indizien für die Denkbarkeit einer Form menschlichen Bewusstseins angesehen werden können, die „nicht mehr ‚brain-based' ist, und Wahrnehmungen ermöglicht, die nicht über die üblichen Kanäle der sinnlichen Wahrnehmung ablaufen" (22). Als geeignetes Modell für das Verhältnis von Materie/Gehirn und Geist/Be-

wusstsein erscheint dem Vf. die dualistische Interaktionstheorie nach Karl Raimund Popper und John Carew Eccles, welche besagt, dass „Gehirn und Geist zwei nicht aufeinander rückführbare Entitäten darstellen, die sich aber gegenseitig beeinflussen" (23). Indem er solche Hypothesen theologisch kontextualisiert (26–34), kann der Vf. die Annahme plausibel machen, dass es im Menschen bei aller materiellen Vergänglichkeit ein sich durchtragendes und von körperlichem Vergehen nicht tangiertes geistig-seelisches Kontinuum gibt. Ein wertvoller Gedanke, den der Vf. im Zusammenhang mit der „Lebensrückschau" herausstellt, ist die Parallele zwischen der Wirkweise einer NTE und der Menschenbehandlung Jesu: Durch das Bewusstsein für die Auswirkungen des eigenen Agierens auf Andere geht von der Lebensrückschau in der Regel ein ethischer Impuls zu achtsamerem Lebenswandel aus. Genauso verändern sich die Menschen durch ihre Begegnung mit Jesus zum Guten. Motiviert und ermächtigt zu solchem Wandel wird der Mensch in beiden Fällen allerdings nicht durch den Druck moralischer Mahnung, sondern durch Einsicht, getragen von dem Gefühl eines dennoch vorbehaltlosen Bejahtseins, dem fortan in dankbarer Prosozialität entsprochen wird (vgl. 39). Die Glaubensauffassung, dass sich die Verstorbenen „in gestalthafter Weise in der anderen Welt ‚beim Herrn'" befinden, erlangt in der Sicht des Vf.s „eine erstaunliche Bestätigung durch grenzwissenschaftliche Forschungsergebnisse" (113). Hochinteressant sind in diesem Zusammenhang seine Ausführungen zur – von ihm leicht missverständlich als „Zweitkörper" bezeichneten – Auferstehungsleiblichkeit (129–141), die er in die Hypothese münden lässt, das den Tod des irdischen Körpers überdauernde menschliche Kontinuum sei „nicht etwas nur rein Geistiges im Sinne einer unsterblichen Seele, sondern eine Potenz, die bis ins Alternativ-Leibliche, in eine ‚immaterielle Leiblichkeit' hinreicht, etwas, das zwischen Geist und Materie steht, beide einschließt und allen Menschen als Schöpfungsgabe eigen ist" (141). Damit vermeidet er die Aporien einer bibelfern „leiblos" konzipierten Unsterblichkeit der Seele auf der einen Seite und einer die Dignität des geschichtlichen und kommunikativen Gepräges der menschlichen Person missachtenden Ganztodtheorie auf der anderen. So wird sowohl die psychophysische Einheit der menschlichen Person als auch deren Unabhängigkeit von der sterblichen Hülle des irdischen Körpers denkbar, und dies sogar in teilweiser Übereinstimmung mit „der paulinischen Pneumatologie" (141). Was die Frage des Vollendungsgeschehens anbelangt, steht der Vf. der katholischen Auffassung näher als der evangelischen (vgl. 148–150). Denn während auf evangelischer Seite eine Reserve gegenüber Entwicklungsmodellen besteht, wird in der katholischen Theologie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als bis zuletzt in der Dynamik zweier Freiheiten sich dramatisch entfaltende Beziehungswirklichkeit gedacht, sodass die Möglichkeit auch einer nachtodlichen Freiheitsgeschichte in Betracht gezogen wird. Dieser postmortale Prozess des personalen Ausreifens auf Gott hin kulminiert schließlich in der definitiv vervollkommneten Liebesrelation zwischen Gott und Mensch. „Das bei manchen NTE beschriebene Umfangenwerden von einem Liebe ausstrahlenden himmlischen Licht kann dabei als Vorschein einer finalen Vollendung angesehen werden, die jede Vorstellung übersteigt." (144)

Dass die Studie (v.a. im Anmerkungsapparat) einige formale Mängel aufweist, tut der hohen inhaltlichen Qualität keinen Abbruch. Kompetent wertet der Vf. die Befunde der NTE- und NTK-Forschung auf dem neuesten Stand aus. Die verschiedenen Erklärungs- und Deutungsmuster bezieht er detailliert in seine Überlegungen ein, sodass die Studie im Duktus einer differenzierten Diskussion gehalten ist. Seine eigene Position arbeitet er klar heraus, ohne dabei selektiv oder einseitig zu werden; stets benennt er auch die Argumente der Gegenseite, zu denen er jeweils begründet Stellung nimmt. In diesem abwägenden Stil und in dem kenntnisreichen Umgang mit der Thematik ist die Studie vorbildlich. Wenn er grenzwissenschaftliche Forschungsergebnisse in einen Dialog mit ntl. Erscheinungsberichten bringt, beschreitet der Vf. freilich einen recht unorthodox anmutenden Weg. Dabei scheinen jedoch erstaunliche Parallelen auf, die unser Verständnis des Verhältnisses der Verstorbenen in einer jenseitigen Sphäre zu den Hinterbliebenen im (transzendenzoffenen) Diesseits erhellen können. Eschatologische Intuitionen mit Fakten aus der NTE- und NTK-Forschung zu korrelieren, um sie dadurch gewissermaßen empirisch zu unterfüttern, erweist sich als eine das theologische Denken befruchtende Programmatik, die nicht zuletzt der begründeten Abweisung platter Immanentismen, etwa in Form der psychologisierenden „Wegerklärung" der Auferweckung Jesu bei Gerd Lüdemann, dienlich sein kann (vgl. 122–129). Zuweilen kann der Eindruck entstehen, der Vf. relativiere die einzigartige Bedeutung der Auferstehung Jesu (z.B. 114). Damit bewegt er sich in der Tat auf dünnem Eis. Indem er allerdings das Spezificum von Ostern profiliert, vermag er diesen problematischen Punkt wiederum etwas zu emendieren (vgl. 118).

Insgesamt hat der Vf. mit dieser informativen und originellen Monographie auf fachlich hohem Niveau einen anregenden Beitrag zu einzelnen Aspekten einer inzwischen überfällig gewordenen fundamentaltheologischen (Neu-)Profilierung des christlich-eschatologischen Wirklichkeitsverständnisses geleistet.

Vechta Denis Schmelter

Theologie und Naturwissenschaften

Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Vol. I, Tomes 1–4, hg. v. Ugo Baldini / Leen Spruit. – Roma: Libreria Editrice Vaticana 2009. 3380 S. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani, 5), geb. € 180,00 ISBN: 978–88–8288–1

Naturwissenschaft und Index: dieses Thema ist spätestens seit der spektakulären Abschwörung Galileo Galileis und ihrer Bearbeitung durch Bertolt Brecht im kollektiven Gedächtnis eindeutig besetzt. Demnach war die katholische Kirche eine erklärte Gegnerin jeglichen naturwissenschaftlichen Fortschritts, sie hat alle neuen Erkenntnisse auf diesem Feld unerbittlich bekämpft und alle Naturwissenschaftler mit ihren einschlägigen Werken auf den „Index librorum prohibitorum", die schwarze Liste des Vatikans gesetzt. Dadurch sollten nicht nur die *sana doctrina*, die „gesunde Lehre", sondern v.a. die Katholiken vor den gefährlichen naturwissenschaftlichen Krankheitserregern geschützt werden. Denn ein Buch, das auf dem Index stand, durfte von Katholiken bei Strafe der Exkommunikation nicht gelesen werden. Wer trotzdem zu einem solchen Werk griff, riskierte den Verlust seines ewigen Seelenheiles. Dieses Bild erhielt durch die strikte Geheimhaltung stetig neue Nahrung, denn die Quellen der beiden römischen Zensurbehörden, der Inquisition und der Indexkongregation, die sich in der Obhut der Kongregation für die Glaubenslehre befinden, waren bis 1998 der Forschung grundsätzlich nicht zugänglich. Spekulationen waren dadurch Tür und Tor geöffnet.

Unmittelbar nach der Öffnung der Archive durch Johannes Paul II. im Vorfeld des Heiligen Jahres 2000 machte sich Ugo Baldini mit einem Team von Forscherinnen und Forschern an die Herkulesaufgabe, alle für naturwissenschaftliche Publikationen einschlägigen Zensurdokumente in beiden römischen Kongregationen von ihrer Gründung 1542 (Inquisition) bzw. 1571 (Indexkongregation) bis zum Ende der Frühen Neuzeit (1800) aufzuspüren, zu transkribieren und in einer kritischen Edition zugänglich zu machen. Der erste Teil dieses monumentalen Werkes, das neben der Einleitung die Quellen des 16. Jh.s bietet, liegt mit den hier vorzustellenden vier Bänden nach über einem Jahrzehnt täglicher Arbeit im Archiv der Glaubenskongregation vor.

B. legt in seiner lesenswerten Einführung (Bd. 1, 1–413) zur Arbeit der Zensurbehörden, der Quellenkritik sowie den verschiedenen Indexausgaben, an der kein Indexforscher vorbeikommt, naturgemäß den Schwerpunkt auf das Thema Index und Naturwissenschaft. Dabei wird deutlich, dass in der Frühen Neuzeit ein wesentlich weiterer Begriff von Naturwissenschaft in Anwendung gebracht werden muss. Denn die klassischen Disziplinen wie Biologie, Chemie, Physik, Medizin oder Astronomie waren von den heutzutage zumeist als pseudonaturwissenschaftliche Fächer bezeichneten Disziplinen wie Alchemie, Astrologie oder Magie (etwa Nekromantie o. ä.) genauso wenig getrennt wie etwa die Naturphilosophie. Dadurch weitet sich der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Edition entscheidend aus.

Neben grundsätzlichen Entscheidungen der Zensurbehörden zu Alchemie, Astrologie, Magie, Medizin und Naturphilosophie (Bd. 1, 417–704) dokumentiert die Edition in alphabetischer Ordnung für das 16. Jh. 86 Einzelfälle von „Naturwissenschaftlern", die mit dem Index in Konflikt gerieten. Sie reichen von Georg Agricola, Jean Bodin und Giordano Bruno über Nikolaus Copernicus, Euklid, Konrad Gessner, Sebastian Münster und Paracelsus bis zu Johann Jakob Wecker und Jakob Ziegler – um nur einige Autoren zu nennen. Nach einer Einleitung in Autor und Werk folgt jeweils die Edition der einschlägigen Dokumente aus den Archiven der Indexkongregation und der Inquisition. Der vierte Band – Appendix genannt – bietet äußerst hilfreiche Listen mit Biogrammen der Mitarbeiter, der behandelten Autoren und publizierten Dokumente sowie eine ausgezeichnete Bibliographie. Das Werk ist durch ein Namens- und Sachregister bestens erschlossen.

B. und sein Team legen ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Erforschung des Verhältnisses kath. Kirche – Naturwissenschaft vor. Für die frühneuzeitliche Indexforschung insgesamt ist die Edition eine wahre Fundgrube. Dem Erscheinen der Bände für das 17. und 18. Jh. darf man mit Spannung entgegensehen. Ugo Baldini verdient hohen Respekt für die immense Leistung, die allein in der zum Teil paläographisch höchst anspruchsvollen Transkription der Quellen des 16. Jh.s steckt, und für die sachkundige Einordnung der einzelnen Causen.

Besonderes Interesse verdient aber das überraschende Ergebnis, das sich nach einem ersten Überblick abzuzeichnen scheint. Die Kirche hat offenbar ernsthafte Naturwissenschaft, solange sie „nur" in Hypothesen vorgetragen wurde und keinen expliziten Zusammenhang zur biblischen Offenbarung herstellte, weitgehend toleriert. Unerbittlich verfolgt wurden dagegen Alchemie und andere pseudonaturwissenschaftliche Praktiken. Ob man so weit gehen will wie B.,

der die Hypothese aufstellt, die kath. Kirche habe durch die Beseitigung der pseudowissenschaftlichen Konkurrenz der „echten" Naturwissenschaft – wenigstens in Italien – eher unbeabsichtigt sogar den Weg freigemacht, ist freilich eine quaestio disputata, die erst auf der Basis der Quellen des 17. bis 19. Jh.s beantwortet werden kann. Solange bleibt es zumindest eine interessante Hypothese, die einem Geisteswissenschaftler, der über Naturwissenschaft auf dem Index forscht, wenigstens gut ansteht.

Münster Hubert Wolf

Becker, Patrick: **Kein Platz für Gott?** Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. – Regensburg: Pustet 2009. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 987–3–7917–2207–8

Patrick Becker ist kath. Fundamentaltheologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der RWTH Aachen. Verschiedene Auszeichnungen, der Nachwuchspreis der Stiftung Theologie und Natur (2008) und der Preis für wissenschaftliche Kommunikation der Salzburger Hochschulwochen (2011), prädestinieren ihn für ein verheißungsreiches Buch.

Dessen Titel, „Kein Platz für Gott?", lässt in seiner Frageform die apologetische Tradition erkennen, in der es steht. Sie tritt für eine wissenschaftlich-rationale Begründung des Glaubens ein: Natürlich ist Platz für Gott, dieser muss „nur" im Zeitalter der Naturwissenschaften neu begründet werden – in Beckers Worten: „Die Theologie will und muss also entgegenhalten." (12)

B.s apologetischer Ansatz findet seine Begründung in seiner eigenen Erfahrung mit Gott: „Aus meiner Selbsterfahrung heraus halte ich [...] noch unvermindert an der positiven Veränderung des Menschen durch den Glauben an Gott fest." (142) Die Erfahrung anderer Menschen wird hinzugezogen, um bspw. an der Existenz von Wundern festzuhalten: „Es gibt Menschen, die glaubhaft berichten, ein Wunder erlebt zu haben." (69) Für diese Tradition ist das Buch eine Fundgrube stringenter Argumentationen.

Wem diese Tradition fremd ist, die oder der wird sich über die aus den subjektiven Erfahrungen des Autors abgeleiteten Folgerungen wundern. Zentral erscheint mir eine Aussage im Kontext der Besprechung der ethischen Konsequenzen des Aufgebens eines starken Verständnisses von Willensfreiheit: „[...] sicherlich stellt meine Angst um unsere Kultur ein logisch schwaches Argument, letztlich sogar einen Zirkelschluss, dar." (131) Selbsterkenntnis keimt an dieser Stelle auf, ohne reflektiert worden zu sein oder zu werden. Wenn B. jedoch das Ziel hat, „Verständnis zu schaffen" (154) und auf eine „für beide Seiten nachvollziehbare Weise die Problemfelder des naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs" (154) darzustellen, bedarf es einer Selbstreflexion der eigenen Position. So muss die Leserin oder der Leser sich wiederholt mit subjektiven Einschätzungen zufrieden geben: dass „ohne echte Freiheit [...] alle Konzepte, die Einzigartigkeit des Menschen zu begründen, in sich zusammen[fallen]" (87), der Autor die „stärkste" Form von Willensfreiheit für die „Grundlage unseres (christlichen) Menschenbildes" (122) hält und er es „zu bezweifeln" wagt, ob „das [gemeint ist Gott als Illusion] [...] plausibler ist als die Annahme, dass es die dahinter stehende Wirklichkeit tatsächlich gibt" (148).

Insbes. fehlen selbstkritische Reflexionen über das eigene Gottesbild. B. „weiß" viel von Gott: „Gott kennt Anfang und Ende und jeden Moment der Geschichte [...] Er weiß, wie wir uns entscheiden werden, ohne uns die Entscheidung aus der Hand zu nehmen." (58f) B. sieht darin „logisch [...] keine Probleme" (59) – ohne dies näher zu begründen. So ist es nicht verwunderlich, dass „der Christ" neben der Offenbarung, die B. „im Sinne eines Informationstransfers" (85 [siehe weiter unten]) versteht, an „zwei Wunder" glauben „kann (und muss) [...], ohne die Kritik der Naturwissenschaften zu befürchten: An die Erschaffung der Welt und an das endzeitliche Heil – beides findet in einem transzendenten Rahmen statt" (85) – m. E. keine Anknüpfungspunkte für Naturwissenschaftler/innen zu einem Dialog.

Leider verkürzt B. auch die interdisziplinären Bestrebungen im protestantischen Bereich auf eine kurze Darstellung der Ansätze der liberalen evangelischen Theologie, deren Bemühungen logisch im Deismus landen müssten (37), und den Satz, dass der „Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland *immerhin* [Hervorh. d. Rez.] eine Orientierungshilfe" (61) im Kontext der Diskussionen um Kreationismus und Intelligent Design publiziert habe. So verkennt B. die Bedeutung der lange stattfindenden nationalen und internationalen Gespräche zwischen Naturwissenschaftler/inne/n und Theolog/inn/en vieler unterschiedlicher Denominationen und Religionen in renommierten Gesellschaften wie dem „Institute on Religion in an Age of Science" (IRAS), der „European Society for the Study of Science and Theology" (ESSSAT) oder der „International Society for Science and Religion" (ISSR). In Deutschland haben sich insbes. katholische und evangelische Akademien eingesetzt, diesen Dialog zu führen – vgl. www.forum-grenzfragen.de oder www.theologie-naturwissenschaften.de.

In Frage stellen möchte ich, ob es wirklich die Naturwissenschaften waren, die „überhaupt keinen Ansatzpunkt für einen Dialog" ließen und die es der Theologie „erst im 20. Jahrhundert" ermöglichten, „auf die Naturwissenschaften zuzugehen und von ihnen zu lernen" (38). Besser sollte von einer wechselseitig bedingten Nicht-Aufnahme konstruktiver Beziehungen gesprochen werden. Das entspräche m. E. mehr der Eröffnung weiterer konstruktiver Beziehungen, damit der Glaube an Gott „empirisch bemerkbar wird" (12) – die große Herausforderung, für die B. Argumente zu entwickeln versucht, damit Gott kein Lückenbüßer für naturwissenschaftlich offene Fragen ist. Dieses Anliegen verweist Naturwissenschaften und Theologie aufeinander (vgl. 152). B. behauptet jedoch, dass es ihm gelungen sei, mit seiner These einer „mentale[n] Verursachung im Sinne eines Informationsaustausches ohne Energietransfer" (132) nicht nur das Problem der Willensfreiheit lösen zu können, sondern dass dies auch „die gleiche Art von Kausalität [sei], die das Wirken Gottes erklärbar machte" (132). Ist das Rätsel des Wirkens Gottes gelöst? Das „Irgendwie" der Art und Weise, mit der „Gott seinen Willen als Informationspakete in diese Welt bekomm[t], ohne von außen Energie hinzuzufügen oder zu verändern, sonst wäre der Erhaltungssatz verletzt" (74), sieht B. in einem „Informationstransfer" als einer „dritte[n] Form von Kausalität neben Determination und Zufall. Dieser „Informationstransfer" ist das, was in der Theologie „Offenbarung" (82) genannt wird. Der spekulative Charakter seiner auf den Überlegungen von David Bohm aufbauenden Begründungszusammenhänge mit der Einführung des „Einwirken[s] eines Geistprinzips", für das „die Quantenphysik offen" sei" (137), wird von ihm leider nicht ausreichend reflektiert.

