THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2013** | **109. Jahrgang**

Theologien der Inkarnation – Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen (Ulrich Engel) . . . . . Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 197

The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, hg. v. Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle (Christian Frevel)

Birnbaum, Elisabeth / Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Buch Kohelet (Thomas Krüger)

Schliesser, Benjamin: Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven (Christfried Böttrich)

Herrmann, Arnd: Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie (Dietrich Rusam)

Wenger, Stefan: Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief (Karl-Wilhelm Niebuhr)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 206

Erinnerungsorte des Christentums, hg. v. Christoph Markschies / Hubert Wolf (Urszula Pękala)

Raaijmakers, Janneke: The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900 (Bernd Goebel)

Augé, Isabelle: Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^{e} siècle (Thomas Kremer)

Brendle, Franz: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647 (Guido Braun)

Benrath, Gustav Adolf: Reformation – Union – Erweckung. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Klaus Blümlein / Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele (Bernd Jaspert)

Schmerbauch, Maik: Prälat Franz Wosnitza (1902–1979). Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz (Gregor Ploch)

Städter, Benjamin: Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1960 (Wiebke Arnholz)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 216

Clauss, Manfred: Der Kaiser und sein Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi (Winrich Löhr)

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch, hg. v. Albertus-Magnus-Institut, eingel. u. für den Druck vorber. v. Hannes Möhle, Henryk Anzulewicz, Maria Burger, Silvia Donati, Ruth Meyer, Martin Bredenbeck u. Susana Bullido del Barrio (Walter Senner)

John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of the "Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, hg. v. Mary Beth Ingham / Oleg Bychkov (Maarten J. F. M. Hoenen)

Tillich, Paul: Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935), hg., übers. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Schult, Maike: Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis (Bernd Jaspert)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 224

Philosophie und Religion, hg. v. Jens Halfwassen / Markus Gabriel / Stephan Zimmermann (Eberhard Tiefensee)

Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, hg. v. Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stefan Orth (Ulrich Engel)

Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus (Wolfgang Beinert)

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Michael Böhnke)

„… und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm (Matthias Remenyi)

Kreutzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie (Christian Danz)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 232

Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?, hg. v. Dominik Burkard / Erich Garhammer (Markus Thurau)

„Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Gharaibeh Mohammad / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar (Tom Kerger)

Oettler, Dietrich: Sauerteig der Einheit. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholische Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Wolfgang W. Müller)

Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierung – Unterrichtsmethoden (Clauß Peter Sajak)

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Joachim Weinhardt / Marc Weinhardt (Monika Scheidler)

Moraltheologie . . . . . Sp. 240

Ricken, Friedo: Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie (Peter Fonk)

Messelken, Daniel: Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung (Gerhard Beestermöller)

Haker, Hille: Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik (Daniela Reitz)

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?, hg. v. Anja Katarina Weilert (Konrad Hilpert)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 248

Shooter, Susan: How Survivors of Abuse Relate to God. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul (Julia Enxing)

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit (Alexis Fritz)

Altmeyer, Stefan: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung (Silvia Arzt)

Schimmel, Alexander: Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe (Stefan Altmeyer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 255

Melzl, Thomas: Die Schriftlesung im Gottesdienst. Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung (Alexander Zerfaß)

Schmidt, Oliver: „… ja, er nimmt mich auf" (Ps 49,16). Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum (Annette Albert-Zerlik)

Scala, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität (Helmut Moll)

Karahan, Anne: Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church (Thomas Bremer)

Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, hg. v. Kai Kappel / Matthias Müller / Felicitas Janson (Annette Albert-Zerlik)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 262

Theologien der Inkarnation

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen

von *Ulrich Engel*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Gegebenheiten ausdrücklich anerkannt und als mit dem Namen Gottes in Übereinstimmung stehend interpretiert:

„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss." (GS 36[1])

Der Glaube an Gott und die Anerkenntnis der irdischen Eigenständigkeit schließen einander also nicht aus. Vielmehr gilt, dass die Autonomie gerade ihren Grund in der Geschöpflichkeit der Menschen hat, insofern sich darin der Wert des je konkreten Geschöpflichen zeigt. Hans-Joachim Sander (Univ. Salzburg) hat diesen Zusammenhang in seinem großen Kommentar zu *Gaudium et spes* wie folgt resümiert: „In dieser Autonomie wird ein Ort beschrieben, um von Gott in einer Weise sprechen zu können, die Menschen in ihrer Menschwerdung weiterbringt."[2] Die Anerkenntnis der Weltlichkeit der Welt befördert die Humanisierung des Menschen. Bedingung dafür ist, dass Gottes Wirklichkeit weder ausschließlich supranatural gefasst wird noch seine Schöpfermacht zugunsten eines totalen irdischen Machtanspruchs herabgemindert oder gar geleugnet wird: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge' gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts." (GS 36)

Die in *Gaudium et spes* schöpfungstheologisch begründete Wertschätzung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ist in der nunmehr fast 800jährigen Tradition des Dominikanerordens vornehmlich inkarnationstheologisch rekonstruiert worden. V. a. der in GS 36 ausdrücklich thematisierte sprachliche Aspekt – die Menschen hören Gottes Stimme in menschlicher Sprache[3] – zählt zum theologischen Proprium des Predigerordens, denn das „Gott-Welt-Verhältnis spielt sich nicht einfach auf der physisch-materiellen Ebene ab; es ist vielmehr eine Größe auf der sprachlich-semantischen Ebene."[4] In dieser Perspektive ist eine Sprachkompetenz gefordert: Wie kann in und von den irdischen Dingen her von Gott gesprochen bzw. gepredigt werden? Das Erste Vatikanische Konzil lehrte in der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius" über die Offenbarung (Kap. 2), „dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann" (DH 3004). Im Sinne der *Loci theologici*-Lehre des Melchior Cano OP (1506/09–1560) – darauf hat Sander hingewiesen – ist danach zu fragen, unter welchen Voraussetzungen genau weltliche Tatsachen als *loci theologici alieni*, denen eine bestimmte Autorität hinsichtlich der theologischen Erkenntnis der Offenbarung zukommt, qualifiziert werden können (und unter welchen Bedingungen nicht).[5]

Zwei Theologen des Dominikanerordens, die sich in inkarnationstheologisch zugespitzter Weise diesen Fragen gestellt haben, seien hier vorgestellt: Marie-Dominique Chenu OP und Edward Schillebeeckx OP. Die Präsentation ihrer Grundgedanken geschieht im Spiegel jüngerer systematisch-theologischer Forschungsarbeiten.

1. Marie-Dominique Chenu

„Formulae dogmaticae enuntiant veritatem absolutam et immutabilem" (Die dogmatischen Formeln drücken eine absolute und unwandelbare Wahrheit aus). Diese These markiert den zentralen Streitpunkt, um den es in einer der theologiegeschichtlich denkwürdigsten Auseinandersetzungen des 20. Jh.s ging. Im Februar 1938 hatte man den französischen Theologen Marie-Dominique Chenu nach Rom zitiert, um ihn dort zehn (bezeichnenderweise handschriftlich verfasste) Thesen unterschreiben zu lassen. Die zitierte These eröffnete die Liste. Ch.s persönliche Konfliktgeschichte ist dabei Teil der weitaus größeren theologischen Kontroverse um das Für und Wider der *Nouvelle théologie*. Als ihre Protagonisten spielten die französischen Dominikaner seit Ende der zwanziger Jahre des 20. Jh.s eine führende Rolle; in der zweiten Phase dominierten die französischen Jesuiten den neuen theologischen Diskurs. Primärer Ort des dominikanischen Beitrags zur *Nouvelle théologie* war die Ordenshochschule Le Saulchoir, das Studienzentrum der Pariser Dominikanerprovinz. Dort stellte man das theologische Monopol der Neuscholastik in Frage, kritisierte den Stil der Machtausübung und die kirchliche Abschottung gegenüber der Welt.