Bei aller Kritik ist es B. gelungen, einen großen Bogen zu spannen: Angefangen von einer kenntnisreichen Darstellung der Entwicklungen im naturwissenschaftlichen Weltbild der letzten 200 Jahre über die pointierte Nennung unterschiedlicher Strategien im interdisziplinären Gespräch, das Herausarbeiten von vier Themenschwerpunkten und deren Konfliktpotential (Evolution und Schöpfung, Wirken Gottes in der Welt, Bewusstsein-Gehirn-Frage und Neurotheologie) bis hin zu einem Ausblick über Bedingungen gelingender interdisziplinärer Gespräche.

Dabei ist ihm zuzustimmen, wenn er das Thema Evolution und Schöpfung als wenig problematisch ansieht, bis hin zum gemeinsamen „Interesse" von Naturwissenschaften und Theologie an der „Bekämpfung fundamentalistischen Denkens" (152). Echte inhaltliche Konfliktfelder sieht er im Wirken Gottes in der Welt und in der Bewusstsein-Gehirn-Frage. Seiner Aussage, dass „der letzte Themenbereich, die Neurotheologie, [...] die Chancen und Gefahren des Dialogs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften besonders augenfällig gemacht" (153) hat, ist richtig. Und er betont, dass „die Theologie [...] in der Zukunft auch aus psychologischen Studien wertvolle Anregungen erhalten [kann], die Einfluss auf die konkrete Arbeit der Kirchen nehmen werden" (153) – eine Einsicht, der nur weitere Verbreitung gewünscht werden kann.

Hilfreich sind „Tipps zum Weiterlesen" am Ende jedes Kap.s mit einer sorgfältigen Auswahl an Literatur.

Das interdisziplinäre Gespräch sollte auf eine „freundschaftliche Wechselwirkung" (vgl. Viggo Mortensen: *Theologie und Naturwissenschaft*, 1995, 262; 267) zielen, bei der sich naturwissenschaftliche und theologische Einsichten oder Überzeugungen weder vermischen noch trennen, sondern im „vereinenden Gegensatz zusammengehalten werden. [...] Das lebendige Wort muss der Ausgangspunkt sein, und wenn das Gespräch seinen Lauf nimmt, wird es auch gelingen, die Sache so zu formulieren, wie es gerade jetzt verstanden werden muss." (M., 267) Das weist darauf hin, dass es um einen Dialog der die Disziplinen gestaltenden Menschen mit ihren je eigenen Erfahrungen geht. Und es wird deutlich, dass die Teilnehmenden sich im Engagement für die gemeinsame Sache auf das gemeinsame Erkenntnisstreben einlassen müssen, ohne starr auf konfessorischen Positionen zu beharren oder „einfache naturalistisch-reduktionistische wie auch übernatürlich-dualistische Konzepte" (B., 154) fruchtlos neben- und gegeneinander zu stellen. Zu diesen hoffnungsvollen interdisziplinären Bewegungen hat B. Markierungen und Ausrichtungen aufgezeigt.

Mainz Hubert Meisinger

Mühling, Markus: **Einstein und die Religion**. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 392 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science, 23), geb. € 49,95 ISBN: 978–3–525–56989–4

Markus Mühling will an Albert Einstein exemplarisch aufweisen, dass selbst die „naturwissenschaftliche Arbeit nicht ohne spezifische Ver-

wendung religiös-weltanschaulicher Voraussetzungen und Gehalte vollzogen werden kann" (13). Er erschließt dabei die jüngeren Beiträge zur weltanschaulichen Einsteinforschung und versucht, einige Vorurteile mithilfe der diachronen Interpretationsmethode zu korrigieren (14). „Religiös-weltanschaulich" definiert M. als „nicht in irgendeinem Sinne empirisch testbar" (19).

Den Untersuchungszeitraum schränkt der Vf. auf E.s Denkweg bis ca. 1919 ein. Er begründet dies dreifach: Zum einen seien die Spezielle und die Allgemeine Relativitätstheorie (SRT bzw. ART) 1916/17 veröffentlicht und letztere 1919 experimentell bestätigt worden, wonach E. zu einem Medienstar geworden sei, dessen Äußerungen zu allem und jedem „schwer einzuordnen" seien, jedoch „kaum noch seine theoretische Entwicklung bestimmt" haben. Zum anderen zeigten die bisherigen Forschungen, dass weltanschauliche Einflüsse auf E. nach 1919 nicht mehr stattfanden. Drittens seien E.s Werke (*Collected Papers*) erst bis 1919 veröffentlicht (26f).

Zentral ist Kap. 2 (33–299), „Einflüsse Einsteins in ihrer Entwicklung". M. untersucht hier den möglichen Zusammenhang zwischen den Schriften Aaron David Bernsteins, Ernst Machs, Kants, Schopenhauers, Pearsons, Humes, John Stuart Mills, Richard Dedekinds, Poincarés, Richard Heinrich Ludwig Avenarius', William Kingdon Cliffords, Duhems, Spinozas und Michael Faradays und dem Werk E.s. Dieser Namensliste liegt hauptsächlich die Lektüreliste der *Akademie Olympia* zugrunde, eines naturwissenschaftlichen Zirkels aus E.s Berner Zeit (28). Der Schluss des Kap.s behandelt „Einstein und die Quantentheorie" (262–299).

M. analysiert die komplexen Berührungen zwischen E. und den genannten Autoren so differenziert, dass eine summarische Übersicht nicht möglich ist. Der Vf. hat hier auf jeden Fall sein Ziel erreicht, eine möglichst vollständige Darstellung der möglichen Verbindungslinien aufzuzeigen. Oft kann nur das Urteil begründet werden, dass E. *möglicherweise* von einem jener Denker beeinflusst war. Dies eröffnet das Feld für weitere Untersuchungen, die an M.s Werk nicht vorbeigehen können werden. Hier soll auf das Verhältnis von Spinoza und E. und auf E.s Stellung zur Quantentheorie eingegangen werden, weil auch M. hier Schwerpunkte setzt (14, 262).

Gegen die *opinio communis* habe der Spinozismus E. wissenschaftlich nicht geleitet. M. stellt dazu chronologische Überlegungen an, die nicht überzeugend sind (221f). Dass E. Spinozas Ethik nicht schon vor der Entdeckung der SRT kannte, lässt sich nicht beweisen. Wenn E. durch L. Kraft auf Spinoza hingewiesen wurde und diesen seit 1913 kannte, dann kann er 1915 gut „fast die ganze Ethik von Spinoza" gelesen haben, ohne dass daraus folgt, dass er vorher weder Grundgedanken noch Teile dieses Buches gekannt habe.

Konvergenzen zwischen Spinoza und E. bestehen u.a. in der Überzeugung von der Erkennbarkeit der Welt im *amor intellectualis* (einer Art Intuition), von der Einheitlichkeit der Welt (kein Dualismus zwischen Natur und Freiheit) und in einem ontischen Kausaldeterminismus (224f). Merkwürdigerweise vertritt M. die These, dass Spinoza „tatsächlich ontischer Determinist" sei, während „E.s Determinismus, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen will, stark gebrochen" sei und sich „auf die wissenschaftliche Rekonstruktion" beziehe.

Die E.-Zitate, mit denen dieser Unterschied begründet werden soll, sprechen aber gerade gegen einen nur epistemischen Determinismus. Zwar weist E. die These zurück, dass der ontische Determinismus empirisch begründbar sei. Aber da er selbst gerade kein Empirist, sondern, wie M. selbst zeigt, Intuitionist ist, kann bei E. die Ablehnung eines empirisch zu begründenden Determinismus mit der Akzeptanz des ontologischen Determinismus zusammenfallen (225f).

M. kommt zu dem Schluss, dass Spinozas Einfluss auf E. nicht weichenstellend, wohl aber stabilisierend, ontologisch und religiös verfestigend sowie die Forschungen E.s nach der ART motivierend gewesen sei. Außerdem habe E. durch Spinoza seine Weltanschauung als Religion identifizieren können (232f). Man wird aber aufgrund der chronologischen Überlegungen und M.s anderweitigen Ausführungen (etwa 225, 305: Die „Inhalte, die Einstein mit Spinoza teilt, [sind] größtenteils schon *vor* Einsteins Spinozalektüre bei Einstein vorhanden") sagen können, dass Spinoza sehr wohl auch noch direkt oder über die Vermittlung durch andere Autoren auf den frühen E. gewirkt haben könnte.

An dieser Stelle soll auch auf die zahlreichen Druckfehler in dem Buch verwiesen werden, die besonders unangenehm jedes lateinische Zitat aus Spinozas Ethik entstellen (224, 225, 226, 227; das zweite Zitat auf 228 belegt auch keineswegs die vorhergehende Aussage E.s).

Im Abschnitt über E. und die Quantentheorie zeigt M., dass E. diese in erster Linie nicht deswegen kritisierte, weil er den mit ihr verknüpften ontischen Indeterminismus ablehnte. Zwar widersprach er diesem durchaus, aber sein Determinismus war nicht der Kern seiner Kritik an der (Vollständigkeit der) Quantentheorie. Vielmehr vertrat E., im Gefolge Schopenhauers und Humes, das raumzeitliche Individuationsprinzip, wonach verschiedene Realitäten lokal und voneinander separiert existieren müssen. Dieses Individuationsprinzip wird durch Experimente vom Typ E.-Podolsky-Rosen widerlegt. M. kann also zeigen, dass E.s Kritik der Kopenhagener Deutung der Quantentheorie tiefer liegt als in seiner Abneigung gegen den Indeterminismus. Das berühmte deterministische Diktum „Der Alte würfelt nicht" bleibt aber dennoch als Indiz für diese Abneigung bestehen (296–298).

Im dritten Kap., „Wirklichkeitsverständnis und Naturwissenschaft bei Einstein" (301–366), werden die Einzelanalysen zu einem Gesamtbild verwoben. E. ist sich des religiös-weltanschaulichen Charakters seiner Naturwissenschaft bewusst. Sie besteht im Kern in dem empirisch nicht nachweisbaren Zutrauen zu einer vernunftmäßigen Begreifbarkeit der Wirklichkeit (302). Erst später werden von E. konkretere weltanschauliche Gehalte ausgebildet (305). M. geht besonders den Einflüssen früherer Autoren auf die Gedankenexperimente nach, die im Zentrum von E.s Methode stehen und bei denen die große Rolle der Intuition deutlich wird (314–325). Die im engeren Sinne religiösen Ansichten E.s waren für seine naturwissenschaftliche Arbeit nicht leitend. Physik war für E. handlungsmotivierend, tröstend und eschatische Hoffnung gewährend (326). In der Anthropologie betont er die Willensunfreiheit (327). Seine Auffassung vom Wesen der Religion ähnelt derjenigen Schopenhauers, indem er zunächst eine Dreistufung von Furchtreligion des AT, der Liebes-, Moral- und Vorsehungsreligion des persönlichen Gottes und der kosmischen Religiosität, der am ehesten der Buddhismus entspreche, vornimmt (329). Dieses Schema tritt später in den Hintergrund, doch reichert sich das Konzept der kosmischen Religiosität an (333f – ohne jedoch begrifflich präzisiert zu werden). Die eschatischen Hoffnungsvorstellungen sind noch weniger profiliert als andere religionsspezifische Vorstellungen (347).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob M.s Aussage angemessen ist, dass E. „seine naturwissenschaftliche Arbeit nicht nur als ontologische Arbeit, sondern als theologische Arbeit [versteht]; er versteht Naturwissenschaft als Theologie". Dieser Spitzensatz wird aus einer späten Briefstelle entwickelt (350f, vgl. 163f). Hier spricht E. von der Theologie als der Disziplin, die erfahrungsbasierte, aber in der Spitze doch intuitive Axiome entwickelt, ohne diese Axiome zu empirisch überprüfbaren Sätzen weiterzubilden. Diese Theologie sei wertlos. Wird E.s Physik nun zu wertvoller Theologie, wenn er aus den intuierten Axiomen empirisch überprüfbare Hypothesen ableitet? Man kann ja wohl definieren, Theologie bestehe darin, der schöpferischen Anschauung des Menschen eine Funktion zuzuordnen, die über induktivistische Empirie und deduktivistischen Rationalismus hinausreicht. Aber vielleicht sollte an dieser Stelle die Adjektivkonstruktion „weltanschaulich-religiös" doch aufgegeben werden, um nicht auch nur scheinbar die Religionsverächter als in Wirklichkeit doch religiös zu vereinnahmen? Tatsächlich stellt M. am Ende seiner Studie nur noch „weltanschauliche Voraussetzungen" und nicht mehr „*religiös*-weltanschauliche Voraussetzungen" zusammen, die in die naturwissenschaftliche Arbeit hineinspielen können (359–361). Diese Liste bildet den markigen Ertrag der Analyse von E.s Denkzusammenhängen. Sie ist der großen Mühe wert, die M. sich gemacht hat. Ohne dass Naturwissenschaft zur Theologie werden muss, kann detailliert gezeigt werden, warum die Naturwissenschaft nicht den positivistischen Höhepunkt einer Entwicklung bildet, die in religiösen Niederungen begonnen hat. Die Naturwissenschaft weiß gewisser, was sie weiß, als die Religion, was sie glaubt und worauf sie vertraut. Aber das Vertrauen der Religion *und* der nichtreligiösen Weltanschauungen reicht weiter als das Wissen der empirischen Wissenschaften. Es kann jetzt also um die Auseinandersetzung um die Vertrauenswürdigkeit der notwendigen nichtwissenschaftlichen Elemente der Lebensführung gehen.

Karlsruhe Joachim Weinhardt

Jäckels, Gerhard: **Naturalistische Anthropologie und moderne Physik**. Die Grenzen reduktionistischer Menschen- und Weltbilder. – Münster: Lit 2011. 240 S. (Studien zur Weltgeschichte des Denkens. Denktraditionen – neu entdeckt, 3), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–10808–1

In seiner Monographie kritisiert Gerhard Jäckels den reduktionistischen Anspruch, die Welt alleine mittels naturwissenschaftlicher Analyse verstehen zu wollen, indem er historisch die Umbrüche der modernen Physik nachzeichnet und systematisch ihre Konsequenzen analysiert. Es ist sein Anliegen, die Grenzen des Reduktionismus nicht anhand philosophischer Argumente, sondern anhand naturwissenschafts-immanenter Ergebnisse aufzuweisen.

Zu Beginn stellt der Vf. das naturwissenschaftliche Denken, den daraus abgeleiteten Ansatz des Reduktionismus und seine Konsequenzen dar. Er greift dabei insbes. den Anspruch der Objektivität heraus, den die Naturwissenschaften erheben und der letztlich die subjektive Seite in der Welt unberücksichtigt lasse. Die Menschheit sei, führt er weiter aus, von den Naturwissenschaften zeitlich wie räumlich marginalisiert und als evolutiver Zufall dargestellt worden. Mit dem Erfolg der Naturwissenschaften habe sich dieses Welt- und Menschenbild durchgesetzt. Die Analyse des Vf.s ist prägnant und zutreffend, sein Anliegen, den Reduktionismus nicht philosophisch, sondern bei seinem eigenen naturwissenschaftlichen Fundament kritisch zu hinterfragen, vielversprechend.

Der Gang des Buches führt von der klassischen bis zur modernen Physik, indem das jeweilige Verständnis von Licht dargestellt wird. Diese Konzentration ist sinnvoll gewählt, da daran der zentrale Umschwung im physikalischen Zugang zur Welt pointiert aufgewiesen werden kann. Im zweiten Kap. stellt der Vf. nach einigen Hinweisen zu antiken Wurzeln (etwa in der Sehstrahl-Theorie des Pythagoras von Samos) die wirkmächtige Korpuskel-Vorstellung Newtons dar, die sich auf ein Äthermedium stützte. Anhand des Doppelspaltexperiments, das Licht-Interferenzen belegt, die es in der Teilchenvorstellung nicht geben dürfte, wird das langsame Umdenken im 19. Jh. dokumentiert. Es wird deutlich, wie einerseits Fortschritte auf dem Weg zu einer einheitlichen physikalischen Theorie etwa bei der Verbindung von Elektrizität und Magnetismus gemacht werden, gleichzeitig aber das zentrale Problem der Existenz des Äthers nicht gelöst wird.

Im folgenden dritten Kap. zeigt der Vf., wie der Traum einer vereinheitlichten Sichtweise auf verschiedenen Ebenen zu Beginn des 20. Jh.s schlagartig platzt. Dazu werden zentrale Erkenntnisse erläutert, die Schritt für Schritt zu einem neuen Weltbild der Physik führten. Dazu zählen etwa der Einsatz statistischer Methoden in der Thermodynamik von Ludwig Boltzmann, die Einführung des Wirkungsquantums durch Max Planck und die Relativitätstheorie Albert Einsteins. Wie der Vf. prägnant darstellt, führen alle drei Erkenntnisse dazu, dass zentrale Eckpfeiler der klassischen Physik aufgegeben wurden, etwa die Vorstellung eindeutiger Kausalität oder auch das objektive Bezugssystem, das der Äther bilden sollte. Das klassische Teilchenbild wurde mit Welleneigenschaften kombiniert und umgekehrt. Der Vf. zeigt die entstehenden Paradoxien auf und wie von zentralen Personen wie Niels Bohr oder Werner Heisenberg versucht wurde, diese zu erfassen und zu verarbeiten.

Folgerichtig wendet sich der Vf. im vierten Kap. der bis heute weitgehend akzeptierten Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik zu, indem er zunächst ihre Entstehung und anschließend im fünften Kap. zentrale gescheiterte Versuche, sie zu widerlegen, darstellt. Er greift Heisenbergs Unbestimmtheitsrelationen auf und folgert aus ihnen eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze, aus der er das von Niels Bohr vorgeschlagene Prinzip der Komplementarität ableitet. Ebenso geht der Vf. auf die von Erwin Schrödinger entwickelte mathematische Fassung der Wellengleichung ein, allerdings leider ohne diese näher vorzustellen. Anregend wäre vielleicht auch gewesen, andere als die Kopenhagener Deutung zumindest anzureißen und so einen größeren Blick auf die geführte Debatte zu ermöglichen. In der anschließenden Auseinandersetzung mit dem Widerspruch gegen die Kopenhagener Deutung fokussiert der Vf. auf die Einwände Albert Einsteins und John Bells. Er kann an ihnen zeigen, dass die Quantenmechanik die Annahme nichtlokaler Wechselwirkung aufnötigt und damit unser intuitives Kausalitätsverständnis sprengt. In diesem Zusammenhang wird das Phänomen verschränkter Partikel behandelt, leider ohne deren Entstehungsbedingungen genauer vorzustellen, was dem Verständnis gedient hätte. Die weiteren Ausführungen zeigen deutlich wesentliche nichtlokale Eigenschaften der Quantenmechanik und können so ihre Eigenart plastisch darstellen.