Chenu, M.-Dominique: **Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert**. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Andreas Speer. – Ostfildern: Grünewald 2008. 176 S. (Collection Chenu, 4), pb. € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2739–2

Konkreter Auslöser des Konflikts war ein Vortrag, den Ch. in seiner Eigenschaft als Studienregens und Rektor am 7. März 1936, dem Fest des hl. Thomas von Aquin, vor dem Kollegium und den Studenten der Ordenshochschule hielt. Im Rahmen seiner Ausführungen skizzierte er ein Leitbild für Le Saulchoir. Als Orientierungspunkt diente ihm die spirituelle Freiheit des Thomas von Aquin. Diese ist nach Ch. gekennzeichnet durch ein *Studium*, das sich auf der Höhe der (anderen) Wissenschaften bewegt, und durch eine ernsthafte *Kontemplation* der Wahrheit. Beide Elemente zusammen befördern das praktische *Engagement* und bestimmen in diesem Dreiecksverhältnis grundlegend die dominikanische Existenz.

Ermutigt durch die positive Resonanz auf seinen Vortrag entschloss sich Ch., den Text in überarbeiteter und erweiterter Form einer ordensinternen Öffentlichkeit als kleine Publikation „pro manuscripto" zugänglich zu machen: *Une école de théologie: le Saulchoir*.[6] Was bei einem ersten Blick ins Inhaltsverzeichnis des schmalen Buches eher harmlos daherkommt, erweist auf den zweiten Blick seine wahre Sprengkraft. Im Gewand der theologiegeschichtlichen Darstellung griff Ch. in die aktuellen Debatten seiner Zeit um Apostolat und Identität der Kirche ein. Es ging ihm um die verspätete kirchliche Auseinandersetzung mit der Moderne, speziell um die Fragen nach der Geschichtlichkeit der Erkenntnis, der Strukturen und des Handelns. Darüber hinaus stritt man um die gesellschaftliche Positionierung der Kirche. Man fragte angesichts der allmächtig erscheinenden Institution nach der Berechtigung und der Notwendigkeit von Subjektivität. Es wurde über Dialog und Öffnung diskutiert – u. a. gegenüber den

[1] Vgl. darüber hinaus auch GS 4–6 und CD 3.

[2] Hans-Joachim Sander: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes'", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath. Bd. 4: Kommentare (AA, DiH, AG, PO, GS). Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier 754f.

[3] Vgl. GS 36: „Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen."

[4] Sander: *Theologischer Kommentar*, a. a. O., 756.

[5] Vgl. Melchior Cano: *De locis theologicis*, hg. v. Juan Belda Plans (BAC / Ser. maior vol. 85), Madrid 2006; Bernhard Körner: *Melchior Cano, De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; Max Seckler: „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit", in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, 79–104.

[6] Vgl. Chenu: *„Une école de théologie: le Saulchoir"*. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua, Paris 1985. Eine deutsche Übersetzung erschien erst Anfang des 21. Jh.s: ders.: *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2003 (Collection Chenu, 2).

getrennten christlichen Kirchen, aber auch gegenüber humanistischen und sozialistischen Ideen. Es ging um Selbstkritik und neue Wege in der Pastoral, um die theologische Würdigung und das Mitspracherecht der Laien. Und man kämpfte um die Erneuerung von Theologie, Liturgie und kirchlichen Strukturen insgesamt.

Liest man heute Ch.s Büchlein wieder, dann hat der Inhalt – trotz des geschichtlichen Abstands von gut 70 Jahren – wenig von seiner Aktualität und Brisanz verloren. Aus der Perspektive seiner Zeit markiert Ch. verschiedene Orte der Theologie, die wohl allesamt auch heute nicht an Relevanz eingebüßt haben. Konkret erkennt er diese Orte in den „neuen Dimensionen der Welt“[7] (mit Blick auf die Erfahrungen von Solidarität und Autonomie), im „Pluralismus der menschlichen Kulturen“[8], im „Verlangen nach Einheit“[9] (speziell vor dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung, nicht zuletzt im Blick auf die orientalischen Kirchen), in der schmerzlichen Kluft zwischen Arm und Reich sowie in der neuen Bedeutung des Laienapostolats.

Inmitten dieser ungemein dynamischen Situation des hoffnungsvollen Aufbruchs wurde Ch. nach Rom einbestellt. 1942 schließlich setzte das *Sanctum Officium* Ch.s Büchlein *Une école de théologie: le Saulchoir* auf den Index. Letztlich dienten die Attacken gegen Theologen wie Ch. (und zu einem späteren Zeitpunkt gegen die Jesuiten und ihr französisches Studienhaus Lyon-Fourvière) dazu, die offizielle Lehrverurteilung der *Nouvelle théologie* vorzubereiten. Diese erfolgte 1950 mit der Enzyklika *Humani Generis*. In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verbot des *Le Saulchoir*-Buches verlor Ch. seinen Lehrstuhl und war genötigt, nach Paris umzusiedeln. Durchdrungen von einem tiefen Glauben widmete sich Ch. weiterhin der theologischen und pastoralen Durchdringung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen: in der Aufmerksamkeit für eine Kirche „im Zustand der Mission“ („en état de mission“[10]), in der Begleitung der *Jeunesse Ouvrière Catholique* (JOC) oder bei den Arbeiterpriestern.

Das vernichtende Urteil, das ihre Gegner über die neue Theologie gefällt hatten, wurde gesamtkirchlich erst mit dem II. Vatikanum implizit revidiert. Von heute aus betrachtet wertet die Theologiegeschichte das Unternehmen der *Nouvelle théologie* positiv als Wegbereiter des Konzils. Deutlich sichtbar wird diese Genese im Blick auf zwei Texte des Konzils: die „Botschaft an die Welt *Nuntium ad omnes*“ (1962) und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (1965). Ch. war am Zustandekommen beider Texte beteiligt, bei letzterem v. a. im Rahmen seiner Mitarbeit in der seit September 1964 tagenden Unterkommission des Konzils zum Thema „Zeichen der Zeit“.

Angekündigt hatte sich diese im Konzil zu ihrem Ergebnis gekommene Entwicklung schon in den 1930er Jahren – nicht zuletzt in *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Grundprinzip des theologischen Denkens Ch.s ist hier das Geheimnis der Menschwerdung, insofern sich Gott „durch die Geschichte und in ihr kundtut, dass der Ewige sich in der Zeit inkarniert“[11]. Demgemäß hat jedwede Rede über Gott, sprich: alle Theologie ihren Ausgang bei den Wirklichkeiten der Menschen, bei ihren Sorgen und Nöten zu nehmen – oder wie es zum Auftakt von *Gaudium et spes* heißt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Eine solche Theologie, die von Gegebenheiten dieser Welt ausgeht, bedarf einer tief verankerten Spiritualität. Theologinnen und Theologen haben Trägerinnen und Träger dieses Glaubens *„in statu scientiae“*[12] zu sein – was meint, dass sich der Glaube am Ort der Wissenschaft im theologischen Verstehen vollzieht. „Der Theologe ist derjenige, der es wagt, in Menschenworten das Wort Gottes zu sprechen.“[13]

Ch. starb am 11. Februar 1990 in Paris. Posthum verlieh ihm die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen am 15. Juni 2004 die dem Dominikanertheologen schon Ende der 1940er Jahre angetragene, aus kirchenpolitischen Gründen damals aber nicht realisierte Ehrendoktorwürde. Die nachgeholte Auszeichnung mag emblematisch für eine seit Ende des letzten Jahrhunderts zu beobachtende Wiederentdeckung des französischen Gelehrten im Bereich der deutschsprachigen Theologie stehen.

Bauer, Christian: **Ortswechsel der Theologie**. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“. 2 Bde. – Berlin: Lit 2010. 906 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 42), kt € 79,90 ISBN: 978–3–643–11213–2

Die unzweifelhaft wichtigste Arbeit in diesem Zusammenhang ist die Diss. von Christian Bauer zu Ch.s genannter Programmschrift, weist sie doch weit über alle bislang vorgelegten Auseinandersetzungen mit dessen Werk hinaus. B., Jahrgang 1973, von 2001 bis 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu in Berlin und seit dem Sommersemester 2012 Prof. für Interkulturelle Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck, hat (in menschlich umsichtiger und theologisch animierender Weise begleitet von Ottmar Fuchs) mit seiner voluminösen Arbeit ein beachtliches Werk vorgelegt. Gegliedert hat B. seine Untersuchung in drei unterschiedlich umfangreiche Hauptteile: „Ortsbestimmung“ (17–156), „Archivrecherchen“ (157–596) und „Ergebnissicherung“ (597–839). Ein abschließender Teil versammelt diverse Anhänge: eine biographische Zeittafel (843), einige Fotos (845–855) und ein umfassendes Literaturverzeichnis (857–906), das neben veröffentlichten Quellen und einer langen Liste der Sekundärliteratur auch eine beachtliche Zahl unveröffentlichter Dokumente aus dem Chenu-Archiv der Dominikanerprovinz „Francia“ in Paris aufführt.