Im abschließenden sechsten Kap. reflektiert der Vf. die physikalischen Erkenntnisse und hinterfragt so den Anspruch des Reduktionismus sowie die Auswirkungen auf das Menschenbild. Er zeigt, dass subjektiv-geistigen Phänomenen eine gewisse Transzendenz gegenüber objektiv-physischen innewohnt, die er gegen Ende seiner Ausführungen mit dem Begriff der Emergenz belegt. Dass diese im Rahmen der Quantenmechanik nicht ausgeschlossen werden kann, belegt er durch den Verweis auf ihre Ganzheitlichkeit, wie sie sich an vielen Experimenten nachweisen lässt. Er votiert daher in Anlehnung an Niels Bohr für eine komplementäre Weltsicht, nach der objektive Naturbeschreibung und subjektive Welterfahrung nicht aufeinander reduziert werden können und gleich ursprünglich sind. Innerhalb dieser Komplementarität verortet der Vf. auch die Willensfreiheit, die er in der komplexen Dynamik der Gehirnprozesse am Werk sieht. Dass die Subjektivität kein sinnloses Zusatzpostulat, sondern tatsächlich notwendig zur Beschreibung der Quantenmechanik ist, wird abschließend ausgeführt, indem auf die Rolle des Messvorgangs und letztlich des Bewusstseins in der Physik eingegangen wird. Damit wird das Votum für Komplementarität untermauert und naturwissenschaftlich anschlussfähig gehalten.

Das Buch stellt für den Nicht-Physiker eine fraglos schwere Kost dar. Die Mühen, es durchzuarbeiten, lohnen jedoch unbedingt, da es einen Schlüssel für die naturwissenschaftlich-theologische Debatte bietet, der zumindest für die Ebene der Physik wesentlich ist. Dass dieser Schlüssel zugleich kompakt und philosophisch reflektiert dargeboten wird, macht das Buch höchst wertvoll.

Aachen Patrick Becker

Hagencord, Rainer: **Die Würde der Tiere**. Eine religiöse Wertschätzung. Mit einem Vorwort von Jane Goodall. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 191 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–579–06564–9

Nicht selten wird ein Buch aufgrund seines Titels gekauft und in diesem Fall wohl dann, wenn man sich für das Thema der Würde im Hinblick auf Tiere interessiert. Oder man sucht die beiden Begriffe „Würde" und „Tier" im Internet und gelangt so u.a. auch auf die Homepage des Gütersloher Verlagshauses, wo dieses Buch als ein „Beitrag zur aktuellen Diskussion über die Würde der Tiere" angepriesen wird.

Doch sowohl der Buchtitel als auch der Text der Verlagsankündigung irritieren einigermaßen. Denn ob und wie der Begriff Würde angemessen auf Tiere zu beziehen sei, wird im gesamten Buch nirgendwo thematisiert und somit auch die aktuelle, durchaus strittig geführte Diskussion hierzu nicht aufgegriffen. Stattdessen scheint der Titel ganz im Dienst des Untertitels zu stehen. Rainer Hagencords Ausführungen zielen auf eine wieder neu zu entdeckende theologische Würdigung des Tieres. Ihnen liegt die „ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Mensch, Tier und Gott" (23) zugrunde, welche heute mehr denn je auch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse Bestätigung findet. Inwieweit dann – wie Jane Goodall in ihrem Vorwort schreibt – dieses Buch für Leser und Leserinnen „wertvolle Denkanstöße [...], unabhängig von ihrem Glauben" (9) zu liefern vermag, sei dahingestellt.

Jedenfalls kann nach einer biographisch verorteten Einleitung nur der erste Hauptteil des Buches glaubensunabhängig nachvollzogen werden. Er trägt die Überschrift: „Mit zunehmender Erkenntnis werden die Tiere den Menschen immer näher sein ...". Hier geht es v.a. um Erkenntnisse der Verhaltensbiologie, die in vielfältiger Weise stets neu die Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier dokumentieren, ferner um die evolutionsbiologisch ausgewiesenen fließenden „Übergänge vom Tier- ins Menschenreich" (49) sowie in Form eines Gastbeitrags von Hans und Marie-Theres Scholten um die heilsame Nähe von Tier und Mensch im Rahmen einer tiergestützten Therapie und Pädagogik.

Der zweite Hauptteil handelt von biblischen Zugängen zum Tier, die H. zufolge zwei Stränge erkennen lassen: Dass erstens Mensch und Tier aufeinander verwiesene, wiewohl existenziell voneinander unabhängige Geschöpfe Gottes sind, und dass zweitens Mensch und Tier als gleichermaßen Gesegnete einen je eigenen Wert und eine innige Beziehung zum Schöpfer und folglich einen eigenständigen Ort innerhalb der Schöpfung besitzen. Anhand zahlreicher und äußerst umfänglich zitierter Bibelstellen werden diese beiden Stränge je neu verdeutlicht. „Sie alle zeugen von der untrennbaren Verwandtschaft alles Lebendigen und ihrer Schicksalsgemeinschaft." (22)

Der dritte Hauptteil ist drei ganz unterschiedlichen Denkern gewidmet, „unter deren Einfluss die westliche Philosophie- und Theologiegeschichte vermutlich nicht zu einer Entfremdung des Menschen von den Tieren und der Umwelt geführt hätte" (22). Ineinander greifende Überlegungen von Rainer Maria Rilke, Martin Buber und Nikolaus von Kues werden hier im Blick auf eine Wahrnehmung der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes dargelegt, welche nicht mehr länger der neuzeitlich sich durchsetzenden „Anthropologie mit dem Rücken zum Tier" (23), sondern einer heute notwendigen (theologischen) Anthropologie mit dem Gesicht zum Tier entspricht. Die hierzu ausgeführten Gedanken „sollen den heutigen Lesern Hoffnung machen und dazu anregen, über ihr eigenes Verhältnis zu den Tieren nachzudenken" (22).

Wiewohl das ein löbliches, auch vom Rez. geteiltes Anliegen darstellt, so hinterlässt die Lektüre des Buches dennoch einen eigenartig befremdlichen Eindruck. Es kann weder als wissenschaftliches noch als populärwissenschaftliches Buch überzeugen. Hierfür fehlt eine klar formulierte und methodisch sauber durchgeführte Fragestellung. Auch eine Diskussion kontroverser Argumente findet kaum statt. Somit wirkt alles ein wenig zufällig zusammengestellt.

Konkret besagt dies: Die Zitate des naturwissenschaftlichen ersten Teils verweisen vornehmlich auf eine deutsche Tageszeitung, nicht aber auf entsprechende Studien und deren Autoren. Kommt auch der Fruchtfliege eine Würde zu, wie es der Abschnitt 1.10 nahelegt? Sogar in derselben Weise wie den Schimpansen, von denen einige Kap. zuvor die Rede ist? Weiterhin kommt der biblische Teil völlig ohne Hinweis auf exegetische Autoren aus. Die Reduktion des biblischen Befundes auf bloß zwei Stränge scheint zudem nur dem Anliegen des Autors zu dienen, die enge Verbundenheit von Mensch und Tier aufzuweisen. Doch existieren nicht auch andere biblische Stränge? Etwa ein kultischer Strang? Wie wäre diesbzgl. die enge Verbundenheit zum Tier zu interpretieren, wenn bspw. König Salomo zur Einweihung des neuen Tempels „zweiundzwanzigtausend Rinder und hundertzwanzigtausend Schafe [...] als Heilsopfer für den Herrn schlachten" (1 Kön 8,62) ließ? Die mehrfache innerbiblische Kritik an solchen Schlachtopfern verdeutlicht immerhin eine gängige Praxis, wiewohl auch deren Infragestellung. Jedenfalls ist auch biblisch von einem kreatürlich gegebenen Leid-, Gewalt- und Konfliktpotential auszugehen, an dem Menschen und Tiere gleichermaßen partizipieren, wovon aber bei H. kaum je die Rede ist. Schließlich erweist sich im dritten Teil die Auswahl der drei „Vordenker einer Wertschätzung für die Natur und die Tiere" (139) als methodisch sehr fragwürdig, wenn als Begründung hierfür vorgebracht wird: „In ihren Werken tummeln sie sich wie selbstverständlich neben den Menschen: die Tiere." (140) Das trifft jedenfalls deutlich weniger zu als für die hebräische Bibel, in der es „etwas überspitzt formuliert auf ihren rund 1000 Seiten kaum eine geben dürfte, auf der nicht in irgendeinem Zusammenhang

Tiere erwähnt werden" (86 – hierbei handelt es sich übrigens um ein Zitat des Bibel- und Religionswissenschaftlers Othmar Keel, das als solches von H. nicht ausgewiesen wird). Es trifft auch weitaus weniger zu als etwa für Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben, die hier aber keine Erwähnung findet. Vielleicht ist es H. deshalb gar nicht aufgefallen, dass ein im o. g. Gastbeitrag angeführtes tiernahes Zitat von Martin Buber nicht existiert (57). Die Auswahl der vorgestellten Denker scheint jedenfalls nichts anderes als einen Zusammenschnitt von Überlegungen aus bereits vorgängig erschienen Publikationen des Autors darzustellen.

Obwohl H. sich im Mensch-Tier-Verhältnis der „fundamentalen und nicht aufhebbaren Differenz" (27) bewusst ist, wird dieser durch eine entsprechend differenzierte Argumentationsform nur unzureichend Rechnung getragen. Abschließendes Fazit: Ein verzichtbares Buch zu einem unverzichtbaren Thema.

Wien Gerhard Marschütz

Religion und Gesellschaft

Religions in the Public Spheres, hg. v. Tadeusz Buksiński. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2011. 512 S. (Dia-Logos, 14), geb. € 82,80 ISBN: 978–3–631–63081–5

Der Band, der das ebenso brisante wie kontrovers diskutierte Verhältnis von Religionen und Öffentlichkeit multidisziplinär, multireligiös und multinational beleuchtet, ist aus einer internationalen Konferenz hervorgegangen, die im Juni 2010 an der Univ. Poznań in Polen stattfand. Die 28 Beiträge in den fünf Teilen des Buches sind qualitativ unterschiedlich und inhaltlich mehr oder weniger fokussiert. Auf theoretische Zugänge folgen empirische Untersuchungen sowie Reflexionen zu Religionen in post-kommunistischen und muslimischen Ländern, dann in Indien und China.

In Teil I *„Theoretical Considerations"* behandelt *Wilhelm Gräb* (Berlin) Aspekte der Transformation des Christentums in der globalen Moderne und zeigt die Pluralisierung des Christentums wie die Individualisierung von Religion auf, die er für eine „Evangelization" (44) hält. Auf die globale Herausforderung gelte es mit der Verwirklichung einer ökumenischen Gemeinschaft sowohl innerhalb des Christentums als auch aller Religionen zu antworten. *Manuel Jiménez-Redondo* (Valencia) bringt die Habermas-Ratzinger-Debatten über Religion in der Öffentlichkeit zur Sprache. Der *face to face* geführten Auseinandersetzung 2004 in München stellt er eine durch Habermas' Text „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt" s. E. gegebene Antwort auf die Regensburger Rede Benedikts XVI. gegenüber. *Bart Labuschagne* (Leyden) plädiert dafür, die Dichotomie zwischen privater und öffentlicher Sphäre durch eine Trichotomie zu ersetzen, die „sacred domains" (99) der Religion als eigenen Bereich jenseits des Öffentlichen wie des Privaten anerkennt. *Tadeusz Buksiński* (Poznań) liefert eine differenzierte Kritik des kulturellen Libertarianismus von Richard Rorty, welcher institutionelle Religion aus der Öffentlichkeit verdrängen will; ersterer insistiert auf der normativen Klärung der Grenzen der individuellen Freiheit. Ein dreidimensionales Modell der Öffentlichkeit wird in Anknüpfung an Kant und Habermas von *Karolina M. Cern* und *Piotr W. Juchacz* (beide Poznań) entworfen und mit Blick auf die europäische Öffentlichkeit expliziert, die nicht nur eine problemlösende Entität darstelle, sondern zugleich eine „value based community" (163) sei und auf eine inklusive, diskursiv konstruierte europäische Identität abziele. Zu letzterer brauche es bürgerschaftliche Erziehung zur Beteiligung an gemeinsamen Öffentlichkeiten und Institutionen; „democratic education can be the most profound demand for reflexive shaping a 'deep seated habit of arguing or engaging in public debates'." (168)

Teil II *„Religions in Post-Communist Countries"* beginnt mit einem anhand empirischer Daten belegten Aufsatz des unterdessen verstorbenen *Miklós Tomka*. Er legt dar, dass Religion im gegenwärtigen Ost- und Mitteleuropa eine wichtige Rolle spielt, insofern die Kirchen inzwischen zu einflussreichen gesellschaftlichen Akteuren geworden sind und zum anderen religiöse Überzeugungen, Werte und Normen zu pro-sozialem Handeln, Solidarität mit den Bedürftigen und sozialer Verantwortung motivieren. Der Artikel von *Sergey Nizhnikov* (Moskau) zum Status von Religion in der heutigen russischen Gesellschaft fällt allzu knapp und oberflächlich aus. Zwei Beiträge zur Religion in der Ukraine sind hingegen ergiebig. *Gennadii Korzhov* (Donetsk) macht amorphe, synkretistische und utilitaristische Züge der Religiosität in der post-atheistischen Ukraine aus. Er sieht zugleich die Tendenz, ein auf dem Erbe von Caesaro-Papismus und Atheismus basierendes neo-patrimoniales Modell religiöser Legitimität zu etablieren. *Yaroslav Pasko* (Donetsk) betont angesichts der moralischen Korrosion der ukrainischen Gesellschaft, des Verlustes sozialer Zugehörigkeit und damit von Vertrauen und Solidarität die Notwendigkeit, europäische zivilgesellschaftliche Werte zu stärken. Die Situation in Rumänien veranschaulicht *Mihaela Pop* (Bukarest) an Beispielen von zu Kitsch verkommener neuer religiöser Kunst, so etwa kitschiger Kirchbauten, hybrider Devotionalien und synkretistischer Ikonen, die Folgen des Konsumismus seien und das kirchliche Erbe aufs Spiel setzten.

„Relations between Religions in Muslim Countries" kommen in Teil III zur Sprache. *Edward Joseph Alam* (Beirut) hält ein scharfsinniges Plädoyer für Libanons „confessional republic", die ein zwar fragiles, aber keineswegs überholtes System staatlicher Säkularität und einer „unique con-sociational democracy" (280) bilde, eine Balance von christlicher und muslimischer Religion und Öffentlichkeit ermöglicht habe und immer noch gewährleiste. *Mohammed Maarouf* (o. O.) steuert einen erhellenden Artikel zu den kulturellen Grundlagen islamistischer Führerschaft in Marokko bei. Islamismus ist, wie er aufzeigt, kulturell eingebettet. In Marokko knüpft dieser einerseits an maraboutisch-charismatische, andererseits an königlich-kalifatische Modelle von *leadership* an, die islamistisch radikalisiert werden. Den Besuch Papst Benedikts XVI. in Angola 2009 nimmt *Paulo C. João Faria* (Kent) zum Anlass, über eine Erweiterung der Öffentlichkeit durch ein Die-Wahrheit-Sagen nachzudenken. Öffentlichkeit ist ihm zufolge „the space where truth-telling is possible and encouraged" (317). Genau dies habe der Papst bei seiner Ansprache auf dem Flughafen von Luanda in Anwesenheit des Präsidenten des autoritären marxistischen Regimes getan. Die päpstliche Ansprache habe Raum für angolanische Wahrheitssager geschaffen, deren dissidente Stimmen in den kirchlichen und staatlichen Medien zu Wort kamen. *Ibrahim Azhar* (Singapur) erörtert den malayisch-muslimischen Diskurs in Singapur und macht auf divergierende Positionen zwischen den drei wichtigsten Gruppen aufmerksam: der *ulama*-orientierten, konservativen, der erweckungsbewegten, *dakwah*-orientierten sowie der reformerischen religiösen Eliten. Deren Aktivitäten beschränkten sich aufgrund staatlicher Restriktionen indes weitgehend auf die eigene ethnische bzw. religiöse Gemeinschaft.

Teil IV behandelt *„Religions in India and China"*. *Edwin George* (Madras) zeichnet ein aufschlussreiches Bild der indischen Politik und der Implikationen der indischen Haltung demokratischer Säkularität auf der staatlich-konstitutionellen Ebene der Verfassung. Sodann kommen Kritiker des indischen Säkularismus zu Wort. Mit Rückgriff auf Mahatma Gandhi, Raimon Panikkar und im Anschluss an Rajeev Bhargava tritt der Vf. für einen minimalistischen politischen Säkularismus ein, der durch einen ethisch-religiösen, zivilgesellschaftlichen Kommunalismus anzureichern sei. *Xiao Li* (Guangzhou) reflektiert auf die Bedeutung der christlichen Religion für die Konstruktion der chinesischen Öffentlichkeit. Ihm zufolge bildet das Christentum, das die Gleichheit aller vor Gott, die Trennung von Politik und Religion sowie die Realität der Sünde herausstelle, die spirituelle Grundlage für die Entwicklung und Existenz von Öffentlichkeit. Demgegenüber sei das chinesische politische System an traditionelle chinesische Ethiken gebunden, welche die „persönliche Wahrheit", die Hierarchie der Familienbeziehungen sowie die Dualität von Hof und Dorf ins Zentrum stellten und insofern mit der modernen Politik inkompatibel seien. Daraus eröffneten sich für die auf die „universale Wahrheit" ausgerichtete christliche Religion große Chancen in China. Teil V *„Religion – Science – Ethics"* versammelt den Rest jener Texte, die am Thema des Buches vorbei verfasst worden sind.

Der lesenswerte Sammelband bietet gerade angesichts seiner Einbeziehung osteuropäischer, afrikanischer und asiatischer Beiträge ein ausgesprochen breites und anregendes Panorama der Relationen von Religionen und Öffentlichkeiten. Er zeigt die gegenwärtige Bedeutung von Religion in der und für die Revitalisierung sowie Dynamisierung von Öffentlichkeiten auf, wie er umgekehrt die Transformationen des Religiösen im Fegefeuer des öffentlichen Diskurses deutlich macht. Das Buch beinhaltet zudem relevante Ansätze zu kontextuellen Konkretisierungen und konzeptionellen Erweiterungen der öffentlichen Sphäre(n). Die wichtigste und am häufigsten herangezogene Referenzfigur, mit der und gegen die die Vf. argumentieren, ist Jürgen Habermas. Daneben wird verschiedentlich auf José Casanova und Charles Taylor Bezug genommen. Leider fehlt der wichtige amerikanische Theoretiker der *Civil Sphere*, Jeffrey Alexander. Dass in allen Beiträgen deutschsprachiger Autoren keiner der vier Genannten auch nur erwähnt wird, gibt zu denken.

Luzern Edmund Arens

Bouthillon, Fabrice: **Nazisme et révolution**. Histoire théologique du nationalsocialisme, 1789–1989. – Paris: Editions Fayard 2011. 336 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–2–213–65600–7

Im Vorwort zu seinem Essay „Begriff des Politischen" von 1963 hat Carl Schmitt betont, dass „oft schon der erste Satz über das Schicksal einer Veröffentlichung entscheidet". Möglicherweise hat Fabrice Bouthillon in diesem Sinne sein Buch mit den folgenden Worten begonnen: „Der Nationalsozialismus ist die Antwort der deutschen Geschichte auf die Frage gewesen, die ihr die Französische Revolution gestellt hatte." (11) Der Dozent an der Univ. der Westbretagne in Brest nimmt im Wesentlichen die durch die Ereignisse von 1789 hervorgerufene politische (und in seinem Buch viel mehr als politische) Spaltung zwischen Rechten und Linken (die er auch auf Französisch mit Emphase groß schreibt) als die erste Ursache für den Faschismus und den Nationalsozialismus an.

Das Buch ist in sieben Kap. unterteilt. „1. Banalität Deutschlands" stellt die deutsche Geschichte in den Mittelpunkt, ins Herz der europäischen Geschichte; die Französische Revolution habe auch hier, auf den Ruinen eines *Sacrum Im-*

perium, die politische Trennung eingesetzt. In „2. Bismarck oder der Zerfall der deutschen Einheit" führt B. noch ein Leitmotiv seiner Argumentation an: „Um genau das wieder zu binden, was von der Französischen Revolution gelöst worden war, haben sich nach 1789 in ganz Europa jene Kompromissversuche zwischen Rechten und Linken vervielfacht, die die Politik der Mitte darstellen. Bismarck war nur ein einzelnes Element dieser Serie." (39) Mit dem Titel „3. Das Gegenteil der Revolution" spielt der Historiker dann auf einen Spruch von Joseph de Maistre an, um von der Union sacrée 1914 zu sprechen. Die Politik der Mitte wird hier unterschieden in eine, die die Extreme ausschließt, und eine, die sie einschließt. So sei auch der Nationalsozialismus eine die Extreme einschließende Politik der Mitte. Im Kap. „4. Die zwei Taufen Heinrich Brünings" schreibt B. einige Seiten der Erinnerungen des Kanzlers um und kommentiert sie, um seine Rolle als Totengräber der Republik neu zu bewerten. Im folgenden Kap. „5. Hitler als Begründer" wird das erste Programm der (noch-)DAP analysiert und im Sinne linker Inhalte interpretiert; sein Ursprung wird sogar in der *Assemblée Générale* der Französischen Revolution gesehen. „6. Im Mittelpunkt von Mein Kampf" steht aber dem Autor zufolge ein Adjektiv: völkisch. Dieses Kap. ist zentral, um zu begreifen, wie der NS als Politik der Mitte verstanden werden kann. Das letzte, lange 7. Kap. „Und der Bunker war leer" ist ein Kommentar zum politischen Testament des Diktators, in welchem B. besonders dessen „theologische Dimension" (die Anspielung zielt auf das leere Grab Christi) erklärt und sich an einer „theologischen Geschichte des NS" versucht, wie der Untertitel seines Buches andeutet.

Dass man einen Teil der NS-Vorgeschichte in der Französischen Revolution bzw. im ersten Kaiserreich finden kann, ist in den letzten Jahrzehnten gut und auch maßgebend argumentiert worden. Die Begriffe, die im Buch *Nazisme et révolution* auf dieser Linie benutzt werden (v.a. „Rechte" und „Linke", „Politik der Mitte" und „die Extreme aus- bzw. einschließend"), werden manchmal auf gewagte Weise verallgemeinert. Zentraler ist hier aber, dass auch die Theologie und die theologische Geschichte oft zu sehr dem Irrationalen gleichgesetzt erscheinen. Gewiss, einerseits wird dieses Buch intensive Diskussionen auslösen, andererseits ist aber der Versuch genauso schwierig wie unerlässlich, die neueste Geschichte (auch der Theologie) in ihrer längeren Vorgeschichte zu bewerten.

Münster Gianmaria Zamagni

Maclure, Jocelyn / **Taylor**, Charles: **Laizität und Gewissensfreiheit**, a. d. Frz. v. Eva Buddeberg / Robin Celikates. – Berlin: Suhrkamp 2011. 146 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-518-58570-2

Der im Jahr 2011 achtzig Jahre alt gewordene Charles Taylor darf mittlerweile als Nestor der historisch-hermeneutischen Sozialphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gelten. Auch für das mittlerweile über ein Jahrzehnt andauernde neue Centennium hat er 2007 mit seinem Opus magnum *A Secular Age* (dt. *Ein säkulares Zeitalter*, 2009) Maßstäbe gesetzt, an denen niemand vorbeikommt, der die gesellschaftliche Relevanz von religiösen Positionen mit historischer Tiefenschärfe untersuchen will. Dem von ihm diagnostizierten Aufstieg der „säkularen Option" korrespondiert – und hier zeigt sich der politische Philosoph T. – ein zunehmendes Bewusstsein für die Notwendigkeit einer „Politik der Anerkennung" im Zeichen multiethnischer und multireligiöser Lebensauffassungen.

Ähnlich seinem (fast) gleichaltrigen Zeitgenossen Habermas verbindet sich auch bei T. das Interesse an theoretischer Reflexion mit praktischen Überlegungen. Sein jahrzehntelanges Engagement in der sozialdemokratischen Parteienlandschaft Kanadas ist hierzulande nur wenig bekannt. Umso mehr ist es zu begrüßen, wenn mit dem hier anzuzeigenden Band nunmehr ein Dokument der politischen Beratungstätigkeit des zweisprachig aufgewachsenen Kanadiers auch auf Deutsch vorliegt. *Laizität und Gewissensfreiheit*, gemeinsam mit Jocelyn Maclure geschrieben, entstammt der Kommissionsarbeit beider (federführend als Co-Vorsitzende) über die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit und die „Frage religiös begründeter Forderungen nach vernünftigen Ausnahmeregelungen" (7). Die Tatsache einer zügigen Übersetzung zeigt an, dass man sich auch für gänzlich anders gelagerte gesellschaftliche Kontexte hier Aufschlussfähiges erwartet.

Der schmale, in seiner Argumentation glasklar und unprätentiös geschriebene Band ist in zwei Teile untergliedert, die zugleich die beiden Hauptthesen behandeln: „Die Laizität denken" (17–78) und „Die Gewissensfreiheit denken" (80–138). Wer beim Stichwort Laizität aus europäischer Perspektive vornehmlich an die französische Haltung zur Rolle von religiösen Einstellungen in der Öffentlichkeit denken mag – wie sie unlängst durch den neuen frz. Präsidenten Hollande bei der Feier zum 50jährigen Bestehen der dt.-frz. Freundschaft in der Kathedrale zu Reims erneut eindrücklich herausgestellt wurde –, wird eines Besseren belehrt. Denn T. und M. geht es um eine Neujustierung des Laizitätsgedankens auf dem Boden eines wahrenden Umgangs mit kultureller, ethnischer und religiöser Diversität. „Im folgenden werden wir durchweg die Auffassung vertreten, dass Laizität heute im erweiterten Rahmen der Vielfalt der Glaubensüberzeugungen und Werte verstanden werden muss, denen sich Bürger verpflichtet fühlen." (13) Diese seitens des Staates nicht mutwillig zu beschädigenden Verpflichtungsgrade im Hinblick auf das Gelingen des eigenen Lebens lässt die Autoren zu Recht skeptisch gegenüber Ansätzen einer strengen Neutralisierung politischer und gesellschaftlicher Öffentlichkeiten bleiben.

Aus dieser komplexeren und damit zugleich differenzierteren Perspektive auf die westlichen Gegenwartsgesellschaften ergibt sich schließlich das Verständnis von dem, was wir hierzulande „weltanschauliche Neutralität" des Staates als Komplement zur Garantie positiver wie negativer Religionsfreiheit nennen. Diese Analogie zeigt sich durch den Umstand, dass für T. und M. ein adäquates Verständnis von Laizität auf zwei Prinzipien und zwei Verfahrensmodi beruht (vgl. 30ff). Diese sind einmal „gleiche Achtung" und „Gewissensfreiheit" (ebd.) und zum anderen die „Trennung von Staat und Kirche" sowie die „Neutralität des Staates gegenüber Religionen" (ebd.). Hier beziehen die beiden Autoren auch Überlegungen ein, wie sie Martha C. Nussbaum in Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition des *First Amendments* in mehreren Büchern vorgelegt hat.

Im Laufe des Buches werden dann die vier Bausteine der Theorie in unterschiedlicher Länge argumentativ entfaltet und anhand zumeist bekannter Streitfälle (Kopftuch, Schulpflicht etc.) exemplarisch illustriert. Dass die Autoren sich an dem in Quebec vorherrschenden Modell einer „liberal-pluralistischen Laizität" (vgl. 69ff) orientieren und dieses durchweg positiv bewerten, überrascht kaum und sollte einen deutschsprachigen Leser weniger stören als angesichts der hierzulande bekanntlich ebenfalls nicht abnehmenden religionspolitischen Konflikte (Stichwort: Beschneidungsverbot) bei ihm erhöhte Aufmerksamkeit hervorrufen. Das Modell Quebecs dient freilich noch in anderer Hinsicht der Argumentationsstrategie der beiden Autoren. Denn im Zentrum der Ausführungen steht die Frage nach vernünftigen Ausnahmeregelungen für religiös und weltanschaulich Andersdenkende zur Minimierung von Dissonanzen zwischen ihrer persönlichen Lebensführung und ihrem gesellschaftlichen Status (auch und gerade als gleichberechtigte Bürger). Sonderregelungen dürfen von daher den erwähnten vier Prinzipien auch nicht widersprechen. Doch selbst dann bleibt zu fragen, welcher Stellenwert Gewissensüberzeugungen überhaupt beigemessen werden kann und wo rechtliche Verpflichtungen zu Ausnahmen geboten sind. Auch der liberaldemokratische Staat pluralistischer Gesellschaften sollte jedenfalls nicht so tun, als handele es sich bei religiösen (und weltanschaulichen) Überzeugungen – so inkohärent sie auftreten mögen – nur um individuelle Präferenzen (vgl. 91ff). T.s Skepsis gegenüber dieser in säkularem Gewande auftretenden „protestantischen Methodologie", wie wir sie aus seiner James-Kritik kennen, wird auch in diesem Band wieder ins Feld geführt: nämlich dort, wo es um die einseitige Individualisierung (bzw. Privatisierung) von Glaubenseinstellungen geht (vgl. 107ff). Die Kehrseite dieser Kritik ist das berechtigte Insistieren darauf, dass im Zweifelsfall die Grenzen von Ausnahmeregelungen von Seiten der Gerichte durchaus daran gemessen werden dürfen, wie aufrichtig die Gewissensüberzeugungen vorgetragen werden. Neben diesem im Übrigen streng „lutherischen" Beharren auf der Öffentlichkeit des Glaubens, d.h. zusätzlich zur „Aufrichtigkeit des Glaubens können die Gerichte die voraussichtlichen Auswirkungen der geforderten Regelung auf die Rechte anderer und auf die Fähigkeit der betroffenen Institutionen zur Realisierung ihrer Zwecke bewerten" (133). Unzumutbare Härten und zwingendes staatliches Interesse müssen ebenso in ein Gleichgewicht gebracht werden wie die Autoren mit Blick auf die Schule dafür plädieren, die Segmentierung der Schullandschaft nach religiösen Kriterien zugunsten des Erlernens von Tugenden wie Toleranz und sozialer Empathie am Ort der öffentlichen Schule aufzugeben (so im Gefolge von 135f).

Taylor-Kundige mögen gegen die Ausführungen des Bandes einwenden, sie bieten im Grunde wenig Neues; andere werden sich an der nicht hinreichenden Unterfütterung der Argumentation mit sozialwissenschaftlichem Material stoßen; und wieder andere sehen nach wie vor die Ernsthaftigkeit der Kritik liberaler Positionen gegenüber diesem in ihren Augen „weichen Kommunitarismus" übergangen. Doch die Bewunderung für die Klarheit des Stils der Autoren, die Leidenschaft ihres Werbens und die Präzision ihrer Überlegungen werden dadurch nicht entkräftet. Im Gegenteil: „Da jede Theorie ihre blinden Flecken hat, glauben wir jedoch, daß eine Theorie, deren Schwachpunkt in der Inklusion höchst unwahrscheinlicher hypothetischer Fälle liegt, bei weitem jenen Alternativen vorzuziehen ist, die Glaubensüberzeugungen und fundamentale Werte unter dem Vorwand ausschließen, daß sie paradigmatischen säkularen oder religiösen Grundüberzeugungen nicht hinreichend gleichen." (138)

Hamburg Christian Polke

Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester. Foreword by Raymond Plant, hg. v. William F. Storrar / Andrew R. Morton. – London / New York: T&T Clark 2004. 468 S., kt € 51,99 ISBN: 0-5670-8892-8

Der Band vereinigt die Beiträge eines Symposions, das vom 31.8. bis 3.9.2001 zu Ehren des Edinburgher Sozialethikers Duncan B. Forrester, des Gründers des dortigen *Centre for Theology and Public Issues*, abgehalten wurde. Thema war das Vermächtnis der Öffentlichen Theologie des 20. für das 21. Jh. Dieser wohl etwas vermessenen Ziel-

setzung widmen sich namhafte Vertreter der Public Theology hauptsächlich aus England und den USA, indem sie sich vier Fragekomplexen stellen: (1) das Vermächtnis des 20. Jh.s (25–76), (2) das Vermächtnis der Moderne (77–178), (3) Globalisierung als neue kontextuelle Herausforderung (179–252), (4) Ansätze und Themen für das 21. Jh. (253–430).

Public Theology wird von den Hg.n gleich zu Beginn als Theologie definiert, die sich der für die Theologie wesentlichen Aufgabe stellt, öffentlich Relevanz zu entfalten (1).

Andrew R. Morton gibt am Beispiel des Geehrten sodann Einblick in die Entstehung Öffentlicher Theologie aus christlicher Zeitgenossenschaft in Kirche, Wissenschaft und *„the Public"* (25–6). Die Öffentlichkeit ist *eine* und besteht als solche doch aus verschiedenen *„publics"*, an denen die Öffentliche Theologie Forresters v. a. die *„inequality of power"* wahrnehme (33), die Anstrengungen erfordere, die Öffentlichkeiten in eine Beziehung zu bringen. Eine Theologie mit Befreiungsintention vermeidet dabei die top-down-Kommunikation lehramtlicher Dominanz, die immer nach der Allianz mit der dominierenden Öffentlichkeit suche (34). In ihrer praktischen und am Einzelnen interessierten Gesellschaftswahrnehmung lässt sie sich vom Schmerz des Leidens an der Machtlosigkeit der offensichtlich Machtlosen leiten (35). *Jürgen Moltmann* trägt zum Erbe der Öffentlichen Theologie die Erinnerung an die Aufbrüche Politischer Theologie ab den späten 1960er Jahren bei und erinnert an Johann Baptist Metz, Leonhard Ragaz, Ernst Wolf, Ernst Käsemann, Helmut Gollwitzer und Dorothee Sölle (37–43). *John de Gruchy* resümiert seine informative Darstellung der Rolle Politischer Theologie bei der Überwindung der Apartheid in Südafrika (45–62) mit der Maxime für Öffentliche Theologie: „The task of the Church in society is, after all, not to confirm the status quo, however good it may be, but to seek its ongoing transformation, however difficult." (59)

Die sechs Beiträge zur theologischen Auseinandersetzung mit der Moderne beleuchten den fortdauernden christlichen Beitrag zur Genese und Pflege zentraler Überzeugungen der Moderne: Die Idee von Freiheit als Selbstbestimmung degeneriert ohne die Intuitionen der Transzendenz zur gewaltförmigen Banalität des individuellen Glücksstrebens (*Richard Bauckham*, 77–94). Gegen jede Forderung nach politischer Neutralität lassen sich Christen vom Gottesgeist in kritischen Unterbrechungen zu einer Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen leiten, deren Fürsorge für die Schöpfung sich ethisch in der Maxime der Nachhaltigkeit artikuliert (*Kees Klop*, 95–106). Toleranz darf nicht als negativer Wert gebotener Nichteinmischung verstanden werden, sondern muss als grundlegende Wertschätzung des anderen begriffen werden, als Möglichkeitsbedingung öffentlicher und auch strittiger Diskurse (*David Fergusson*, 107–121). Die ethische Norm der Menschenrechte beruht auf der Wahrnehmung menschlicher Transzendenz, deren Pflege also zur Bewahrung der Menschenrechte unerlässlich ist, wie vielgestaltig sie sich auch immer in verschiedenen Religionen darstellen mag (*George Newlands*, 123–142). Die sehr mächtige menschliche Fähigkeit, soziale Ordnung durch die Anerkennung der anderen zu erzeugen, wurzelt in einer Unverfügbarkeit, die in der christlichen Tradition Gnade heißt. Über Gnade im öffentlichen Raum wieder sprechen zu lernen, ist ein demütiger Beitrag von Christen zu einem Gelingen von Geschichte, die nicht einfach nur entlang der Kategorie menschlicher Selbstbehauptung verstanden werden kann (*Ann Loads*, 143–157).

Die vier Beiträge zur Herausforderung der Globalisierung eröffnet *Max Stackhouse* mit der Aufgabenbestimmung öffentlicher Theologie im Zeitalter der Globalisierung (179–194): Er konstatiert zunächst eine legitime Autonomie verschiedener Lebenssphären wie Ökonomie, Kultur, Wissenschaft und Technik (182–184), um dann den biblischen Begriff der „Mächte" (im Sinne von „Mächte und Gewalten") für eine theologische Kritik determinierender Größen im gesellschaftlichen Leben einzuleiten. Die Mächte des Eros, des Krieges und der Wirtschaft bedrohen in ihrer radikalen Autonomie jeden gesellschaftlichen Zusammenhalt und jede gemeinsame Zukunft. Ihr zerstörerisches Auseinanderbrechen bedarf der gepflegten Erinnerung an Gottes Gesetz und Plan (187). Dieses Programm aber bedarf einer christozentrischen Analyse der Gegenwart, die zeigt, wie Christus als Herr des Neuen Jerusalem bundestheologische Gemeinschaft in verfassungsgemäßer Pluralität ermöglicht (191). *Mary C. Grey* stellt dem von ihr beschriebenen Verlust der Inspirationen in einer ökonomisierten Weltzivilisation des Konsumstrebens eine geistliche Sinnsehnsucht entgegen (231–249).

Der vierte und längste Teil des Buches ist den aufkeimenden Sorgen in der sich globalisierenden Welt gewidmet. Hier werden klassische Felder theologischer Einmischung bearbeitet: Jeweils zwei Beiträge sind den Themen von Medizinethik, Gerechtigkeits- und Gleichheitstheorie, gesellschaftlicher Exklusion und politischer Theologie gewidmet. *Robin Gill* erinnert an die Bedeutung der Religion, ethische Motivation und Selbstverpflichtung zu pflegen, und sieht deren Relevanz im interdisziplinären Umgang mit Genforschung, der allerdings ein hohes Maß an Hör- und Lernbereitschaft von der theologischen Seite verlangt (253–266). *Alastair Campbell* und *Teresa Swift* sehen den „tugendhaften Patienten" als Hoffnungsinstanz der Medizinethik im Hexenkessel technisierter Medizin. Der *„virtuous patient"* sucht nicht Wiederherstellung, sondern Heilung und Beziehung und wird so zum wertvollsten Lehrer humaner Medizin (267–284).