Im ersten Hauptteil der Arbeit skizziert B. sein Forschungsprojekt samt Kontext und der angewandten Methodik. Ausgehend von der zentralen These, dass in dem 1937 erschienenen Büchlein *Une école de théologie: Le Saulchoir* „bereits ‚der ganze Chenu‘ vorliegt“ (8), rekonstruiert B. den Ansatz Ch.s vor der Hintergrundfolie der *Loci theologici*-Lehre des Melchior Cano als einen „generellen theologischen Ortswechsel“ (20) hin zu den Praxisorten der Pastoral als neuen Autoritäten der Gottesrede. In seinem 1966 publizierten Buch *Peuple de Dieu dans le monde* definierte Ch. die pastoralen Akte ausdrücklich als theologische Orte.[14] Damit konnte der Dogmatiker Ch. (er lehrte seit 1920 in Le Saulchoir das Fach *Histoire des doctrines chrétiennes*) die pastoralen Praktiken aus ihrer vorkonziliaren Reduktion auf bloße Anwendungsmodi dogmatischer Wahrheiten befreien: „Die praktischen theologischen Orte sind Orte einer Entdeckung von Theologie (‚inventio‘) und nicht mehr nur ihrer Anwendung (‚applicatio‘). Und das heißt: Die gesamte Erfahrung der Menschen in ihrer Ambivalenz von ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‘ (GS 1) bringt Orte hervor, an denen Gott selbst zur Sprache gebracht werden kann.“ (20)

B.s Projekt konfrontiert nun diese These mit verschiedenen Aspekten der französischen Pastoralkultur – u. a. mit dem auch jenseits der Grenzen Frankreichs wahrgenommenen Dialogprozess *Proposer la foi* (vgl. 41f) oder bspw. mit dem avantgardistischen Engagement der Orden, speziell der Dominikaner (vgl. 45–50). Zudem hat der skizzierte Ortswechsel Konsequenzen für die Selbstbestimmung der Praktischen Theologie, insofern diese „das christliche Diskursarchiv von Schrift und Tradition auf[schließt], um in deren Licht die neuen pastoralen Erfahrungen des Volkes Gottes auf den Praxisfeldern seiner Zeit deuten zu können. Und sie bringt von dorther auch neue theologische Orte hervor, die ihrerseits wiederum das besagte Diskursarchiv erweitern.“ (55) Charakteristika einer solchen integral agierenden praktischen Theologie sind nach B. ihre Hermeneutik „von unten“ (55), ihr Kreativitätspotential, das sich in bevorzugter Weise „in Differenzen“ (60) entfaltet, und ihr *diachron-synchroner Komparativ* (vgl. 64), mit dem sich die Praktische Theologie einerseits Neues aus dem und am Vergangenen sowie Altes aus und an der Gegenwart erschließt und mit dem sich Kirche andererseits – um es mit einem von B. zitierten Wort von Rainer Bucher zu sagen – nicht in ihrem „Außen verliert“[15], son-

[7] Ebd., 134.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Emanuel Suhard: *Vers une Église en état de mission*. Introduction, choix et présentation des textes par Olivier de la Brosse, Paris 1965 (Chrétiens de tous les temps, 8).
[11] Chenu: *Le Saulchoir*, a. a. O., 91.
[12] Ebd., 113.
[13] Ebd., 138.

[14] Vgl. Marie-Dominique Chenu: „Une constitution pastorale de l'Église“, in: ders.: *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 11–34, hier 16.
[15] Vgl. Rainer Bucher: „Kirche verliert sich nicht im Außen – sie findet sich dort. Replik auf den Beitrag von Andreas Wollbold“, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), 73–75.

dern gerade dort (zu) sich selbst findet. In methodologischer Hinsicht sucht B. zu diesem Zweck das Gespräch mit Ch. – interessanterweise mit zwei in ganz anderen Zusammenhängen zu verortenden Gewährsleuten an der Seite: Karl Rahner SJ und Michel Foucault. Der eine – Rahner – gilt B. als ein Repräsentant der Canoschen „loci proprii, der andere [als] ein Repräsentant der loci alieni der Theologie" (115).

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht B. das Werk Ch.s unter methodischer Zuhilfenahme des Foucaultschen Archäologiebegriffs.[16] Als historische, quellenbezogene Wissenschaft beschäftigt sich die Archäologie mit ganz verschiedenen Diskurs- und Wissensarchiven – und zwar in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Dabei verkörpert das Archiv – das ist wichtig – „handfeste Praktiken der Macht" (132). Ich halte das methodische Vorgehen B.s für schlüssig und wegweisend, gelingt ihm auf diese Weise doch ein Doppeltes: zum einen die Theologie Ch.s aus den Tiefen der Theologie*geschichte* zu befreien und wieder ans Tageslicht der gegenwärtigen Diskussionen zu holen, zum anderen die in der Person Ch.s kongenial angelegte dialektische „Konstellation" (Dieter Henrich, vgl. 140–142) von theologischer Theorie und pastoraler Praxis gegen eine heute weit verbreitete, sich für beide Seiten fatal auswirkende *systemische Aufsplitterung* zwischen kirchlich-pastoralem Handeln hier und wissenschaftlicher Reflexion dort stark zu machen. Um es mit Norbert Mette zu formulieren: Foucault hilft B., „das Wegweisende und Prophetische von Chenus Theologie herauszuarbeiten und auf das hin, was heute in der Theologie ansteht, weiterzudenken."[17]

Nach B. lassen sich – so ein erster Ansatz seiner Analyse –

> „die ‚verschiedenen speziellen Typen' der französischen Theologie im Umfeld von *Une école de théologie* in drei Hauptrichtungen einteilen. Zunächst eine dominierende Neuscholastik römischer Prägung. Sodann den jesuitisch geprägten Versuch, *etwas anderes als Thomismus* zu betreiben (Stichwort: *Sources chrétiennes*) und den dominikanisch geprägten Versuch, *einen anderen Thomismus* zu betreiben (Stichwort: *Thomisme au risque de l'histoire*). Zweitens lassen sich ‚Beziehungen, die man zwischen diesen verschiedenen Praktiken herstellen kann'[,] über die Monopolstellung der Römischen Schultheologie und die [...] ordenstheologische Avantgarde bestimmen, die sich am Rand dieses Diskurses bewegte. Eine konfliktive Konstellation von Zentrum und Peripherie, die auf dem Zweiten Vaticanum weitreichende kirchliche Folgen zeitigte. Drittens standen die genannten theologischen Aufbrüche in engem Kontakt mit den ‚nichtdiskursiven Praktiken der pastoralen Pionierbewegungen ihrer Zeit: Mission de France, Mission de Paris, Jugendarbeit, Bibelbewegung, Liturgische Bewegung. Aber auch mit [...] Teilen der französischen Résistance" (134f).