Der Band gewährt einen hochinspirierenden und motivierenden Einblick in eine kirchlich-theologische Situation, die immer noch nicht die deutsche ist, von der man aber hoffen darf, dass sie es werden könnte. Wo die Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft alleine auf staatskirchenrechtlich verbrieften Ansprüchen beruht, gerät sie notgedrungen in eine vorsichtige und defensive Rolle. Erfrischend mutig präsentiert sich dagegen der Strauß christlich motivierter Einwürfe und Diskussionen von der anderen Seite des Atlantiks. Er lässt eine nach Sinn und Orientierung suchende Gesellschaft als seinen Resonanzraum erkennen, eine Gesellschaft, die es gewohnt ist, theologische Argumentation und Rhetorik in Betracht zu ziehen, ohne sich durch Herkunft und Kirchenbindung im politisch-theologischen Urteil von vorneherein gebunden zu wissen. Eine christlich-theologisch aufmerksame Öffentlichkeit fordert als plural strukturierte theologische Argumentation heraus. Anders als in Deutschland zeigt sie sich dabei an grundlegenden ethischen Normen insbes. auch des gemeinsamen Lebens in Staat und Gesellschaft interessiert, deren vielseitige Erläuterung nicht alleine der sozialwissenschaftlich erhellten Empirie bedarf, sondern auch der aktualitätsbezogenen Auslegung grundlegender Überzeugungen und Werte. So wird das ausgesprochen verheißungsvolle Bild einer wirklich exoterischen Kirchlichkeit erkennbar, das in Deutschland zunehmend durch die esoterische Fixierung auf den eigenen systemischen Binnenraum und seine Akzeptanzprobleme verstellt wird. Der Band kann inspirierend für eine europäische Theologie bürgerschaftlicher Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wirken, die sich einerseits dem Dienst stellt, das über Wohlstandswahrung hinausgehende gemeinsame Interesse der Gesellschaft zu finden und zu thematisieren, und die andererseits nicht einfach Zivilreligion werden will, sondern die kritisch inspirierende Kraft der christlichen Tradition konkret aufdecken will.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hg. v. Wilhelm Damberg in Zusammenarbeit mit Frank Bösch, Lucian Hölscher, Traugott Jähnichen, Volkhard Krech und Klaus Tenfelde. – Essen: Klartext 2011, 224 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-8375-0535-1

Der hier vorzustellende Band enthält elf Beiträge, die exemplarische Einblicke in die in der Bochumer interdisziplinären Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts" seit 2006 geleistete Arbeit geben. Der katholische Kirchenhistoriker und Sprecher der Forschergruppe *Wilhelm Damberg* bietet in seiner ausführlichen Einleitung zunächst einen Überblick über die bundesrepublikanische Forschungslandschaft zur Frage nach der Entwicklung der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Dabei berücksichtigt er religionssoziologische, geschichtswissenschaftliche und kirchenhistorische Zugänge und weist insbes. auf die in allen Disziplinen erkennbare Problematik pauschaler Säkularisierungstheorien hin, angesichts derer sich die Forschergruppe für den Leitbegriff „Transformation" entschieden habe. Mit diesem sollten „normative Vorfestlegungen", wie sie sich mit Begriffen wie „Modernisierung" oder „Säkularisierung" verbinden können, möglichst vermieden werden (24). Ziel des Bochumer Projektes sei es gewesen, „die in den verschiedenen Fachkulturen vorhandenen Ansätze bei der Beschreibung der Religionsgeschichte der Bundesrepublik zusammen zu führen", wobei „sozialgeschichtlichen Methoden" eine „Schlüsselfunktion" zugekommen sei (21). Bemerkenswert ist, dass D. in der geschichtswissenschaftlichen Forschung hinsichtlich des Themenfeldes Religion und Kirche durchgängig eine erhebliche Marginalisierung konstatiert. Auch stellt er fest, dass „die deutsch-deutsche Vereinigung [...] einen neuen Forschungsschwerpunkt setzte, der auch auf Kosten der westdeutschen Zeitgeschichte etabliert wurde" (18).

Die Beiträge des Bandes, auf die ich hier aus Platzgründen leider nicht eingehen kann, spiegeln die drei Bereiche der Forschergruppe: Religiöse Sozialisation, Sozialformen des Religiösen sowie Mediale Repräsentation und Semantik. Sie konzentrieren sich weitgehend auf die Großkirchen bzw. diesen nahestehende Organisationen und arbeiten vielfach dezidiert konfessionell vergleichend. Man erfährt aber nicht, wie die konkrete Auswahl der Beiträge zustandegekommen ist und welche Themen darüber hinaus bearbeitet werden. Für den Überblick wäre das aber interessant zu wissen – ob z. B. auch die Freikirchen, die Situation der außer dem Christentum in Deutschland vertretenen Weltreligionen oder die Entwicklung von neureligiösen Bewegungen und Neu-Religionen untersucht werden. Leider enthält der Band auch kein Autorenverzeichnis, anhand dessen man die Autoren und Mitglieder der interdisziplinären Forschergruppe rasch identifizieren könnte. Entgegen der Angabe im Titel beschränken sich die meisten Beiträge auf die 1950er bis 1970er Jahre, ohne dies eigens zu

thematisieren – im Kontrast dazu reichen die Beiträge von *Markus Hero* und *Rosel Oehmen-Vieregge* bis in die Gegenwart. Auf der Homepage der Forschergruppe erfährt man, dass in den 1950er bis 1970er Jahren der Schwerpunkt der Arbeit liegt, was mit der Verfügbarkeit der archivalischen Quellen begründet wird. Das zugrundeliegende Quellencorpus wird allerdings nur in wenigen Beiträgen explizit benannt – meist muss man aus den Fußnoten rückschließen, auf Quellen welcher Art in welchem Zeitraum faktisch zurückgegriffen wurde. Leider enthält der Band auch kein Personen-, Orts- oder Sachregister, die es dem Leser erleichtern würden, diesen systematisierend zu erschließen.

Die Frage nach dem Verhältnis des vorliegenden Dokumentationsbandes zum Gesamtanliegen der Forschergruppe stellt sich insbes. hinsichtlich der Tatsache, dass in den Beiträgen fast ausschließlich Vorgänge in der BRD behandelt werden. Die Forschergruppe beschäftigt sich aber mit dem ambivalenten „Verhältnis der europäischen Gesellschaften zum Phänomen der Religion". Dieser transnationale Bezug wäre auch für bundesrepublikanische Entwicklungen an vielen Stellen sicher noch aufschlussreich – z. B. hinsichtlich des Verhältnisses zur konziliaren Bewegung oder in Bezug auf die breite Prägung nicht parochial gebundener Spiritualitätsideale durch die Kommunität von Taizé.

Zu den vorliegenden Beiträgen kann man, so Damberg in der Einleitung, resümieren, dass sich ein „Master-Narrativ" der Religionsgeschichte der BRD nicht ableiten lasse (30). Es lasse sich aber feststellen, dass eine explizite Religiosität im Rahmen der Zugehörigkeit zu den institutionalisierten Konfessionen seit den 1950er Jahren rückläufig sei. Parallel zu diesem „Szenario eines Niedergangs von institutionell verfasster Religion" (32) zeichne sich aber eine sehr differenzierte und in den Beiträgen exemplarisch erhellte Transformation des Religiösen ab, in der Öffentlichkeit und Medien eine konstitutive Rolle spielen. Diese könne man am besten „als ein Bündel von Transformationsprozessen" beschreiben, sodass der ursprünglich als heuristischer, offener Arbeitsbegriff verwendete Begriff „Transformation" faktisch auch der Begriff sei, der die Ergebnisse am besten auf den Punkt bringe (33).

Letztlich hält der Band die Frage nach dem „Master-Narrativ" für die Religionsgeschichte der BRD aber offen. Dazu trägt v. a. der abschließende Beitrag des Bochumer Historikers *Lucian Hölscher* bei, der unter dem Titel „Die Säkularisierung der Kirchen" „[s]prachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren" thematisiert. H. betont, dass der in den 1960er Jahren allgemein anerkannte Säkularisierungsbegriff seit den 1970er Jahren einem „begriffliche[n] Zersetzungsprozess" (204) unterlag. Dennoch habe er eine einzigartige „religiöse Integrations- und Interpretationskraft entfaltet" – v. a. deshalb, weil er im Gegensatz zu anderen Begriffen Anschluss an einen theologischen Diskurs biete, „der allererst Auskunft darüber geben könnte, was Kirche und Religion, theologisch gesehen, überhaupt sind und wie sie sich im Verhältnis zur Gesellschaft definieren lassen" (ebd.). Dies sei notwendig, weil und solange es eben auch um eine theologische Reflexion von Gesellschaft durch die Kirchen gehe, denn „Säkularität" bezeichne „ein vor allem für das Christentum typisches Verhältnis von Gott und Welt, Religion und Gesellschaft" (213). Freilich müsse man dabei zwischen Säkularisierung „als objektsprachlichem Quellenbegriff" und Säkularisierung „als analytischer Metakategorie" unterscheiden (ebd.). H. plädiert dafür, für die Zeit ab dem Ende des Ersten Weltkriegs von einem „Zeitalter der Säkularisierung" (207) zu sprechen und „Säkularisierung" insofern zu einem epochalen Leitbegriff zu erheben, der v. a. einen semantischen Transformationsprozess bezeichne.

In der Tat fragt man sich, ob und inwiefern die in mehreren Beiträgen festgestellte dezidierte Öffnung der Kirchen zur Gesellschaft – theologisch gesprochen „zur Welt" – und die damit einhergehende ‚Übersetzung' oder auch Transformation von theologischen in politische und soziale Kategorien mit veränderten theologischen Konzepten zu tun hat, die „Säkularisierung" gerade zum Programm erhoben. Das Master-Narrativ auf theologischer Seite wäre dann, nicht zuletzt in Anknüpfung an Bonhoeffer, „Kirche für andere" im Sinne einer bewussten Ausweitung kirchlicher Zuständigkeiten auf gesellschaftliche Belange statt der Annahme einer grundsätzlichen Dichotomie von „Kirche" und „Welt" / „sakral" und „säkular" z. B. im Sinne einer neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Diese theologische Neuinterpretation von ‚Welt' als Bestandteil der ekklesiologischen Selbstdefinition der Kirchen erklärt, weshalb Säkularisierung „für die Kirchen aus einer Gefahr zu einem notwendigen Anliegen, zu einer Brücke zur ‚Welt'" wurde (208). Freilich muss man sich dabei auch mit der Frage auseinandersetzen, ob und inwieweit theologische Positionen tatsächlich handlungsleitend waren, oder ob sie – wie Detlef Pollack das für die kirchenpolitischen Optionen von Theologen in der DDR vermutet hat – sich den Anforderungen des Alltags letztlich in einer gewissen Beliebigkeit nachordneten.

Ein Vergleich mit den Entwicklungen in der DDR – von Damberg als ein „von vornherein erwünschtes Fernziel" der Forschergruppe benannt (22) – würde sich überhaupt nahelegen. Dabei könnte auch auf Ergebnisse der am Leipziger Institut für Kulturwissenschaften von 2003 bis 2006 tätigen Forschergruppe „Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel. Das Beispiel Ostdeutschlands" zurückgegriffen werden, die ihr Fazit immerhin unter dem Titel „Forcierte Säkularität" publizierte. Nach der Lektüre des hier vorzustellenden Bandes fragt man sich durchaus, ob die Entwicklung der Situation von Kirchen und Religion in den politisch so unterschiedlich strukturierten Systemen der DDR und der BRD nicht doch mehr Parallelitäten aufweist, als man dies bislang angenommen hat. Dabei wäre dann allerdings noch einmal zu verhandeln, was man eigentlich alles als ‚religiös' definieren will. Sollte auch die ganz überwiegend atheistisch eingestellte Bevölkerung Ostdeutschlands unter (ihr wahrscheinlich nicht bewusste) Kategorien von ‚Religiosität' fallen, würde sich auch für das Nachwendedeutschland bestätigen, was der vorliegende Band letztlich vermittelt: dass die Deutschen trotz ihrer zunehmenden Entfernung von den Großkirchen ganz überwiegend doch ‚religiös' sind – nur in ‚transformierten' Formen. Sollten sich solche Kategorien nicht finden, wäre dies vielleicht ein Anlass, noch einmal zu überlegen, was eigentlich das Phänomen ‚Religionslosigkeit' für das Verhältnis der europäischen Gesellschaften zum Phänomen Religion bedeutet. Dabei müssten Ost- und Westeuropa gleichermaßen in den Blick kommen.

Siegen Veronika Albrecht-Birkner

Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe, hg. v. George McKay / Christopher Williams / Michael Goddard u. a. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. (XII) 441 S. (Cultural Identity Studies, 15), pb. € 57,00 ISBN: 978–3–03911–921–9

The book comes from an EU three-year project, 2006–2009, targeted at *subcultures*, the key term for the entire collection. The subcultures here include groups of different substance, but the major division the editors follow is non-religious versus religious, the latter being identified as "new religious movements". This distinction suggested the division of the book into two respective parts; thus, in a way, the new religious movements are seen as a particular *kind* of subcultures, as something special enough to be treated separately; both parts begin with theoretical introductions and continue with a number of various cases, altogether fifteen. The empirical chapters cover four cases from Russia, four from Slovakia, three from Lithuania, two from Romania, and one from each Latvia and Estonia.

The project and volume designers apparently tried to include as many territories as they could, though the vibrant subcultural and religious life in Hungary or Poland or Ukraine or former Yugoslavia might have brought significant complementary material. However, the range is broad enough to yield interesting results. What impresses in this volume, among other things, is a range of groups focused upon – from hippies and hip-hop musical communities to skinheads, ecovillagers, neo-pagans, theosophy adepts, and Indian-inspired religious movements. All authors are presenting their own fieldwork, and although the methodological validity may vary from study to study, altogether the reader is being immersed into real, dynamic, and vivid material from the ground, providing a useful profile of current youth culture and patterns of distinctive subcultural groupings. The second thing, beyond ethnographies, the authors are aiming at is conceptualization and attempts of theoretical framing. In this regard, too, the quality of endeavor may vary from chapter to chapter, but overall we certainly get, after reading the volume, a range of conceptual coordinates and scholarly references which define the cross-field at the intersection of post-socialist studies and the studies of subcultures.

The conceptualization starts with introductory texts to each of the volumes' two parts. The first one, introducing the theory of subculture, by *George McKay* and *Michael Goddard*, is definitely better, in my opinion, than the one dealing with new religious movements, by *Neil Foxlee* and *Christopher Williams*.

The first of the two introductory texts convincingly shows the fundamental change of approaches towards subcultures. The theory of subculture, based on (mostly) Anglo-American and European material of the 1960s–1970s, developed within the Gramscian approach presenting subcultures as stylistic expressions of class resistance to hegemonic mainstream culture; this theoretical framework was dominated by the findings of the so called Birmingham School, represented with classic works by R. Hoggart, S. Hall, T. Jefferson, D. Hebdige and others (4). What happened since then was the reconsidering of this framework, which the authors call "the development of post-subcultural theory." "Post-subculture" means, briefly, doubts in main tenets of classic subcultural studies, leading to either a radical redefinition of subculture or leaving the concept altogether.

The authors aptly emphasize that this theoretical "turn" was not arbitrary: it depended on shifts in *both* empirical evidence *and* social theory. They write that subcultures ceased to be "proletarian guerrilla" fighting consumerist mainstream; and, respectively, they ceased to be *seen* as such by scholars, who found the Gramscian resistance trope to be an "idealization or romanticizing"; therefore, the authors continue, a new "pragmatic engagement" with subcultures is needed to replace "the assumption of their transgressive relations with mainstream society" (5).

The expression "pragmatic engagement" by itself may sound like a typical post-modern claim of moving away from any extra-academic assumptions and political agendas, without really helping much in terms of defining conceptual re-thinking – in this case, of the phenomenon of subcultures. However, the authors of the introduction go further and refer to two conceptual options. One is to draw upon Bourdieu's theory of distinction and taste, Butler's theory of performativity, and perhaps to other similar approaches going beyond the classic Gramscian "resistance" scheme. The second option means getting rid of the concept "subculture" altogether and "preferring to talk of youth groupings in terms of channels, networks or 'neo-tribes'" – reflecting a recent shift of youth cultures towards more fluidity, hybridity and transience. In the second case, then, we are indeed in the realm of "post-subculture". This second option rather fits the Western context, while in Eastern Europe, as the authors suggest, the best strategy would be, in fact, the adoption of a more nuanced, softened view of "subculture" but without rejecting it completely. The cases presented in the book show, indeed, that subcultures do exist; they may actually *start* in rigid, authoritarian, and border-sensitive forms, but the changing social reality, globalization and media powerfully impact the youth groupings in such a way that the rigid communitarian constructions rarely survive, borders become more permeable, and membership more individualized. This may be seen as a really major trend of the last few decades, which overlapped with the late emergence of "classic" subcultures in the post-socialist European East.

A very good point of the introduction and the entire volume is taking seriously the socialist period, thus going against short-sighted assumptions of Eastern Europe being a "primitive other" that would readily and easily adopt western social and cultural forms. It is true that most subcultures that appeared in the region in late socialist time and in the 1990s were, indeed, the replicas of older western groups; yet, the strength of the volume under review lies in talking about these dynamics in terms of *glocalization* – a reworking of western (= global) patterns through local resources, experiences, memories and needs (8–12). The case studies in this part of the book tend to unquestionably support this thesis.

It is interesting to follow, in respective chapters, how the skinhead ideology and style evolves in Russia (the Republic of Tatarstan and an unnamed northern Russian city) and Lithuania (chapters 1–3), or how the hip-hop culture, initially mimic to African-American tradition, acquires specific local tenor in Estonia (the small town of Rakvere) and Romania (chapters 4–6). Studies provide rich ethnographies (and some fascinating accounts of ethnographer's challenges, bordering on real danger, like in the study of skinheads; 37ff). They also illustrate the shifting patterns of "subcultures" and attempt to make original, if sometimes risky, interpretations: the shifting meaning of skinheads' use of Nazi symbolism; the analysis of rap and hip-hop as linguistic (textual) production of otherness, etc.

The second introduction – the one to the second part of the book, devoted to new religious movements – presents a theoretical repertory applied to "new religious movements" as a concept (concomitant with "subcultures"). This repertory includes: secularization, globalization, rational choice theory, post-modernity/modernization, and sect-to-church theory. This repertory, its further conceptualization, and then application to Eastern European contexts might be useful if it were not somewhat mechanical and descriptive, revealing major trends in neither empirical reality nor theory. The account is somewhat repetitive and filled with some self-evident statements and policy-oriented appeals (like the need to promote pluralism and tolerance), which weakens its analytical focus. In the same way, the next chapter on religious freedom and pluralism in Russia, intended to give a general background for religious diversity, does not possess enough conceptual sharpness to advance our understanding of the issue.

Specific case studies that follow, which are based on compact and distinct empirical data, touch the ground, and thus make their interpretations grounded in true sense. Thus, a large article on Russian neo-pagans (in Krasnodar Krai in the Russian south and in Vorkuta town in the north) is rich with individual narratives and authors' fine observations. It is interesting how their methodology, in line with the indicated shift from closed subcultures to more fluid cultural networks, starts not with identifying distinct subcultural groups, but by carefully following the respondents' "fluid groupings of friends" and then, subsequently, *constructing* out of these networks a space of shared common interests and beliefs (254). Thus, the method "imitates" the reality – a risky but innovating endeavor. They come to the conclusion that neo-paganism is not a group-centered phenomenon but rather "a set of ideas" with which individuals, according to their individual choices, "engage to a greater or lesser extent" (295).

A few other papers deal with other "soft" religious movements such as Indian-inspired groups in Slovakia who are marginalized in public discourse but seem to successfully avoid direct conflicts; Art of Living Foundation (AOLF) in Lithuania (in comparison with Denmark, which is not, however, explicit enough), where the emphasis lies on a fundamental division of religion and "new spirituality"; theosophy in Latvia, where an interesting model is given how the movement splits into three groups with three different patterns of interaction with the larger society.

To summarize the volume's merits, I would emphasize again its rich empirical output and the tendency towards conceptual rethinking of post-socialist solidarities which, more than two decades after the crash of the Iron Curtain, have become an organic part of the pan-European landscape of youth cultures – all lingering differences notwithstanding. The volume reveals shifts and trends in how young people get together and create groupings around certain ideas, religious or not, and how they construct their identities around these lines. Some papers also deal with robust nationalist ideologies, especially in Russia; these groupings cultivate strong xenophobic views, mixed with emphasized masculinities and fighting postures; it is true that these groups are in crisis, in accordance to the mentioned trend of loosening authoritarian subcultures; yet I would not de-emphasize their potential to reemerge in stronger shape and their threat to public peace, as some of the analyses in the book seem to suggest.

Moskau Alexander Agadjanian

Praktische Theologie

Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraumorientierte Seelsorge und Kommunikative Theologie im Dialog. Projekte und Reflexionen, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Johannes Kohl / Jürgen Nikolay. – Ostfildern: Grünewald 2011. 239 S. (Kommunikative Theologie, 14), kt € 19,90 ISBN: 978-3-7867-2874-0

Oft gewünscht oder eingefordert, selten realisiert: ausgeführte Exempel einer wirklichen („empirischen") Kooperation zwischen (Praktischer) Theologie und pastoraler Praxis. In diesem, von einem Systematiker und zwei Praktikern hg. Sammelwerk wird man tatsächlich auf „Entdeckungsreise" mitgenommen, und zwar bei gut ausgewählten, konkreten „Grenzgängen" zwischen einer (mittlerweile etablierten) „Kommunikativen Theologie" (KT) auf der einen Seite und dem kairologischen Konzept einer „Lebensraumorientierten Seelsorge" (LOS) auf der anderen. Bewusst gingen die Beteiligten das Wagnis ein, ob und wie ein solcher Prozess erfolgversprechend organisiert werden könnte. Das kann ihnen – ich nehme das vorweg – klar attestiert werden; insofern ermutigt die Publikation der insgesamt acht Projekt-Dialoge wie der theoretischen Reflexionen generell zu weiteren theologisch-pastoralen Dialog-Projekten.

Teil I informiert knapp über das Zustandekommen des Reiseprojekts, das aus persönlichen Begegnungen von LOS-Protagonisten in Mainz, Innsbruck, St. Gallen und Salzburg mit Vertretern der KT erwuchs. Informativ, kompakt und anregend stellt *Bernd Jochen Hilberath*, der Tübinger Systematiker, die Grundlinien der KT (die er mit initiiert hat) vor und macht klar, warum die Signatur KT leider kein Pleonasmus ist. Der Glaube an den beziehungswilligen und kommunikativen Gott gibt aller Kommunikation und communio der Glaubenden in der Kirche Orientierung und Struktur (zu „structure follows function" s. u.)! Die in schöpferischer Rezeption der „Themenzentrierten Interaktion" (TZI nach Ruth Cohn, die ihrerseits in der Psychoanalyse wurzelt) entwickelten Dimensionen und Ebenen, Axiome und Optionen erweitern dieses faszinierende Konzept „lebendigen Lernens" theologisch. Im Gegenzug präsentiert *Jürgen Nikolay* die „Geschichte des LOS-Projektes", das aus der Not der Seelsorge vor Ort (konkret im Dekanat Mainz-Stadt) erwuchs und prozessorientiert angelegt war und bleibt. *Johannes Kohl* geht dem Kriterium der „Botschaftsorientierung", *J. Nicolay* dem Anliegen der „Adressatenorientierung" (und möglichen Einwänden) nach und erläutert vier weitere LOS-Standards (differenziert, vernetzt, zielgerichtet, ressourcenorientiert). Einige biblische Impulse beschließen diesen Teil.

Teil II dokumentiert die einzelnen „Dialoge", und zwar in Form eines mehrfachen E-Mail-Austausches zwischen der jeweiligen LOS-Projekt-Praktikerin und dem nachfragend-reflektierenden Theologen. Das reicht – um nur exemplarisch zwei zu erwähnen – von spirituellen „Gesprächsabenden im Wartezimmer eines Zahnarztes" bis zum „Caritas-Integrationshaus in Innsbruck als Trainingszentrum für den Umgang mit Vielfältigkeit".

Unübersehbar fallen Stil, Qualität und Ertrag der Dialoge unterschiedlich aus, abhängig vom Projekt, v. a. aber von der „persönlichen Gleichung" zwischen den Partnern: Die Bandbreite reicht vom sehr personnah-empathischen, spürbar interessierten Eingehen auf Menschen und Erfahrungen in den Projekten über eher nüchtern-investigatives Nachfragen bis zur Suche nach Bestätigung der eigenen Pastoraltheorie – in manchem ein Abbild innerkirchlicher Kommunikationsstile überhaupt … Für mich mit am lebendigsten und faszinierendsten war das Dialogpaar zum Innsbrucker Integrationshaus (*Jussuf Windischer, Martina Kraml*); der Interview-O-Ton lässt hier die im Buchtitel avisierten Grenzgänge zu Entdeckungen werden.

In den nach-denkenden Re-Analysen (*Teil III*) geht *Elke Langhammer* differenziert der Begegnungskultur und dem Kommunikationsstil in den einzelnen Praxisdialogen nach und stellt sie unter die Stichworte „Neugier und Entdeckerfreude". Während diese behutsame und doch genaue Art in der theologischen und kirchlichen Diskussion nicht gerade verbreitet ist, belegt der kommunikative Umgang mit den Beiträger/inne/n selber exemplarisch die moti-

vierende Kraft von KT für einen veränderten pastoralen Stil. Unter „Aspekten von Pluralität, Hingehen und Entdecken" bietet *M. Kraml* eine treffende Summa, wie in solchen kommunikativen LOS-Projekten in einer „säkularisierten" Welt von Gott die Rede sein kann. „Adressatenorientierung" muss freilich nicht, wie sie bemängelt, „Passivität" konnotieren, sobald sie als ermächtigende Empathie begriffen ist; das Chairperson-Prinzip der TZI ist ja zunächst auch ein Postulat.

Ottmar Fuchs zeigt noch einmal in großer Dichte und theologischer Zuspitzung auf, welche Kriterien einer durchgängig diakonischen und soteriologischen Grundgestalt des Glaubens, verstanden als radikale Freiheitspraxis, in den LOS-Beispielen aufscheinen. Unter dem Stichwort „neue Mission – Solidarität ohne Glaubensdruck" variiert er sein Fundamentalanliegen (und spricht dabei – noch immer sei es vielen Theolog/inn/en ins Stammbuch geschrieben! – die christliche Signatur nicht als „selbst-los", sondern als „uneigennützig" und „absichtslos" an). Ein selbstkritisches, nach-denkendes Resümee eines anregend exemplarischen pastoral(theologisch)en Lern- und Erfahrungsprozesses zieht *B. J. Hilberath* in zwei Schlussbeiträgen. Seine eigene Dialog-Erfahrung mit einem ehrenamtlichen Praktiker (als Vorstandsvorsitzender einer Softwarefirma selber Organisationsexperte) spitzt er auf das Verhältnis von Amt und Ehrenamt zu und aktualisiert das Axiom „structure follows function" ekklesiologisch spannend auf das Theologen-Memorandum „Kirche 2011" hin. Auch die Mithg. *J. Kohl* und *J. Nicolay* bilanzieren nüchtern-selbstkritisch, insgesamt aber positiv den Kooperationsprozess zwischen LOS und KT, zwischen pastoralen Praktikern und wissenschaftlichen Theologen und mahnen zugleich die weitere Klärung heikler Begriffe an (Adressatenorientierung, Pastoralstandards, Lebensraum).

Der Sammelband dokumentiert nicht allein anschaulich die Genese und (exemplarische) Durchführung einer intensiven, pastoralkommunikativ-theologischen Begegnung der beiden „Lebenswelten" LOS und KT, sondern stiftet auch zu weiterer Kooperation an. Solche von den Dialogpartnern selbst vielfältig ausgedrückte gegenseitige Ermutigung muss auch Ansporn und Anregung sein für die – akut anstehende! – Dialog- und Kommunikationskultur (nicht nur) in der bundesdeutschen Kirche wie auch in unserer Art, Theologie zu treiben.

München Heribert Wahl

Hoyer, Birgit: **Seelsorge auf dem Land**. Räume verletzbarer Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 400 S. (Praktische Theologie heute, 119), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–022070–6

In ländlichen Räumen verdichten sich gesellschaftliche Transformationsprozesse in besonderer Weise. Die Dichotomie von „Stadt" und „Land" ist im Horizont umfassender Globalisierungsprozesse zwar obsolet geworden, gleichwohl stellen diese den ländlichen Raum vor spezifische Herausforderungen: So strukturieren z. B. demographische, ökonomische oder ökologische Entwicklungen ländliche Räume völlig neu. Diese Umbrüche erschüttern auch die Kirche. Dennoch wird das sog. „Land", einst „Kornkammer der katholischen Kirche, die Heimat der Volkskirche, christlichen Brauchtums und Priesternachwuchses" (17), im Fach Pastoraltheologie nur wenig beachtet.

Birgit Hoyer leistet diesem Defizit mit ihrer Studie Abhilfe. Die Vf.in erforscht die Heterogenität ländlicher Räume in Deutschland. Soziale Milieus im ländlichen Raum kommen in ihrer Diversität ebenso zur Sprache wie die Einzigartigkeit persönlicher Lebensstile und -läufe. Geleitet wird dieser Prozess eines „forschenden Sammelns" (11) von der Frage, „welchen Raum Theologie und Kirche in Zukunft einnehmen können, um in den gesellschaftlichen Entwicklungen Neues werden zu lassen" (13).

Methodisch stellt sich die Vf.in unter den Anspruch des „Sich-Aussetzens", des „Exposure": Dies ist ein empirischer Zugang, der durch die Methode der sog. „Abduktion" (nach Charles S. Peirce) im Zuge der Forschungsarbeiten entstanden ist. Er konkretisiert sich in der Auswahl verschiedener Forschungsmethoden: Reflexion eigener Erfahrungen als pastorale und politische „Land-Expertin", journalistische und sozialwissenschaftliche Methoden, hermeneutische Textarbeit. Die Ergebnisse werden dann „pastoraltheologisch konkretisiert", d. h. verbunden mit dem Anliegen, dass Kirche selbst zum Transformationsraum und Exposure-Ort wird.

Die Studie gliedert sich in fünf Kap. Das erste Kap. lässt in sog. „Land-Spots" Menschen, die „auf dem Land" leben, selbst ausführlich zu Wort kommen. Seitenlang werden „Originaltöne" aus Interviews zitiert. So kann man u. a. lesen, was es bedeutet, auf dem Land homosexuell zu sein; man bekommt Einblick in die Lebens- und Arbeitsweise einer Bürgermeisterin, einer Arzthelferin, einer „Landfrau-Managerin" oder eines Priesters, der eher als Regionalmanager denn als Seelsorger tätig ist. Das zweite Kap. entfaltet die wissenschaftstheoretische Zugangsweise und Methodik der Vf.in. Dem Anliegen verpflichtet, die „Zeichen der Zeit" zu erforschen, entwickelt sie den Begriff einer „verletzbaren Theologie", zu der es u. a. gehört, sich dem Risiko der Wirklichkeit auszusetzen und in den eigenen Grundfesten erschüttert zu werden. Dafür ist es nötig, den Ort theologischen Nachdenkens zu wechseln und das eigene Verhalten und Nachdenken von konkreten Lebenssituationen und -geschichten transformieren zu lassen sowie im Rahmen eines „Denkereignisses" je neu zu aktualisieren. Eine zentrale Rolle spielt dabei die „Abduktion", eine spezielle Form kreativ-intuitiven Schlussfolgerns, zu der achtsame Wahrnehmung, Überraschungs-Einblicke sowie Erfahrungen von Ohnmacht und Ungewissheit gehören. Teilnehmende Beobachtung und Experteninterviews ermöglichen den empirischen Zugang. Das dritte Kap. bringt auf der Basis sozialwissenschaftlicher Theorien, journalistischer Berichte und der Auswertung der empirischen Daten einen umfassenden theoretischen Ein- und Überblick über „das Land": Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive werden Raumordnungstheorien, konkrete Herausforderungen sowie die Frage nach der Identität diskutiert. Das vierte Kap. fokussiert die Rolle und Bedeutung der Kirchenräume in diesen Prozessen. Das fünfte Kap. versucht die Forschungsfrage einzuholen und zieht pastoraltheologische Schlussfolgerungen. Dabei steht die Frage im Zentrum, wie die Kirche in diesen Transformationsprozessen das Leben und Sterben der Menschen begleiten und wie dabei von Gott gesprochen und gedacht werden kann. H. entwickelt aus ihrer Forschungsarbeit das Plädoyer für eine „verletzbare Pastoral". Diese zeigt sich in verschiedenen „Unausweichlichkeiten": Landpastoral ist per se mehrdeutig, am Individuum orientiert, vollzieht sich im globalen Kontext und lebt mit Brüchen.

Eine pastoraltheologische Studie über „das Land" zu verfassen, war hoch an der Zeit. Die Arbeit von H. ist daher ohne Zweifel ein Pionierwerk. Von besonderem Wert sind dabei ihre langjährigen Erfahrungen in pastoraler und politischer „Landarbeit". Herauszuheben ist auch, dass zahlreiche Menschen dabei selbst zu Wort kommen. Dies macht die Stärke und den Beitrag jeder Praktischen Theologie aus, denn es fordert die anderen theologischen Disziplinen zu Revisionsprozessen heraus. Aus dieser Perspektive ist die Studie höchst innovativ, anregend und herausfordernd – für Kirche, Pastoral und Theologie. Mehr als spannend und verheißungsvoll ist auch der wissenschaftstheoretische Ansatz, der über das „Exposure-Modell" versucht, genuin theologische Anliegen und Fragestellungen mit einem sozialwissenschaftlichen Zugang zu verbinden. Insbes. die „Abduktion" lässt viel Raum für eine theologische Begründung (die allerdings ausbleibt).

Leider bleibt die Studie dann in der Durchführung hinter dem zurück, was sie verheißt. Zu viel wird angerissen, zu viel bleibt offen und steht unverbunden nebeneinander. Methodentriangulierung ist auch in den Sozialwissenschaften „state of the art", setzt aber voraus, dass die einzelnen methodischen Schritte gründlich, umfassend und v. a. nachvollziehbar durchgeführt werden. Angesichts der Datenfülle und der Methodenvielfalt kommen mir Zweifel, ob die Arbeit sozialwissenschaftlichen Standards entspricht. Zu schnell wird mit der Eigen-Logik der Sozialwissenschaften „abgerechnet": „Am Modell wird damit die Freiheit der Theologie durchbuchstabiert, die die Entwicklung eigener Instrumente und Vorgehensweisen ermöglicht und nicht von Vorgaben, Erlaubtheiten und Strukturen empirischer Sozialforschung abhängig ist", schreibt die Vf.in. Das klingt ziemlich flapsig, denn die Freiheit der Theologie liegt keinesfalls in der Ignoranz des fundierten Anspruchs anderer Wissenschaften. Und diesen übergeht die Autorin doch eindeutig zu rasch. Ungeklärt und unsichtbar bleiben die Auswertungsschritte und der Zusammenhang der einzelnen Methoden. So wird denn auch die an sich geniale Idee der Abduktion kaum ergebnisrelevant, zumindest unterscheidet sich der Theorieteil nicht von einer soliden soziologischen Studie zu ländlichen Räumen. „Neues" lässt sich eben erst entdecken, wenn die Daten zunächst ganz „klassisch" ausgewertet werden – wie bei „Pflicht" und „Kür". Das Ergebnis lässt sich dann in seiner theologischen Eigenart gerade nicht erkennen. Wo ist das „Neue"? Wo sind die konkreten Fragen und Brüche, die angesichts der Daten aufgeworfen werden? Wo sind insbes. die theologischen Rückfragen an das Datenmaterial? Wo die dafür nötigen Kriterien? Ausführliche „journalistische" Spots ermöglichen ohne Deutung noch keine Einsichten und Erkenntnisse. In dieser Hinsicht bleibt die Studie vieles schuldig. So steht am Ende das Kap. über Kirche und Gott leider relativ unverbunden und ohne tiefere theologische Begründungszusammenhänge neben den empirischen Analysen. Das resümierende Abschlusskap. ist zwar in sich anregend, erfüllt aber m. E. nicht den selbst gestellten Anspruch. Die Vielzahl der Appelle und mitunter abstrakten Phrasen, was Theologie und Kirche „sollten", sind dafür ein Indiz. Das ist schade!

Trotzdem ist die Studie ein innovativer Meilenstein. Sie regt alle theologischen Disziplinen und die Kirche an, sich selbst im Horizont von Menschen „vom Land" zu befragen. Mit den Daten und Theorien liegt kostbares Material zur weiteren Aufbereitung und Deutung vor: Wie steht es um die religiösen Erfahrungen in ländlichen Räumen? Wie realisiert sich dortselbst das Reich Gottes? Sich mit biblischen Theologien zu Stadt und Land zu befassen, ist für eine weitere theo-

logische Reflexion dieses Themas ebenso unabdingbar – hat sich doch das Christentum einst als Stadtreligion etabliert. Ebenso wichtig wäre es, die Frage nach dem Land über den deutschsprachigen Raum hinaus wahrzunehmen, ist sie doch eine globale Überlebensfrage: „Land" bedeutet weltweit Umbruch, Wandel und v. a. Armut und Migration (vgl. Doug Sounders: Arrival City, München 2011).

PS: Liegt der Studie trotz allen Exposure-Denkens nicht vielleicht die heimliche Hoffnung zugrunde, die katholische Kirche könne – wenn sie sich nur aussetzte – doch die „Mitte des Dorfes" bleiben? Und: Kann dies der gesuchte Raum für die Zukunft sein, in einer konfessionell und religiös pluralen Welt?

Wien Regina Polak

... weil Gott sich an die Menschen verschenkt. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie, hg. v. Margit Eckholt / Paul Rheinbay. – Würzburg: Echter 2012. 238 S., kt € 16,80 ISBN: 978–3–429–03476–4

Der Band versammelt eine Reihe von Beiträgen einer Tagung des „Arbeitskreises Ordenstheologie" der Deutschen Ordenskonferenz (DOK), der sich im Frühjahr 2011 in Vallendar traf. Die beiden Hg., Margit Eckholt (Dogmatik/Fundamentaltheologie, Osnabrück) und Paul Rheinbay SAC (Kirchengeschichte, Vallendar), sind beide ausgewiesene Fachleute zum Thema Ordensleben heute. Die Fragestellung der Tagung setzte sich v. a. das diakonische Wirken der Religiosen zum Schwerpunkt. Einige der Beiträge werden im Folgenden näher erläutert.