Der umfangreiche zweite Hauptteil der Arbeit bietet somit ein „Itinerar" (151) der Steifzüge des Vf.s durch das Ch.-Archiv in Paris. Zu unterscheiden sind dabei drei Gruppen von Texten: die mediävistischen Werke, die praktisch-theologischen Schriften und schließlich die Arbeiten, die sich vornehmlich mit Methodenfragen beschäftigen. „Eine gewisse Sonderrolle spielt das Konzilstagebuch *Notes quotidiennes au concile*" (149), das erst 1995 publiziert wurde. Zudem existiert eine ungeheure Zahl von bislang unveröffentlichten Vortragsmanuskripten. Geordnet hat B. die Ergebnisse seiner diesbzgl. Recherchen in drei systematisch fokussierten Kap.n, die jeweils wieder aus zwei historisch-biographisch markierten Unterabschnitten bestehen. Dem ersten Kap. zum „Primat der Kontemplation" (161–180) (mit den Unterabschnitten „Soisy-sur-Seine, 1895–1912: Kindheit und Jugend" und „Kain-lez-Tournai, 1912–1914: Weg in den Orden") folgen Kap. 2 über „Diskursarchive der Vergangenheit" (179–291) („Rom, 1914–1920: Studium und Promotion" und „Kain-lez-Tournai, 1920–1932: Professor in Le Saulchoir") und Kap. 3 zu „Praxisfelder[n] der Gegenwart" (293–596) („Kain-lez-Tournai, 1932–1937: Aufbruch zu neuen Ufern" und „Étiolles-sur-Seine, 1937–1942: Ortswechsel im Konflikt"). Nach Ansicht des Rez. lohnt es auf jeden Fall, sich mit B. auf dessen knapp 400 Seiten langen, oftmals sicher beschwerlichen, immer jedoch spannenden theologischen Denkweg zu begeben: „Mühsal der Ebene und Glück der Gipfel inklusive" (152). Im Rahmen dieser Besprechung kann ich diese Wege – leider – nicht näher nachzeichnen. Ein Beispiel muss genügen. Im Rahmen seines sechsten Unterabschnitts (443–596) interpretiert B. die ursprünglich als Rede zum Thomasfest 1936 konzipierte und später seitens des *Sanctum Officium* in Rom inkriminierte *Le Saulchoir*-Schrift[18] als „ein theologisches Leitbild der Freiheit" (445). Speziell die im dritten Kap. des Buches verhandelten Verhältnisbestimmungen zwischen Geschichte und Dogma in ihrer historischen Relativität (nicht zu verwechseln mit einem „historischen Relativismus" [474]!), zwischen theologischen Praxis- und Diskursorten im Blick auf die Gleichrangigkeit ihrer Autoritätsansprüche (vgl. 477f), zwischen verschiedenen philosophischen und theologischen Schulen hinsichtlich ihrer „irreduzibel" (483) pluralen Verfasstheit sowie zwischen Theologie und Spiritualität ob ihrer beiderseitigen Erfahrungsbasiertheit und grundlegenden Verwiesenheit aufeinander (vgl. 484f) haben es in sich. Denn eine theologische Praxis, die im aufgezeigten Sinne die Kontingenzen des eigenen Systems kennt, kann letztendlich nicht umhin, auch die „prinzipielle Irrtumsfähigkeit *aller* theologischen Systementwürfe überhaupt" (486) anzuerkennen.

Im dritten und abschließenden Hauptteil der Arbeit sucht B. die Ergebnisse seiner archäologischen Rekonstruktionen in drei Richtungen zu sichern. Ein erster historisch-theologischer Abschnitt (603–711) setzt mentalitätsgeschichtlich an, insofern B. die Differenz zwischen Thomisten und Augustinisten (zur Terminologie vgl. 604f) kreativ bearbeitet und bis hin zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanums, zu Positionen der *Radical Orthodoxy* (John Milbank u.a.) wie auch zu heute aktuellen Kirchenkonflikten auszieht. Erhellend ist in diesem Zusammenhang auch der Abschnitt über „Differenzen zu Joseph Ratzinger" (666–711[19]).

Ein zweiter, systematisch-theologischer Abschnitt (713–792) passt die Erträge der archäologischen Erkundungen im Archiv Chenu in die spät-, nach- oder postmoderne Zeitsignatur ein. Ch. war der Theologe der Zeichen der Zeit. Die berühmt gewordene Formulierung in *Gaudium et spes* ist von der Theologie des Dominikaners inspiriert: „Zur Erfüllung [...] ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten." (GS 4) Zu konstatieren ist jedoch, dass die Zeichen selbst „stets denkbar uneindeutig" (755) und deshalb auch schwer zu lesen sind. V. a. eignet ihnen ein diskontinuierlicher Aspekt, insofern sie einen „Bruch [...] in die Kontinuität des menschlichen Zeitempfindens" (756) einschreiben. In dieser „Unterbrechung" (Johann Baptist Metz[20]) weisen die Zeitzeichen zugleich über das bislang Dagewesene hinaus; nach Jesaja – darauf macht Ch. aufmerksam – sind sie „Zeichen der Ankunft des Messias"[21]. Die Signale der messianischen Zeit sind markant: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet." (Mt 11,5; Lk 7,22) B. weist im Anschluss an Gerd Theißen darauf hin, dass die hier zeichenhaft angekündigte messianische Zeit eine der „partizipatorischen Messianität"[22] ist, insofern *alle Menschen* an der Sendung des Messias aktiv Anteil haben. Diese Vorstellung wiederum entspricht deutlich der inkarnationstheologischen Grundeinstellung Ch.s (und mit ihm einem der maßgeblichen Stränge der Theologie im Dominikanerorden insgesamt), nach der es im Sinne einer *permanenten Menschwerdung*[23] vornehmlich darum geht, den in dieser Welt schon anwesenden, gleichwohl oftmals verborgenen Messias zu suchen, zu entdecken und ansichtig zu machen.

Der letzte Abschnitt des dritten Hauptteils (793–837) macht schließlich das Projekt des theologischen Ortswechsels für die Prakti-

[16] Vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens.* Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. [15]2011.

[17] Norbert Mette: Rezension zu *Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie*, in: *Diakonia* 42 (2011), 286–287, hier 287.

[18] Vgl. dazu Ulrich Engel: „Theologale Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu OP und die Grundintuitionen seiner Theologie", in: *Die Kirchenkritik der Mystiker* – Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. 3: Moderne, hg. v. Mariano Delgado / Gotthard Fuchs. Fribourg/Stuttgart 2005 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 4), 351–369, bes. 351–357.

[19] Vgl. dazu auch Christian Bauer: „Konzilsentwürfe im Widerstreit. Josef Ratzinger und M.-Dominique Chenu", in: *Diakonia* 43 (2012), 55–58.

[20] Vgl. die sechste seiner „Unzeitgemäße[n] Thesen zur Apokalyptik": „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung", in: Johann Baptist Metz: *Unterbrechungen.* Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86.

[21] Vgl. Marie-Dominique Chenu: „Les pauvres et les espérances messianiques du monde", in: *Esprit et technique Juillet* (1962), 8–13, hier 13.

[22] Vgl. Gerd Theissen: „Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu", in: ders.: *Jesus als historische Gestalt.* Beiträge zur Jesusforschung, Göttingen 2003, 255–281, hier 278.

[23] Vgl. z.B. Marie-Dominique Chenu: *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps*, Paris 1964 (Cogitatio fidei, 11), 89: „Car l'Incarnation de Dieu, dont elle [chrétienté nouvelle; U. E.] est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout". Vgl. dazu auch Christophe F. Potworowski: *Contemplation and Incarnation.* The Theology of Marie-Dominique Chenu, Montreal/Kingston 2001 (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, 33), XV.

sche Theologie fruchtbar. Dabei plädiert B. im methodologischen Anschluss an Ch. für eine zeichentheoretisch abduktiv[24] vorgehende Praktische Theologie, insofern diese sich als gleichermaßen „[b]ruchsensibel und differenzfähig" (829) erweist. Was es für die zukünftige „Theoriebildung der Praktischen Theologie bedeuten mag, wenn diese [...] in Chenus Spur als eine ‚Ethnologie des Volkes Gottes'" (839) weiterentwickelt würde, muss am Ende der Arbeit B.s offen bleiben. Das gilt in analoger Weise auch für die Systematische Theologie – und in deren Rahmen in besonderer Weise im Blick auf eine dringend benötigte neue Ekklesiologie.

Quisinsky, Michael: **Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt**. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum. – Berlin: Lit 2007. 576 S. (Dogma und Geschichte, 6), kt € 49,90 ISBN: 978–3–8258–0117–5

Die Diss. von Michael Quisinsky kann – obwohl zeitlich früher als die von B. fertiggestellt – als ihre Fortführung gelesen werden, ordnet sie doch Ch.s Wirken und Werk in das Gesamt der Schule von Le Saulchoir ein. Q., Jahrgang 1976, forscht und publiziert v.a. zur französischen Theologie im Umfeld des II. Vatikanums. Mit seiner bei Peter Walter in Freiburg i. Br. eingereichten substantiellen Arbeit ist es Q. gelungen, das informelle theologische Miteinander der drei Hauptvertreter von Le Saulchoir auf dem Konzil – Ch., Yves Congar OP (1904–1995) und Henri-Marie Féret OP (1904–1992) – zu rekonstruieren.

Gegliedert hat Q. seine Untersuchung in zwei Hauptkap., von denen das erste wiederum in zwei Teile unterteilt ist: „Theologiegeschichtliche Praxis" (31–171) und „Geschichtstheologischer Verständnishorizont" (172–230). Während die theologiegeschichtliche Perspektive v.a. Pluralisierungen und Differenzierungen herausarbeitet, sucht der geschichtstheologische Ansatz zu synthetisieren. Alle drei Protagonisten fanden in einem gemeinsam in Angriff genommenen (allerdings nie zum Abschluss gebrachten) „Projekt einer Geschichte der Theologie" zusammen. Der theologische Umgang mit Fragen von Geschichte und Geschichtlichkeit impliziert in epistemologischer Hinsicht auch die Notwendigkeit einer Reflexion des geschichtstheologischen Interpretationshorizontes. Konkret behandelt das erste Kap. die 1930er Jahre, welche Ch. als eine für die Kirche und ihre theologische Reflexion besondere „Umbruchs- und Gärungszeit" (22) betrachtete. Das zweite Kap. thematisiert in nur einem Unterpunkt die Konzilszeit: „Mitarbeit am II. Vaticanum" (231–476). Die Auswahl dieser beiden Epochen „hängt [...] damit zusammen, dass das Trio just zu diesen beiden Momenten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts direkt zusammenarbeiten konnte." (22) Ein Anhang schließlich versammelt ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (478–556), ein für die Weiterarbeit mit dem Buch hilfreiches ausführliches Personenverzeichnis (557–567) sowie einige Fotos aus der Konzilszeit und – noch interessanter – ein gutes halbes Dutzend Faksimileabbildungen von handschriftlichen Notizen Ch.s zum „Projekt einer Geschichte der Theologie" (568–576). Alle in diesem Teil publizierten Text- und Bilddokumente stammen aus dem Ch.-Archiv der Dominikanerprovinz „Francia" in Paris.

Wo Q.s Interesse auf den Einfluss theologischer Schulen auf das Konzil – speziell den der Dominikanerschule Le Saulchoir – zielt, kommt ihm zugute, dass mit Ch.s „Programmschrift" (19) *Une école de theologie* schon eine theologische Selbstverständigung vorliegt. Darüber hinaus existieren weitere kleinere, gleichwohl für Q.s Forschungsunternehmen nicht unwichtige Texte, die Aufschluss über die Kooperation der Hauptprotagonisten in Rom geben können. Genannt sei *pars pro toto* das Manuskript einer Rede, die F. gegen Ende des II. Vatikanums aus Anlass des 70. Geburtstags von Ch. gehalten hat: „Du Saulchoir de Kain à l'Eglise du Concile". Neben Ch., C. und F. können weitere Konzilsakteure aus (dem Umfeld von) Le Saulchoir identifiziert werden. Aus dem Professorium waren dies Pierre-André Liégé OP (1921–1971), Pierre-Thomas Camelot OP (1901–1993), Bernhard Dupuy OP (* 1925), Marie-Joseph Le Guillou OP (1920–1990) und der spätere Kurienkardinal Jérôme Hamer OP (1916–1996). „Das mit Le Saulchoir eng verbundene Studienzentrum *Istina* vertrat auf dem Konzil Christophe-Jean Dumont." (20) Neben diesem 1897 geborenen Dominikaner († 1991) waren zwei Schüler der Hochschule als Berater tätig: Bernard Olivier OP (1920–2010) für den kongolesischen Episkopat und Edward Schillebeeckx OP für die niederländischen Bischöfe. „Der Zusammenhalt der Schule Le Saulchoir, der sich nicht in konzertierten Aktionen, sondern über die Ebene gemeinsamer theologischer Optionen in komplexer und bruchstückhafter Zusammenarbeit zeigte, ermöglicht es beispielhaft, die Verbindungen zwischen Theologen der ‚ersten' und der ‚zweiten Reihe' darzustellen, die im Konzilsgefüge eine wesentliche, wenn auch nicht einfach aufzuspürende Rolle spielten." (21)

Das erste Kap. der Doktorarbeit Q.s zeichnet sich v.a. dadurch aus, dass dort ein bislang unbekanntes „Projekt einer Geschichte der Theologie" (45) rekonstruiert wird. In diesem gemeinsam geplanten Arbeitszusammenhang suchten Ch., C. und F. historische und systematische Aspekte der Thematik miteinander zu verknüpfen. Q. kann über die von ihm ausgewertete Korrespondenz den Zeitraum der gemeinsamen Unternehmung auf Ende 1933 bis Anfang 1936 eingrenzen. Auch wenn das Projekt „nicht zum ursprünglich geplanten Ergebnis" (54) einer mehrbändigen Veröffentlichung führte, so wurden doch konkrete Zwischenergebnisse (vgl. 54–57) – Rezensionen und Artikel, so v.a. C.s wichtiger Text „Théologie"[25] – publiziert.

In systematischer Hinsicht ist interessant, wie das die drei Dominikaner verbindende Anliegen einer geschichtlichen Theologie sich dem Geheimnis der Inkarnation verbunden weiß. Dies betrifft in besonderer Weise die kulturellen Faktoren, die das theologische Denken beeinflussen. Das Denken insgesamt – und darin eingeschlossen auch das theologische Denken – ist, so C., „an ein ‚Milieu' gebunden: ein ökonomisches, politisches, institutionelles und kulturelles Milieu, das nicht nur einen ‚Rahmen' darstellt, sondern tatsächlich eine Bedingung der Entstehung und Entwicklung"[26]. Damit kommt der theologischen Reflexion der Charakter einer „unabschließbare[n] Suchbewegung" (58) zu, die sich der Tradition und der Gegenwart verpflichtet weiß und somit nach Ch. eine gleichermaßen synchrone wie diachrone „communio"[27] voraussetzt und begründet. (Vgl. dazu auch den Abschnitt „Chenus ‚communialer' Umgang mit der Geschichte und dessen Rolle für die Herausbildung einer Theologie der Zeichen der Zeit": 135–139.) Geschichte wird somit theoretisch in die Heilsökonomie eingebettet.[28] Gleichzeitig wissen die Dominikaner um die „Spannung zwischen Geschichte und ihrer theologischen Deutung" (71), die gar bis zu „Brüchen" (74) führen kann. Insofern es für Ch., C. und F. denkbar ist, dass aus solchen Brüchen neue theologische Erkenntnisse resultieren können, „klingt damit ein Zugang zur Geschichte des Christentums an, der später von Michel de Certeau entfaltet wird" (74). Wenn Q. hier eine Linie zwischen der theologiegeschichtlichen Praxis der drei Dominikaner und der archäologischen Praxis des französischen Historikers und Religionsanthropologen Michel de Certeau SJ[29] zieht – wenn auch in „zaghafter Weise" (74) –, dann leuchtet das ein. Andere Brückenschläge wären m. E. ebenso möglich: zur Neuen Politischen Theologie Johann Baptist Metz'[30] oder zur hermeneutischen Theologie Lieven Boeves[31].

Q. kann in dem relativ kurzen Abschnitt „‚*Chrétienté*' – ein Deutungsmodell mit historiographischen und systematischen Implikationen" (79–84) – schlüssig aufweisen, wie etwa Ch.s in das II. Vatikanum eingespeiste Theologie der Zeichen der Zeit ihren Ursprung in den frühen Reflexionen zum Wechselverhältnis von Geschichte und Theologie hat. Der hinsichtlich seines Bedeutungshofes weite Begriff *chrétienté*, im Sinne einer „einmaligen Verflechtung von Religion und

[24] Zur Abduktion vgl. Charles S. Peirce: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Mit Einleitung und Anmerkungen neu hg. v. Elisabeth Walther, Hamburg 1991, 115.

[25] Vgl. Yves Congar: Art. *Théologie*, in: Dictionnaire de théologie catholique, vol. 15, Paris 1943, 341–502.

[26] Ebd., 361.

[27] Marie-Dominique Chenu: *Avant-propos*, in: ders.: *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957 (Etudes de philosophie médiévale, 45), 11–15, hier 13. Q. (62, Anm. 70) macht darauf aufmerksam, dass Ch. an dieser Stelle auch auf den in Congars Werk zentralen Gedanken der „lebendigen Tradition" verweist. Vgl. dazu auch Johannes Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung*. Das Traditionsverständnis Yves Congars, Mainz 1989 (Walberberger Studien / Theologische Reihe, 14).