Im ersten Teil, überschrieben mit dem Titel „Kenosis", geht *P. Rheinbay* auf den Begriff der Askese ein („Ohne mich vermögt ihr nichts!? Plädoyer für die Christusmitte in der Askese", 36–52), den er begrifflich zwar für „vermint" (37) hält, der es aber wert ist, auf seine positiven Motive hin befragt zu werden. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, dass nicht die Askese qua Askese Sinn hat, sondern vielmehr gilt: „Aus welcher Haltung heraus werden die Schritte getan?" (49) In ihrem Beitrag „Die Kenosis des Gottessohnes. Identität der Orden im Angesicht göttlicher Rollenwechsel (Phil 2, 5–11)" (17–35) geht die Franziskanerin *Margareta Gruber* (NT, Vallendar) auf das Christuslied im Philipperbrief ein und deutet es für die Gegenwart. Das dort bezeichnete freiwillige Herabsteigen symbolisiert Machtverzicht, was traditionell in der Theologie des Ordenslebens eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Für G. ist die „Grenzüberschreitung" (34) als Entscheidung für die Nachfolge Christi von hoher Relevanz, da sie sich bewusst gegen die Trennung von heilig-profan, Gott-Welt oder rein-unrein stellt. Ihre Mitschwester *Mirjam Schambeck* (Religionspädagogik, Bochum) plädiert „Für eine Kultur des Loslassens und Verschenkens. Impulse aus der franziskanischen Spiritualität, Gott in einer pluralisierten Welt zu leben" (53–68). Dabei orientiert sie sich an den soziologisch ausgewerteten Umfrageergebnissen der letzten Jahre, die letzten Endes aufweisen, dass der christliche Glaube für viele Westeuropäer fremd bleibt oder wenigstens kaum noch im Mittelpunkt steht, dafür aber Beziehungsgeflechte ganz unterschiedlicher Art gesucht und gepflegt werden. Im Blick auf die Biographie des hl. Franz von Assisi, der als junger Mann von intensiven Suchbewegungen geprägt war, zeigt sich, dass die Kenosis von Armut sich weniger „um der Leere" willen, sondern vielmehr „um des Verschenkens" willen ereignet. Als Konsequenzen für einen Lebensstil aus dem Evangelium bedarf es eines Angebots eines Lebens von Gott her an und für die pluralisierte Welt. Von Gott her zu leben macht nicht nur frei, sondern erlaubt auch, das Dunkle und Schwere nicht tabuisieren zu müssen. Zudem ermöglicht es, für eine Kultur des guten Lebens einzutreten sowie das Jetzt wertzuschätzen, ohne das Einst der Zukunft zu vergessen.

Der zweite Teil der Aufsätze beschäftigt sich mit „Gottesrede und Diakonie". *Walter Schaupp* (Moraltheologie, Wien) will „Die Welt mit Gott ins Gespräch bringen. Über Zeichen und Un-Zeichen der Zeit" (71–93). Er verweist naheliegenderweise auf die Aussagen des II. Vatikanums und analysiert die Gesellschaft unserer Tage. Am Ende stellt er eine Liste von Herausforderungen für Religion und Orden zusammen, die sich seiner Meinung nach ergeben. Dabei geht es v. a. darum, nicht nur die „Erfahrung einer befreienden Transzendenz" zu vermitteln, sondern bspw. auch selbstkritisch zu fragen, inwieweit religiöse Lebensformen ein Vorbild darin sind, wie man mit der Spannung von Geist und Körperlichkeit/Sinnlichkeit oder auch des Alterns und Sterbens umgeht. Neben dem Zeichencharakter des Ordenslebens ist es S. auch ein Anliegen, dass Orden mithelfen, ein „universales Bewusstsein gemeinsamen Menschseins als Basis für Solidarität und für die Lösungen von Konflikten" (90) zu schaffen. Die zweite Hg.in, *M. Eckholt*, betitelt ihren Beitrag „Gottes Wort – Wort des Lebens? Aus der Dichte des Lebens von Gott sprechen lernen" (94–114). In Anlehnung an den Jesuiten Michel de Certeau möchte sie sich an die „Arbeit an der Sehnsucht" machen. Leben und Wort sind mittlerweile auseinandergebrochen und es braucht eine Brücke zwischen beiden (gleich den Gottsuchern der frühen Kirche, die beständig an ihrer Beziehung zu Gott arbeiteten), wobei zu fragen ist, wie heute – in den Spuren Jesu von Nazareth – vom Wort des Lebens gesprochen werden kann: Es ist der Weg der Praxis, der Option für die Armen und für die am Rande Stehenden. „Auf diesem Weg werden wir selbst, werden Ordensleute zu ‚Subjekten' des Glaubens und können Menschen begleiten, ebenso zu ‚Subjekten' des Glaubens zu werden." (96) *Anneliese Herzig*, Missionsschwester und Generaloberin, beschreibt „Diakonisches Ordensleben als Praxis der Hoffnung" (15–131). Im Gegensatz zur landläufigen Meinung, dass dieses eher eine Sache der vielen – heute zunehmend überalterten – Kongregationen aus dem 19. Jh. sei, sieht H. den Dienstcharakter als „Standard" des Lebens aller Ordensgemeinschaften: „Diakonie als Grundhaltung und als konkreter Dienst gehört in das Herz des Ordenslebens." (129)

Dies ist schließlich auch Thema im dritten Teil: „Diakonisches Ordensleben". Der Redemptorist *Hans Schalk* führt hier in einem seiner beiden Beiträge eine „Neuvermessung des Ordenslebens" (141–148) durch und meint damit Andersorte bzw. Heterotopien (Foucault). Der Schönstatt-Priester *Joachim Schmiedl* (Kirchengeschichte, Vallendar) skizziert „Orden und Kirche – eine Problemanzeige" (149–154), insofern es seitens der deutschen Bischöfe zurzeit einen Bewusstseinsbildungsprozess hinsichtlich der zeitgemäßen Bedeutung von Orden in der deutschen Kirche gibt. Keineswegs in allen Bistümern werden die Orden angemessen in den Blick genommen. S. sieht in der spannungsvollen Beziehung von Orden und Diözesankirche ein „Hoffnungszeichen neuer schöpferisch-produktiver Kooperation" (154). *M. Schambeck* liefert in diesem Teil nochmals einen Beitrag: „Drinnen oder draußen? Mitten in der Welt geistliche Gemeinschaften leben" (162–172). Im Blick auf die franziskanische Spiritualität („Die Welt ist unser Kloster") sucht sie eine neue Verhältnisbestimmung von drinnen und draußen. Das Leben aus Gott meint nicht Abgrenzung, sondern das Lebendige, das die Welt ausmacht, von seinem Grund her zu verstehen und zu gestalten. Zuletzt sei ein sehr instruktiver Beitrag von *A. Herzig* genannt, „An der Grenze ein Steinmal für den Herrn aufstellen (vgl. Jes 19,19). Ordensleben unter interkulturellen Vorzeichen als Dienst an der Welt" (173–183). H. sensibilisiert nicht nur für „Kultur", sondern v. a. für „Interkulturalität", die für die Ordensgemeinschaften (nicht nur für die Missionsorden) aufgrund unterschiedlich gelagerter Diversität eine Herausforderung darstellen. Sie fordert eine „interkulturelle Kompetenz" (176), da das Gepräge jedes Einzelnen für Unterschiedlichkeit sorgt, die erst einmal verstanden werden muss, um sie am Anderen akzeptieren zu können.

Diese und die weiteren Beiträge im Sammelband geben einen guten Überblick über die Ordenstheologie im Allgemeinen und das diakonische Moment im Besonderen. Bei einigen Autor/inn/en hätte ich mir gewünscht, dass man ihnen die Chance gegeben hätte, ihre Konzepte vertiefter darzustellen, da die Aufsätze in der Regel als Essays daherkommen. Zudem wird man sich mancherorts kritischer nach dem Zustand und den Perspektiven des Ordenslebens fragen lassen müssen, was man v. a. an den Interessen der jungen Ordensleute festmachen kann, die möglicherweise von denen der konzilsgeprägten Religiosen differieren. Andererseits muss man unterscheiden können zwischen den Träumen junger Schwestern und Brüder, die ihre Ausbildung gerade begonnen haben, und den Vorstellungen von Ordensleuten, die mitten im (Berufs-)Leben stehen. Zum Teil wurden diese Fragen aber bereits im vorausgegangenen Tagungsband (Margareta Gruber / Stefan Kiechle (Hg.), *Gottesfreundschaft* – Ordensleben heute denken, Würzburg 2007) erörtert; so stellt der hier publizierte eine gute Bereicherung des Diskurses um ein zeitgemäßes Ordensleben dar.

Berlin / Münster Thomas Eggensperger

Handbuch der Katechese für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Stephan Leimgruber / Monika Scheidler. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 558 S. (Grundlagen der Theologie), kt € 29,95 ISBN: 978–3–451–32386–7

Seit nun einem Jahr liegt im Herder-Verlag Freiburg ein umfassendes Kompendium zur Katechese vor, das aus einem Projekt der Sektion „Außerschulische religiöse Bildung und Katechese" der Arbeitsgemeinschaft Religionspädagogik und Katechetik (AKRK) entstanden und entwickelt worden ist. Das Handbuch „nimmt das Katechesever-ständnis auf, das in der nachkonziliaren katechetischen Praxis entwickelt und von der gemeinsamen Synode der Bischöfe in Deutschland ausformuliert wurde" (8), und will entsprechend an die bisher vorliegenden Arbeiten zur Theorie und Praxis der Katechese in Deutschland anknüpfen. Dieses Handbuch kommt insofern zur rechten Zeit, als sich die Katechese in der BRD ohne Frage in einer Krise befindet: Zum einen leidet dieser Grundvollzug religiöser Bildung unter der immer stärkeren Fokussierung der deutschen Bischöfe wie auch der universitären Religionspädagogik auf den Lernort Religionsunterricht, dem immer mehr Aufgaben und Kompetenzen zugemutet werden. Zum anderen leidet die Katechese in der Pfarrgemeinde unter der flächendeckenden Zerstörung der tradierten und vertrauten Gemeindestrukturen durch die Einrichtung von sog. Großgemeinden im Zuge der ökonomistischen Kirchenreform der Gegenwart. Dazu kommt, dass auch die Akzelerierung im Schulbereich, sprich: v. a. das aus dem achtjährigen Gymnasium entstandene Ganztagesschulsystem der Katechese in der Pfarrgemeinde immer mehr Raum und Zeit nimmt, mit Kindern und Jugendlichen überhaupt in angemessener Dauer und Ausführlichkeit zu arbeiten. Auf der anderen Seite werden von lehramtlicher Seite ständig neue Erwartungen an die Kate-

chese herangetragen, die v.a. mit Blick auf Jugendpastoral und die Sakramentenkatechese in einer nun der Taufe nachgeordneten Unterweisung wieder stärker Glaubenswissen vermitteln soll. All dies führt zu einer unübersichtlichen Situation, die auch durch das Wort der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit" im Jahr 2004 nicht wirklich geklärt oder systematisiert worden ist, sondern diffus bleibt. Dies im Blick, muss man den Hg.n dieses Bandes uneingeschränkt Respekt zollen, dass sie das schwierige wie disparate Thema Katechese in einem systematischen und komplexen Unternehmen entfaltet und diskutiert haben.

Die Hg. gliedern ihre Systematisierung des Lernfeldes Katechese in fünf große Abschnitte: Im ersten Abschnitt werden aktuelle Herausforderungen und Perspektiven der Katechese genannt und in verschiedenen Beiträgen (*Carola Fleck, Stephan Leimgruber, Bernhard Lutz, Thomas Kiefer, Angela Kaupp, Monika Scheidler*) in kompetenter Weise entfaltet und diskutiert. Dabei geht es v.a. um die Veränderung der Katechese aus ihrer Geschichte heraus in der gegenwärtigen Situation in der deutschen Pfarrgemeinde. Im zweiten großen Abschnitt, den die Hg. mit „Dimensionen katechetischen Lernens" überschrieben haben, geht es nun um grundsätzliche Perspektiven des katechetischen Lernens, wie z.B. das biographische Arbeiten, die Bedeutung der Gemeinde als Gemeinschaft, die ganzheitliche Dimension der Katechese, die kultursensible Ausrichtung von katechetischen Prozessen, das elementarisierende Lernen und die Aufmerksamkeit für eine geschlechtersensible Gestaltung von katechetischen Prozessen (Beiträge von *A. Kaupp, B. Lutz, M. Scheidler, Norbert Mette, Mirjam Schambeck*). Im dritten Abschnitt mit der Überschrift „Grundlegende Vollzüge christlichen Glaubens in der Katechese" dienen die christlichen Grundvollzüge als ein Gliederungselement zur Systematisierung der curricularen Dimensionen katechetischen Handelns: Hier geht es darum, z.B. diakonische Kompetenz zu fördern (*Th. Kiefer*), Liturgiefähigkeit zu entwickeln (*Dominik Blum*), zum Beten zu befähigen (*Peter Hundertmark*), Symbolfähigkeit zu erwerben (*Rainer Oberthür*) und interreligiöse Kompetenz zu entwickeln (*S. Leimgruber*).

In welchen Lebenssituationen katechetisches Handeln im Leben von Menschen fruchtbar werden kann, zeigt das vierte Großkap., das sich nun an den biographischen Stationen katechetischer Interventionen orientiert, so z.B. an der Taufkatechese durch Eltern (*Claudia Hofrichter*), der Katechese mit Erwachsenen im Katechumenat (*Ernst Werner*), der Buß- und Beichtkatechese für Kinder und Erwachsene (*B. Lutz*), der Firmkatechese (*Patrick C. Höring*) sowie ehekatechetischen und familienbiographischen Konzepten (*Beate Meintrup* und *Jörg Peter Hauf*). Das Handbuch endet mit einem Fazit der Hg. zu Gegenwart und Zukunft der Katechese, in dem die Grundausrichtung der Katechese in Deutschland noch einmal in dreizehn Thesen gebündelt und mit Blick auf die Zukunft zu bedenken gegeben wird. Dazu zählen u.a. die Sensibilisierung für die Problematik der großen pastoralen Räume, die Aufmerksamkeit für das fragile ehrenamtliche Engagement von Christinnen und Christen heute, das didaktische Profil der Katechese sowie das Verhältnis von Schule und Gemeinde.

Das Handbuch der Katechese bietet ein umfangreiches und solides Kompendium für einen seit Langem in der Religionspädagogik vernachlässigten Lernort des Glaubens, der gerade mit Blick auf die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen verstärkter wissenschaftlicher Analyse und Reflexion bedarf. Mit diesem Handbuch ist dazu ein erster Schritt getan. Es bleibt zu hoffen, dass die Impulse dieses Grundlagenwerkes in der akademischen Diskussion entsprechend aufgegriffen und weitergeführt werden.

Münster Clauß Peter Sajak

Schroeter-Wittke, Harald: **Musik als Theologie**. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 266 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–02813–9

Wer Texte von Harald Schroeter-Wittke liest, muss mit Überraschungen rechnen. So wird es auch vielen Leserinnen und Lesern dieser Aufsatzsammlung des evangelischen Paderborner Religionspädagogen gehen. Überraschungen haben ihre erfreulichen Seiten: Der Vf. entführt seine Leser in große und kleine musikalische Welten, von denen dem musikinteressierten Rez. viele bisher ganz unbekannt waren:

Johann Kuhnaus Biblische Sonaten für Klavier von 1700 etwa, gedacht für das private Musizieren zu Hause; Robert Schumanns Protestantismus zwischen romantischer Naturreligiosität und Faszination durch den rheinischen Katholizismus; verschiedene „Biblische Bilder" für Klavier von Carl Loewe, C. H. Reinicke und anderen Komponisten des 19. und 20. Jh.s. S.-W. erweist sich stets als sachkundiger Interpret der klassischen und vorwiegend deutschen Musik – ebenso wie der englischsprachigen Jazz- und Popmusik unserer Tage. Die musikalischen Analysen sind dabei insgesamt von der Überzeugung des Vf.s getragen, dass es sich bei ihnen und bei vielen weiteren Werken der kleinen und großen Meister und Meisterinnen (!) der Musik um „Theologie", genauer: „musikalische Laientheologie" bzw. um „Religionspädagogik" handele, deren religiösen Gehalt er zur Darstellung bringen will. Dabei kann er – oft erstaunlich präzise anhand von Texten, Bildern oder musikalischen Formen – deutlich machen, dass viele dieser Werke sich nicht mehr einer kirchlichen, sondern einer zunehmend neuzeitlich-privaten Religiosität verdanken, die vom kirchlichen Dogma abweicht und ihre eigenen inhaltlichen Schwerpunkte setzt. Diese insgesamt lehrreichen musikalischen Exkursionen leiden eigentlich nur darunter, dass man viele beschriebene Stücke nicht zugleich hören kann, um so die Analysen des Vf.s besser würdigen oder mitunter auch in Frage stellen zu können. Denn es sind oft Werke, die sich im eigenen CD-Reservoir der Leser kaum finden werden. Am Ende des Buches stehen vier Aufsätze, in denen nicht einzelne Werke von Komponisten analysiert, sondern elementare musikalische Phänomene originell beschrieben werden (Ekstase, Hören, Stimme, Musik als Seelsorge).

Aber Überraschungen haben in der Regel auch eine andere Seite: Man wundert oder ärgert sich, oder man fühlt sich mitunter nicht ganz ernst genommen. Manchmal betrifft das die besonderen Ausdrucksweisen des Autors: eine vierfache Überschrift, die mich eher abschreckt als motiviert (11); gescheite und originelle Wortspielereien, die aber doch den Lesefluss hindern („ein Ver-Rück-ter", 15; interessanter sind dann schon die „liederlichen Grundlagen einer Praktischen Theologie", 231). Aber es sind nicht nur die kleinen Marotten, sondern es sind auch große Linien des Autors, die ich oft überzogen finde: So dürfte es unter den Komponisten der Neuzeit ja nicht nur den Zug zur kirchlichen Emanzipation geben, sondern auch die Gegentendenz der ständigen Neuinterpretation des biblisch-kirchlichen und hymnologischen Erbes (man denke an Bach!), die aber dem Vf. wohl weniger wichtig erscheint.

So kündigt er zwar an, dass er als kulturwissenschaftlich arbeitender Religionspädagoge auch „konfessorisch" argumentieren wolle (19), verzichtet dann aber weitgehend auf konfessorische Grenzziehungen zugunsten einer im Ganzen eher von viel Sympathie getragenen Darstellung einer kirchlich distanzierten Religiosität in musikalischer Gestalt, auch wenn diese geradezu in eine Art Vergöttlichung der Kunst und der Künstler umschlagen kann. Ein wohltuendes Gegenbeispiel konfessorischer Art findet sich dabei allerdings auch: Ein eigener liturgischer Text des Autors vom Kirchentag in Bremen setzt sich mit Heidi Klums Laufsteg-Gerichten im Fernsehen auseinander und spricht kontrastiv vom „einzigen und wahren Topmodel Jesus Christus" (78f). An verschiedenen Stellen wünschte ich mir nicht nur eine detaillierte Analyse einzelner musikalischer Werke, sondern am Ende auch eine Bilanz, eine Schlussreflexion, die nicht alles offen lässt (187 oder 198). Im Ganzen wäre es mir lieb, wenn die Hermeneutik des Vf.s mitunter stärker reflexiv ausfiele und etwas weniger assoziativ-kreativ daherkäme. Als Beispiel: Kann man wirklich „alle Fragen einer Gebetstheologie" am Phänomen Handy eindrücklich „popkulturell studieren" (225)?