[28] Vgl. dazu auch Michael Quisinsky: „‚Heilsökonomie' bei Marie-Dominique Chenu OP. Kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: *Catholica* 59 (2005), 128–153.

[29] Vgl. Michel de Certeau, „La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine", in: *Esprit* 39 (1971), Nr. 404 (Juni 1971), 1177–1214.

[30] Vgl. Metz: *Unterbrechungen*, a. a. O.

[31] Vgl. Lieven Boeve: *God Interrupts History*. Theology in a Time of Upheaval, New York, NY 2007.

Gesellschaft“[32] am ehesten mit „Christenheit“ (79, Anm. 154) ins Deutsche zu übersetzen, zielt auf das Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Dabei umfasst das Stichwort *chrétienté* auch die Aspekte der menschlichen Erfahrung und der Sprache: „In den Notizen Congars für das *Projekt einer Geschichte der Theologie* bezeichnet es eine einheitliche Ordnung der Lebenswelt der Menschen, in der die religiöse Erfahrungs- und Sprachdimension keinen abgesonderten Bereich bildeten.“ (80) Beide Dimensionen – Erfahrung und Sprache – spielen in der inkarnatorisch begründeten Theologie des Predigerordens eine zentrale Rolle. Die erste wird weiter unten im Blick auf den theologischen Ansatz Edward Schillebeeckx' ausführlicher thematisiert werden; die zweite berührt die dominikanische Wortverkündigung in ihrem Kern.

Ch., der den Begriff *chrétienté* häufiger als seine Kollegen verwendet, nutzt auch die Kombinationen *chrétientés successives* und *nouvelle chrétienté*. Die erste Formel betont die Reformbedürftigkeit der geschichtlichen Ausdrucksform des ekklesial vergemeinschafteten Christseins, die zweite analysiert die Kirche in einem Übergang von einer ‚christenheitlichen' Verfassung hin zu einer neuen Gestalt der *présence* (vgl. 81, bes. auch Anm. 163). Überzeugend kann Q. aufweisen, dass „Chenus Theologie der Zeichen der Zeit […] hier eine Wurzel“ (80) hat. Deutlich zeigen die Darlegungen Q.s zur in diesem Zusammenhang ebenfalls angesprochenen Säkularisierungsthematik, dass und wie die Diskussion der drei Theologen von Le Saulchoir auch „die Autonomie alles Geschöpflichen“ (83) positiv wertet und zugleich auf einen angemessenen christlichen Umgang mit der weltlichen Wirklichkeit drängt. Dass sich von diesen Einsichten aus den 1930er und 1940er Jahren problemlos Linien zu wichtigen Konzilsaussagen ausziehen lassen, v.a. zur „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), zum Aspekt der menschlichen Erfahrung als Ausgangspunkt aller Theologie und Pastoral (vgl. GS 1 und 46), zur Sprache als dem „Organ, durch das sich der Mensch auf Wahrheit hin orientiert und sich von dieser orientieren lässt“ (88; vgl. GS 36) sowie schließlich zu den „Zeichen der Zeit“ (GS 4), dürfte wohl unstrittig sein.

Im weiteren Verlauf seiner Diss. zeigt Q. die spirituelle und theologische Verwurzelung des Projekts einer Geschichte der Theologie im Dominikanerorden auf (103–106), markiert Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den drei Protagonisten (113ff), skizziert die Reaktionen der Schule auf die Indizierung der Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* durch Rom 1942 (122–125 u. ö.) und rekonstruiert Spuren der Zusammenarbeit des Trios bspw. in der zweiten Auflage von Ch.s Studie *La théologie comme science au XIII^e siècle*[33] (130–132). Hinsichtlich der inkarnationstheologischen Ausrichtung der dominikanischen Reflexion sei noch kurz auf C.s Studien zum christlichen Osten verwiesen. Diese führen ihn dazu, den in der Tradition des Predigerordens immer schon zentralen Inkarnationsbegriff in wichtiger Hinsicht zu modifizieren: „Wenn mit der Inkarnation das Zentrum des christlichen Glaubens weniger als Reparatur einer gefallenen Schöpfung verstanden wird denn als Entfaltung ihrer eigentlichen Bestimmung, resultiert daraus auch ein anderes Verständnis von Kirche und Welt.“ (169) C.s in diesem Zusammenhang artikulierter Gedanke einer „Vergöttlichung“ (169; vgl. dazu auch den interessanten Abschnitt „*recapitulatio* und Heilsökonomie – zwei ostkirchliche Einflüsse“: 204–210) wird von Ch. aufgegriffen und im Rahmen seiner Studien zum „Gesetz der Inkarnation“ („loi d'incarnation“)[34] weiter vertieft.[35]

Im zweiten Abschnitt des ersten Teils seiner Arbeit zeigt Q., wie der Schulcharakter Le Saulchoirs, der sich „in erster Linie in einer theologischen Praxis“ (171) manifestierte, auch in einen gemeinsamen systematisch-theologischen Verstehenshorizont eingebunden war. Die entsprechenden Ausführungen Q.s zur Geschichtstheologie setzen bei der Thomas-Rezeption des Trios – speziell ihrer geschichtlichen, d.h. immer auch kritischen Lesart der Summa des Aquinaten – an (vgl. 176–186). Ohne hier ins Detail gehen zu können, konnte man im Ineinander von Schöpfung, Eschatologie und Inkarnation eine geschichtstheologische Synthese finden, die „gerade in Bezug auf das Konzil als ein Interpretationshorizont zu betrachten“ (198) ist. Q. resümiert wie folgt:

> „Der Verständnishorizont, den Chenus Deutung der *Summa theologiae* und die analoge Anwendung ihres exitus-reditus-Schemas[36] auf die Geschichte impliziert, und der in Nuancierungen Hintergrund des geschichtstheologischen Denkens des Trios bildet, bietet den Vorteil, die gesamte Wirklichkeit von der Schöpfung bis zum Eschaton systematisch, aber nicht in einer starren Systematisierung zu erfassen. […] Diesen Elementen ist gemeinsam, dass sie eine zeitliche (ereignishafte oder prozessuale) Dimension beinhalten, und damit zu einer theologischen Bewertung der Geschichtlichkeit und der Geschichte beitragen. Anliegen einer Theologie der Geschichte ist es […] [,] die Gegenwart Gottes, der mit der Schöpfung und der in der Inkarnation begonnenen Erlösung einen Rahmen für seine Geschichte mit den Menschen eröffnet, im geschichtlich konkreten Denken und Handeln der Menschen aussagbar [zu] machen. […] Besonders Chenu betont dabei den Zusammenhang zwischen Inkarnation und Schöpfung. Als Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes ist die Inkarnation dessen Eintreten in die Geschichte und damit zugleich eine neue Qualifizierung der Schöpfung. Durch die Menschwerdung in Jesus Christus hat Gott sich in gewisser Weise mit der Menschheit insgesamt vereinigt.“ (198f)

Vangu Vangu, Emmanuel: **La théologie de Marie-Dominique Chenu**. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire. Préface de Jean-Pierre Delville. – Paris: Éditions L'Harmattan 2007. 546 S., brosch. € 41,00 ISBN: 978–2–296–02439–7

An dieser Stelle sei kurz auf die 2006 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Catholique Louvain-la-Neuve in Belgien verteidigte Diss. des kongolesischen Theologen Emmanuel Vangu Vangu verwiesen. V., der heute als Prof. für Dogmatik an den großen Seminarien von Murhesa (Bukavu) und Mayidi (Kisantu) lehrt, zeigt in seiner Arbeit auf, dass und wie nach Ch. soziale Fragen integraler Bestandteil des Offenbarungsprozesses sind. An diese Einsicht schließt sich sein Plädoyer für die Gleichberechtigung von Orthopraxis und Orthodoxie, von Pastoral und Dogmatik an. Theologie der Geschichte im Sinne Ch.s ist immer eine engagierte Theologie. Dies hat nach V. Konsequenzen nicht zuletzt für den Aufbau von familiären und ekklesialen Gemeinschaften im kulturellen Kontext Afrikas.

Vom oben skizzierten inneren Zusammenhang zwischen Gottes Selbstoffenbarung, seinem Eintreten in die Geschichte und der damit gegebenen Neuqualifizierung der Schöpfung ist es kein langer Weg mehr hin zu Ch.s These von einem Prozess der permanenten Inkarnation. Denn insofern sich das inkarnierte Gotteswort in der Geschichte verzeitlicht, kann und muss es in eben diesem Raum der Geschichte immer wieder neu Fleisch werden. Q., auf den ich noch einmal zurückkomme, resümiert: „Die Inkarnation steht damit […] gleichsam am Schnittpunkt von Geschichte der Theologie und Theologie der Geschichte.“ (202)

Da alle Geschichte in die Heilsgeschichte verwoben ist, bestimmt sie sich nicht nur von ihrem Anfang, sondern immer auch von ihrem Ende her. Die auf diese Weise ins Spiel kommende Relativierung der Geschichte gilt der Schule von Le Saulchoir jedoch nicht als Mangel, „sondern als Bedingung der Möglichkeit für Relationalität, in der trotz aller geschöpflichen, geschichtlichen und menschlichen Freiheit ein Primat Gottes denkbar ist“ (202). Für das Konzil hat Congar die Wiederentdeckung der eschatologischen Dimension als bedeutend herausgestellt: „Eine der großen Neuheiten des Zweiten Vatikanums im Bereich der Dokumente des ‚Lehramts' war die Einführung eines eschatologischen Blickwinkels und folglich auch der Geschichtlichkeit.“[37] Insgesamt gilt es festzuhalten, dass sich das heils-

[32] Karl Gabriel: *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, Freiburg i. Br. [6]1998, 71.

[33] Vgl. Marie-Dominique Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris [3]1969 (Bibliothèque Thomiste, 33). Seit Kurzem liegt auch eine deutsche Übersetzung vor: ders.: *Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, a. a. O.

[34] Vgl. ders.: *La Parole de Dieu. I: La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 8.

[35] Vgl. ders.: *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps*, Paris 1964, 114: „divinisation de l'homme“.

[36] Vgl. ders., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Vf. durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch, Heidelberg 1960 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2), 344: „Das ist der Plan der Summa Theologiae, und das ist die Bewegung, die er verrät. I^a Pars: der Ausgang, Gott als Ursprung; II^a Pars: die Rückkehr; Gott als Ziel; und weil faktisch nach dem freien und völlig ungeschuldeten Beschluss Gottes […] diese Rückkehr sich durch Christus, den Gottmenschen gestaltet, untersucht eine III^a Pars die ‚christlichen' Bedingungen dieser Rückkehr“.

[37] Yves Congar: „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II“, in: ders.: *Le Concile de Vatican II*. Son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ. Préface Réne Rémonde, Paris 1984 (Théologie historique, 71), 163–176, hier 170.

geschichtliche Denken von Ch., C. und F. weniger einer Theorie verdankt als dem gelebten Leben in einer konkreten geschichtlichen Situation.

Das zweite große Kap. der Arbeit von Q. befasst sich mit der Mitarbeit der drei Dominikaner am II. Vatikanum. Diese knapp 250 Seiten starken Ausführungen sind gleichermaßen als gewichtige Beiträge zur Konzilsgeschichtsschreibung als auch zur Historiographie des Dominikanerordens im 20. Jh. zu würdigen. C. nahm an der universalen Kirchenversammlung als offizieller Peritus und zugleich als Berater der Bischöfe Jean-Julien Weber und Léon-Arthur Elchinger (beide Strasbourg) teil. Schon im Sommer 1960 war er zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission ernannt worden. Ch. konnte als persönlicher theologischer Berater des Bischofs von Antsirabé (Madagaskar), Claude Roland MS, nach Rom reisen. Obwohl kein Peritus, wirkte er ab Herbst 1964 in der Unterkommission Zeichen der Zeit mit. „Wie auch Chenu wurde Féret nie offiziell zum Konzilsperitus ernannt." (241) Als informeller Berater war F. in Rom für verschiedene Bischöfe Frankreichs tätig. Q. fasst zusammen: „Das Trio ist trotz des seit Konzilsbeginn gepflegten Austausches erst ab der zweiten Sitzungsperiode gemeinsam in Rom anwesend. [...] Grundsätzlich zeichnet sich ab, dass das Trio nie als solches in Aktion tritt, um etwa ein gemeinsames Projekt zu verfolgen oder einen alternativen Schemaentwurf vorzulegen, dass aber an oft entscheidenden Momenten der Konzilsdiskussion eine gemeinsame Arbeit mindestens zweier der drei Dominikaner aus Le Saulchoir feststellbar ist, die auf den Entscheidungsfindungsprozess Einfluss genommen haben." (271) Deutlich wird das am Beispiel der Genese der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. V. a. Q.s Darstellung der Diskussion um die messianische Dimension des „Volk Gottes"-Begriffs (vgl. 355–367) verdeutlicht nochmals das Anliegen der drei französischen Theologen, die kirchliche Praxis in der Geschichte zwischen Tradition und von Gott verheißenem Ziel zu verorten.[38] Früchte trug das Unternehmen in dem komplexen und nicht einfachen Prozess der Ausarbeitung dessen, was lange Zeit Schema XIII genannt und am Ende des konziliaren Prozesses als Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute verabschiedet wurde. Q. befasst sich in seinem Abschnitt „Eschatologie und Geschichte in Gaudium et Spes – Ein Beitrag zur Hermeneutik der Pastoralkonstitution" (410–462) ausführlich mit der Thematik. Deutlich wird bei der Lektüre, wie gerade C. und F. in ihren römischen Beiträgen zu *Gaudium et spes* dezidiert auf die bereits verabschiedete dogmatische Kirchenkonstitution *Lumen gentium* rekurrieren. Damit betonen sie die Doppelverfassung der konziliaren Aussagen zur Kirche in dem spannungsvollen Miteinander einer ekklesiologischen Hermeneutik *ad intra* (LG) und einer solchen *ad extra* (GS) und plädieren auf diese Weise dafür, die realexistierende „‚Vieldimensionalität' der Konzilsdokumente" (441) nicht als faule Kompromisse zu deuten, sondern eher als Zeichen einer neuen Pluralität von Kirche in einer pluralen Gesellschaft.[39] Hinsichtlich der hermeneutischen Vorgehensweise plädierte Ch. nicht zuletzt aufgrund seiner Priorisierung der Inkarnationstheologie eindringlich für ein methodisch induktives Vorgehen. Aufgrund der „kritische[n] Bewertung" (443) dieses Vorschlags durch die deutschen Bischöfe regte C. einen Kompromiss[40] in dem Sinne an, dass „zunächst eine gemeinsame Ebene von theologischer und ‚weltlicher' Erkenntnis und Lebenserfahrung gesucht" (444) werden solle. Anders formuliert: C. war darum bemüht, die induktive Angangsweise Ch.s, welche der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten einen hohen Stellenwert einräumt, in den Kontext der lebendigen Tradition einzubetten.

Sailer-Pfister, Sonja: **Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen**. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle. – Berlin: Lit 2006. 616 S. (Ethik im theologischen Diskurs / Ethics in Theological Discourse, 12), kt € 59,90 ISBN: 3–8258–9664–1

In diesen Zusammenhang gehört auch das Engagement Ch.s um eine Theologie der Arbeit. Die sozialethische Diss. der heute an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar tätigen Juniorprof.in Sonja Sailer-Pfister rekonstruiert das Anliegen des Dominikaners und vergleicht es mit entsprechenden Reflexionsprozessen der politisch-feministischen Theologin Dorothee Sölle (1929–2003). Dabei hebt die Vf.in in besonderer Weise auf den – so die Überschrift zum dritten Kap. von Teil B ihrer Arbeit – „inkarnatorische[n] Ansatz von Marie-Dominique Chenu" (108–224) ab. Der Begriff der Inkarnation meint „nicht in erster Linie das punktuell geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi, vielmehr ist dieses Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen das Grundprinzip aller Theologie, also aller verantworteten Rede von Gott" (126). Genau dieses ‚Prinzip' (der von S.-P. hier gebrauchte Begriff ist insofern problematisch, als dass Ch. im streng philosophischen Sinne gerade kein ‚Prinzip' vor Augen hat, sondern eine „theologische Denkform" [126]) bezeichnet Ch. als „loi d'incarnation"[41] (Gesetz der Inkarnation).