Und schließlich: Ist in der Religionspädagogik des Autors eigentlich noch Platz für eine schlichte Einführung in biblische Geschichten, in kirchliche Lehrtraditionen oder heutige Denkversuche von Kirche und Theologie mit dem christlichen Glauben – oder beschränkt sie sich ganz auf die Auslegungskunst der Laienreligiosität in musikalischer oder anderer Gestalt? Müsste man nicht die notwendigen primären Aufgaben einer religiösen Alphabetisierung mithilfe elementarer christlicher Sprach- und Denkmuster von den – zugegebenermaßen auch wichtigen – sekundären Aufgaben unterscheiden, Christliches und Religiöses ebenso in ihrer nichtkirchlich-kulturellen Gestalt zu entdecken und diese hierbei auch kritisch wahrnehmen zu können?

Bei allem, wo ich dem Autor widersprechen möchte: Klug und im besten Sinne lehrreich sind seine Beiträge allemal. Langeweile kommt bei der Lektüre nicht auf. Sein Thema, auf eine „Laientheologie" hinzuweisen, die bisher weitgehend übersehen wurde, ist berechtigt. Deshalb kann ich das Buch einer breiten Lesergemeinde aus Theologie, Kultur- und Musikwissenschaft und Religionspädagogik nur empfehlen.

Leipzig Wolfgang Ratzmann

Berndt, Sebastian: **Gott haßt die Jünger der Lüge**. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen. – Hamburg: tredition 2012. 400 S., kt € 16,80 ISBN: 978–3–8472–7090–4

Allein durch das extravagante Thema kommt dem Werk von Sebastian Berndt eine besondere Bedeutung zu. Da der Diskurs über Rock bis Heavy Metal hauptsächlich in den Kultur-, Religions- und Sozialwissenschaften stattfindet, ist dieses Buch der erste innovative und zugleich provokante Vorstoß eines Theologen auf dieses Forschungsgebiet.

Im ersten Kap. problematisiert B. die insgesamt defizitäre Auseinandersetzung bisheriger Arbeiten zum Thema Metal. Insbes. theologische Arbeiten, die sich dem Thema unter moraltheologischer oder religionspädagogischer Perspektive lediglich in ein oder zwei Kap.n annähern, sind durch Vorurteile und das Fehlen notwendiger Abgren-

zungskriterien des Metal zu popkulturellen Szenen gekennzeichnet. Von dieser Problematisierung ausgehend, markiert B. seine Vorgehensweise und Zielstellung sehr deutlich. Neu dabei ist, dass er sich in der Rolle des *integrierten Wissenschaftlers* sieht, d. h., dass er nicht nur aus der Perspektive des christlich Glaubenden, sondern eben auch, weil ihr zugehörig, aus der Perspektive der Metalszene die Thematik analysiert und bespricht. Daneben wendet er die Methode der *Transversalität* an, die zunächst davon ausgeht, dass zwei gesellschaftliche Subsysteme in ihrer unterschiedlichen Perspektive auf die Wirklichkeit dazu neigen, aneinander vorbeizureden. Den daraus resultierenden „Kommunikationsmangel, der sich in Deutungsmusterkonflikten ausdrückt, versucht die Transversalität auszugleichen" (36), indem sie Differenzen, aber auch Korrelationen benennt. Die Methode besteht aus fünf zentralen Elementen und ist gleichsam der rote Faden, der in sechs Kap.n abgearbeitet wird.

Zu den Elementen: Die Ebene der Katholizität dient B. als Kontrollmechanismus der Reflexion. In einem zweiten Schritt werden Einwände gegen den Metal thematisiert und, wo berechtigt, als unvereinbar mit dem christlichen Glauben benannt. Dem schließt sich der Versuch der Korrelation an, um einen Verständniszugang zum Metal aus christlicher Sicht zu gewinnen. Daneben ist es das erklärte Ziel, im Prozess der Selbstevangelisierung die Eigenlogik des Metal zu verstehen. Am Ende der Arbeit steht die Frage nach dem Umgang mit dem Bösen, die theologisch reflektiert die Anschlussfähigkeit zum Metal skizziert. V. a. die letzten drei Punkte stellen die Innovation dieser Arbeit dar, denn B. nimmt erstmals theologische Anknüpfungspunkte zur Kultur des Metal in den Blick. Sein Plädoyer für ein inneres Verständnis des Metal soll die Theologie dabei zu einer Sensibilisierung im Umgang mit dieser Kultur führen.

Zu den Kap.n: In Kap. II. zeichnet der Autor auf der Grundlage einer umfangreichen und gewissenhaften Metaldefinition die Entwicklungslinien des Metal nach. Dabei arbeitet er sehr differenziert heraus, wie vielschichtig der Traditionsstrom dieser Musik beeinflusst wurde und sich dementsprechend eine Vielzahl an unterschiedlichen Stilen herausgebildet hat.

Methodisch geht B. in Kap. III. so vor, dass er zunächst den jeweils zu behandelnden Vorwurf (z. B. Satanismus) allgemein und theoretisch bestimmt. Im Anschluss daran überprüft er anhand von Fanzines und Metalzeitschriften sowie der (Neu-)Interpretation von Liedtexten die Musik auf ihre Inhalte und versucht bisherige Vorurteile abzubauen. Dies gelingt – wie er selbst konstatiert – in der Summe nur bedingt, aber doch soweit, dass ein theologischer Anschluss möglich ist. Daher überrascht es nicht, dass B. in den Kap.n über Satanismus, Neuheidentum, Rechtsextremismus, Gewalt und Wertezerstörung ein ebenso komplexes wie ambivalentes Bild einzelner Stil-Richtungen skizziert, welches bei aller positiven Deutung immer problematisiert wird. Z. B. arbeitet er heraus, dass der Vorwurf des ideologisierten Satanismus v. a. auf die zweite Welle der Black Metal-Musik und deren Szene zutrifft, wohingegen ältere und erste stilprägende Bands den zum Teil spielerischen, aber unreflektierten Umgang mit Satanismus pflegen. Der Satanismusbezug zum Black Metal kann dennoch nicht pauschalisiert werden, da neben den ideologisierten und textbasierten Ebenen eine rein musikalische und imagebasierte Dimension existiert, die sich als Unterscheidungskriterium zu anderen Stilen etabliert hat. Durch die Differenzierung zwischen reaktionärem Satanismus in Form von Gesellschafts- und Religionskritik und einer sozialdarwinistisch-negativen Antichristlichkeit gelingt es B., bisherige Akzente deutlich zu verschieben. Daher ist Antichristlichkeit im Metal evident, wohingegen Satanismus häufig dazu benutzt wird, eine imagebasierte und atheistische Haltung zu untersteichen. Nach B. ist es v. a. das aufklärerische Streben nach Freiheit und Vernunft, das den Metal durchzieht und womit er sich gegen die so wahrgenommenen ideologisierten und institutionalisierten Formen von Religion wendet.

Zu diesem Ergebnis kommt der Autor u. a. durch die Analysen musikalischer Textbeispiele von Bands, die vordergründig satanistische, gewaltverherrlichende und/oder rechtsextreme Themen behandeln. Die Interpretationen beinhalten dabei sehr interessante Deutungen, welche die Sichtweise auf die Thematik schärfen und neue Horizonte eröffnen. Dabei ist B.s theologisch-philosophische Lesart der Texte sehr hilfreich, um sie auf einer Metaebene erneut zu reflektieren. Hier wird bereits die Spiegelfunktion des Metal deutlich, die im Anschluss noch kurz erläutert wird.

In Kap. IV. setzt B. unter dem Stichwort Apokalyptik eine Klammer um seine Ausführungen. In der apokalyptisch-negativen Weltsicht und der darin enthaltenen Hoffnung auf Zukunft sieht er eine Grundlage, die es erlaubt, Christentum und Metal zusammen zu denken. B. findet in der apokalyptischen Weltwahrnehmung einen Grund, warum der Metal sich transgressiv verhält und gerade Themen wählt, die v. a. die Negativität der Welt zum Ausdruck bringen.

Kap. V. über die Selbstevangelisierung erläutert mit den Begriffen ‚Metalethos' und ‚Transgression' die ethischen und religiösen Implikationen des Metal sowie dessen Mentalität. Durch die Transgression will der Metaller seine eigene Individualität in Grenzsituationen bewahren und gleichzeitig signalisieren, dass bisherige christliche Wertevermittlungen als Bewältigungspraxis des Bösen und des Alltags versagt haben. Im Umgang mit dem Bösen in der Welt entwickelt der Metal ein in der Hauptsache auf Authentizität beruhendes ‚Metalethos' mit apokalyptischen Motiven. Darin ist der Metaller kein Opfer der Gesellschaft mehr, sondern deren eigentliches Abbild, indem er durch sein Extrem-Sein der Gesellschaft den Spiegel ihrer heuchlerischen Selbstdarstellung vorhält. Dabei braucht sich der Metal lediglich der zynischen Lebenswirklichkeit zu bedienen, die er wertneutral darstellt. Allerdings problematisiert der Autor die darin liegende Ambivalenz zwischen Transgression und z. B. rechtsextremer oder satanistischer Ideologie.

In Kap. VI. verfolgt B. einen theologischen Ansatz, der sich der Frage nach dem Umgang mit dem Bösen stellt. Dadurch gelingt es ihm, Teilkorrelate unter theologischen Aspekten zu summieren. Er versucht dabei die Mentalität des Metal christlich zu deuten und entdeckt in der Tat frappierende Ähnlichkeiten, was den Umgang mit Leid und dem Bösen betrifft. Um das Potenzial der theologischen Deutung zu erhöhen, könnte ein intensiverer Bezug zur Politischen Theologie weitere Anknüpfungspunkte und Zugänge zum Thema Christentum und Metal generieren – v. a. mit Blick auf die Theodizeefrage, die *memoria passionis* und die Kritik des Metal an der Religion als ideologischem Überbau der Gesellschaft. Insgesamt fehlt eine deutlichere Problematisierung der Rezeption durch die Hörer ideologisch geprägter Musik, weshalb ich manche Schlussfolgerungen im Detail nicht teile. Dessen ungeachtet stellt die Diss. von Sebastian Berndt eine beachtenswerte und ergebnisreiche Pionierarbeit auf diesem Gebiet dar; zukünftige Autoren zu diesem Thema müssen sich an ihr messen lassen.

Kassel Manuel Raabe

Kurzrezensionen

Codevilla, Giovanni: **Chiesa e impero in Russia**. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa. – Milano: Jaca Book 2011. 683 S., kt € 29,00 ISBN: 978–88–16–41128–0

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Russland sind ein Thema, das auch in aktuellen politischen Debatten vorkommt; häufig entsteht der Eindruck eines Staatskirchentums, in dem die Verantwortlichen der Kirche den führenden Politikern des Landes nach dem Munde zu reden und zu handeln scheinen. Umso wichtiger ist eine genaue Untersuchung der Staat-Kirche-Beziehungen, wie sie in diesem Band nun endlich vorliegt. Der Vf. konzentriert sich auf die historische Perspektive und bietet in vier Teilen eine komplette Darstellung, die im Alten Russland beginnt, wo die aus dem Byzantinischen Reich übernommene Tradition der *symphonia* eine wichtige Rolle spielt. Die mit Peter dem Großen beginnende Synodalphase und die Sowjetepoche schließen sich an; der letzte Teil ist der Gegenwart gewidmet. Das sehr empfehlenswerte Werk ist in zahlreiche kürzere Abschnitte gegliedert, die jeweils ein bestimmtes, umrissenes Thema ausführlich behandeln; so lassen sich gewünschte Themen schnell finden. Die Arbeit ist reich dokumentiert; es wird immer wieder deutlich, dass der Vf. sowohl die russische Kirchengeschichte als auch die einschlägige Literatur gut kennt; zudem hat er erstaunlich viele Quellen ausfindig gemacht. Die Beziehungen zur kath. Kirche, insbes. hinsichtlich der verschiedenen Unionsbemühungen, werden ebenfalls analysiert. Insgesamt ein beeindruckendes Opus! Th. B.

Jackson, T. Ryan: **New Creation in Paul's Letters**: A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XV) 232 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 272), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–149999–9

Die vorliegende Studie (Doktoraldiss. Univ. Cambridge 2008, unter G. N. Stanton) widmet sich dem paulinischen Konzept der Neuschöpfung. Nach einem knappen Forschungsüberblick und einem Überblick über verschiedene urchristliche Vorstellungen von Neuschöpfung beleuchtet J. das Vorkommen und die Bedeutung von Neuschöpfung im AT (die früheren/neuen Dinge, kosmisches Gericht und Erneuerung, Neuschöpfung in Jes 65) und im Frühjudentum (apokalyptische Schriften, Jubiläenbuch, Qumranschriften) sowie die pln. Neuschöpfungsvorstellung im Gegenüber zur Ideologie des röm. Reichs (imperiale Verwandlung der Welt, Wende der Zeitalter und ewige Herrschaft, Rom und die neue Weltordnung). Weitere Kap. untersuchen die pln. Vorstellung in Gal 6,11–18, in 2 Kor 5,11–21 und in Röm 8,18–25. Nach J. ist die pln. Rede von der Neuschöpfung Ausdruck, ja beinahe Kurzform der eschatologisch durchdrungenen Soteriologie des Apostels, die auf der Wirksamkeit des Christusereignisses beruht. Die Auferstehung Christi ist der Anfang der im AT angekündigten eschatologischen Erneuerung. Sie betrifft den Einzelnen, die Gemeinde, aber auch den Kosmos. Die Neuschöpfung wurde durch Tod und Auferstehung Jesu eingeläutet. Dabei ist Neuschöpfung für Paulus nicht einseitig kosmisch zu bestimmen (so die gängige Wahrnehmung), sondern auch in ihrer anthropologischen Dimension. Beide Aspekte gehören untrennbar zusammen und sind etwa mit den

pln. Hinweisen auf die Erneuerung des Menschen zu verbinden (vgl. J. Buchegger). J.s überzeugende Arbeit ist ein wichtiger Beitrag für die ntl. Soteriologie, Eschatologie und Ethik und zeigt gerade wegen ihrer jüdischen Wurzeln die anti-imperiale Stoßrichtung urchristlicher Theologie, auch wenn dies nicht die alles beherrschende Perspektive sein kann. Chr. St.

McNicol, Allan J.: **The Conversion of the Nations in Revelation.** – London: T. & T. Clark/Continuum 2011. (XVII) 154 S. (Library of New Testament Studies, 438), geb. £ 60,00 ISBN: 978–0–567–02608–8

Diese Monographie gilt der auffälligen Darstellung und Rolle der Völker in der Johannesoffenbarung. Nachdem die Völker fast durchgängig im Gefolge des Tieres als Feinde des Christus und seiner Anhänger erscheinen, kommt es in Offb 20f zu einer Wende: die Völker erhalten Zugang zum eschatologischen Jerusalem. Wie lässt sich diese Wende erklären? Nach einem Forschungsüberblick (v. a. J. P. M. Sweet, R. Bauckham) bietet M. zunächst einen Überblick über Vorkommen und Darstellung der Völker im ganzen Buch (17–57). Dann untersucht er den atl./frühjüdischen Hintergrund des Motivs der Umkehr der Völker und kann zeigen, dass die Offenbarung auf diesem prophetischen eschatologischen Modell gründet. Demnach versammeln sich die Völker gegen die Heilige Stadt und den Gesalbten des Herrn. In einer theophanen Konfrontation werden sie von Gott als göttlichem Krieger geschlagen. Die Überlebenden kehren zusammen mit dem gereinigten Rest Israels zum Zion zurück, um dem Gott Israels zu dienen. Abschließend setzt M. die so verstandene Umkehr der Völker in Beziehung zur zentralen Botschaft der Offenbarung: "His overall portrait is a comprehensive vision of the Day of the Lord. This eschatological vision (as perceived by the prophets) is designed to preserve the integrity of the churches through remaining faithful to the moral vision of the Christian story." (104) Der Autor kann überzeugend darlegen, dass die Offenbarung auf atl./frühjüd. Hintergrund ein kohärentes Bild der Völker und ihrer eschatologischen Umkehr zeichnet. Die anti-imperialen Implikationen kommen nur am Rande zur Sprache. Ch. St.

Neininger, Rosemarie: **Welt verstehen – an die Schöpfung glauben.** Zum Dialog zwischen physikalischer und theologischer Weltdeutung. – Paderborn 2010. 301 S. (FUGE – Journal für Religion & Moderne, 5), kt € 38,00 ISBN: 978–3–506–76937–4

Die Vf.in skizziert in ihrem Buch zunächst die kosmologischen Entdeckungen des 20. Jh.s (23–43). Im Folgekap. werden Max Planck, Nils Bohr, Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker als „große Physiker des 20. Jahrhunderts" vorgestellt (45–101). Danach lernt der Leser vier Theologen kennen, die gleichzeitig Naturwissenschaftler waren, nämlich Pierre Teilhard de Chardin, Arthur Peacocke, John Polkinghorne und George Vincent Coyne (103–186). Schließlich zeigt N., wie im Werk von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Alexandre Ganoczy das naturwissenschaftliche Weltbild für die systematische Theologie fruchtbar gemacht wird (187–241). Das Buch endet mit einer zusammenfassenden Rückschau (243–280).

In der Bonner Diss. wird die Theoriebildung nicht weitergeführt, doch eignet sie sich als Handbuch für alle, die einen ersten fundierten Überblick über den naturwissenschaftlich-theologischen Dialog erhalten wollen.

Auf dem vorderen Einband ist das bekannte Bild des angeblichen mittelalterlichen Mönchs, der mit dem Kopf das Firmament durchbricht, aus Camille Flammarions *L'atmosphère* von 1888 abgedruckt, noch immer mit der Angabe, der Holzschnitt stamme „vermutlich aus dem 16. Jahrhundert". Diese Fabel sollte nicht mehr weiter verbreitet werden. J. W.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Alexander Agadjanian, Bolshaya Sadovaya 6–24, 123001 Moskau, Russland
Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Klaus Baumann, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg i. Br.
Dr. Patrick Becker, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Robert-Koch-Str. 40, 48143 Münster
Prof. Dr. Christine Gerber, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Johann Ev. Hafner, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Röhn)
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
PD Dr. Christian Lange, Kärntenstr. 7, 96052 Bamberg
PD Dr. Stephan Lauber, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Hubert Meisinger, Albert-Schweitzer-Str. 113–115, 55128 Mainz
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Barbara Müller, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Manuel Raabe, Diagonale 9, 34109 Kassel
Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Dipl. Theol. Andreas Reitinger, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Dr. Eugenio Riversi, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Univ.-Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Dr. Denis Schmelter, Driverstr. 22, 49377 Vechta
Dr. Maik Schmerbauch, Pfaffenstieg 2, 31134 Hildesheim
Prof. Dr. Hermann Josef Stipp, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Andres Straßberger, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, 81927 München
Prof. Dr. Joachim Weinhardt, Kaiserallee 11, 76133 Karlsruhe
Prof. Dr. Hubert Wolf, Robert-Koch-Str. 40, 48143 Münster
Dr. Gianmaria Zamagni, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2013 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X