Chenu, M.-Dominique: **Theologie der Arbeit**. Beiträge aus drei Jahrzehnten. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Sonja Sailer-Pfister. – Ostfildern: Grünewald 2013. 116 S. (Collection Chenu, 5), pb. € 12,99 ISBN: 978–3–7867–2972–3

In ihrem einführenden Kommentar zum gerade publizierten fünften Band der „Collection Chenu", die in loser Folge wichtige Texte Ch.s in deutscher Übersetzung zugänglich macht, beschreibt S.-P. den inneren Zusammenhang zwischen menschlicher Arbeit und göttlicher Inkarnation. Grundsätzlich von Bedeutung ist in diesem Kontext, dass Ch. die Arbeit als Ort menschlicher Solidarität und als Mittel der Weiterführung der Inkarnation betrachtet.

„Dadurch, dass Gott Mensch wird, ist der ganze Mensch Materie der Gnade, also nicht nur die Seele. Daraus folgt: Wenn die Arbeit der Menschenwürde entspricht, und auch nur dann, tritt sie in die Ordnung der Gnade ein, d. h. sie wird Teil der göttlichen Ordnung. Die andauernde Inkarnation, der mystische Körper Christi, setzt sich durch sie fort. Arbeit ist dann ein klassisches Thema einer Spiritualität, in der die Welt der Arbeit ihr Gleichgewicht und ihren christlichen Ort finden muss."[42]

Dieser christliche Ort ist an und auf der Grenze, exakt zwischen einem ekklesialen Innen und einem weltlichen Außen zu lokalisieren. Oder anders gesagt: Um diesen christlichen Ort zu finden, bedarf es gleichermaßen eines induktiven (was die menschliche Erfahrung betrifft) und eines deduktiven (was das gnadenhafte Moment betrifft) methodischen Vorgehens. Auf das darin enthaltene theologische Spannungspotential weist Q. im Blick auf das Wirken der Dominikaner von Le Saulchoir wie auch im Blick auf die Ergebnisse des II. Vatikanums zum Ende seiner Studie hin: „Unzweifelhaft geht die schließlich verabschiedete Pastoralkonstitution auch induktiv vor."[43] Gleichwohl hält er aber auch fest, dass „die Zeichen der Zeit, die Chenu als Gegenmodell zu deduktiven Theologien vorschlägt, [...] ein gnadentheologisch gefülltes Konzept [sind]" (445) und somit geschichtstheologisch einen „deduktiv-induktiven Spannungshorizont" (448) eröffnen. Dieser letztlich auch von den Konzilsvätern gewählte „weitestmögliche Horizont [...] wird im Stehen in der Tradition und im Wahrnehmen der Zeichen der Zeit immer konkret an Geschichte und Gegenwart rückgebunden. Der eschatologische Horizont, vor dem dies erfolgt, ruft stets hinein in die Relativierung aller Orthodoxie und Orthopraxie auf Gott und die von ihm verheißene Fülle." (448) In diesem geschichtlich, zeitgenössisch und eschatologisch dreifach ausgewiesenen Horizont hat der Dialog der Kirche mit ihrem Außen – der Welt – seinen Platz: wobei das Außen immer auch genuiner Bestandteil der ekklesialen Selbstdefinition ist. „Christlich geführter Dialog steht daher immer im ‚Innen' und ‚Außen' zugleich" (448). Das folgt aus der geschichtstheologischen Perspektive der Dominikaner von Le Saulchoir. Ch. hat dies wie folgt ausgedrückt: „Die Kirche *in* der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist,

[38] Der relativ umfangreiche Abschnitt zur Amtstheologie (377–409) muss in meiner Rezension aus Platzgründen leider unberücksichtigt bleiben.

[39] Vgl. dazu auch mit ähnlicher Intention Karl Lehmann: „Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil", in: *Klerusblatt* 84 (2004), Nr. 4, 76–81.

[40] Q. (474 Anm. 35) macht mit Joseph Ratzinger darauf aufmerksam, dass Kompromisse nicht unbedingt etwas Negatives sein müssen. Vgl. Joseph Ratzinger: Einleitung, in: LThK.E II (1967), 515–528, bes. 502f.

[41] Marie-Dominique Chenu: *La Parole de Dieu. I*, a. a. O., 8; vgl. auch ders., *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme. Aus dem Französischen von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble mit einer werkbiographischen Skizze von André Duval. Berlin 2001 (Collection Chenu, 1), passim.

[42] Sonja Sailer-Pfister: Einführung, in: M.-Dominique Chenu: *Theologie der Arbeit*, a. a. O., 7–36, hier 24.

[43] Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, a. a. O., 444. Die weiteren Nachweise im laufenden Text beziehen sich wieder auf diesen Titel.

insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."[44] Und genau dieser Einsicht hat auch das Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute bleibend gültig Ausdruck verliehen.[45]

2. Edward Schillebeeckx

„Wir werfen nicht mit Dogmen nach Menschen, die in Not und Elend weinen. Der Einsatz des Dogmas ist der persönliche Einsatz unseres Lebens für Gott und den Mitmenschen; unser Leben selbst muß das inkarnierte Dogma sein. Unser christliches Leben ist das Dogma in der Tat seiner Ausübung selbst"[46]. Diese auf die kirchliche Praxis zielenden Zeilen charakterisieren auf gute Weise das theologische und pastorale Engagement des Dominikaners Edward Schillebeeckx. Zeit seines Lebens hat er den „Deus humanissimus"[47], den menschenfreundlichen Gott, verkündet. Dass ihn seine diesbzgl. theologische Grundüberzeugung kirchenpolitisch nicht unkritisch machte, bezeugt sein erst jüngst veröffentlichtes Konzilstagebuch.

The Council Notes of Edward Schillebeeckx. 1962–1963. Critically annotated bilingual edition, ed. by Karim Schelkens. With a Preface by Mathijs Lamberigts and an Introduction by Erik Borman. – Leuven: Peeters 2011. 77 S. (Instrumenta Theologica, 34), pb. € 28,00 ISBN: 978–90–429–2453–6

Im Rahmen seiner Tätigkeit als Berater der niederländischen Bischöfe auf dem II. Vatikanum notierte S. seine Eindrücke, Aktivitäten und Gedanken. Das Buch überliefert auch für Konzilsfachleute spannende, oftmals kaum diplomatisch verschlüsselte Einträge aus den Jahren 1962 und 1963, d.h. aus der ersten und zweiten Konzilsperiode. Der von Karim Schelkens sorgfältig edierte Text liegt im niederländischen Original und in einer englischen Übersetzung vor. Eine kurze Einführung von Erik Borgman (Univ. Tilburg, Niederlande) hilft auch weniger mit der Materie vertrauten Leserinnen und Lesern, den Schatz, den das schmale Bändchen enthält, zu heben.[48] Eine unbedingt lohnende Lektüre!

Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx wurde 1914 in Antwerpen geboren. Mithin war er Flame und nicht – wie fälschlicherweise oft angenommen – Niederländer. Als Zwanzigjähriger begann er im Ausbildungshaus der flämischen Provinz des Dominikanerordens in Gent sein Noviziat. Aus diesem Anfang entwickelte sich eine Lebensgeschichte, deren Faden eng mit den vielfältigen, oft gegenläufigen Fäden der Biographien ungezählter Frauen und Männer im Orden des Heiligen Dominikus (ca. 1170–1221) verwoben ist. Jahre später avancierte S. selbst zum Lehrer und Pädagogen. Er wurde zum verantwortlichen Ausbildungsleiter (Magister) für die Dominikanerstudenten der flämischen Ordensprovinz bestellt. Er erinnerte sich:

„Es gab damals [...] Studenten, die Arbeiterpriester werden wollten. Ich habe ihnen geantwortet: Gut, aber ich gehe als Theologe mit, um diese Praxis zu durchdenken. Wenn ich mir das nun von heute her betrachte – das war ja in den fünfziger Jahren –, dann experimentierten wir unbewußt mit einem Modell, das später in der Befreiungstheologie weiter ausgearbeitet wurde. Die Praxis geht voran. Theologie ist ein zweiter Schritt. In der Reflexion geht man dann dem nach, wie weit die Lebenspraxis vom Glauben her gesehen richtig ist. [...] Einer meiner Studenten ist übrigens auch als Dominikaner immer noch Straßenbahnfahrer. Er ist ein bißchen ein Mystiker, aber mit einer Fahrermütze auf dem Kopf."[49]

Mit den Jahren wurde für S. die Kategorie der (kritischen) Praxis immer wichtiger, denn um nicht weniger als um die Wahrheit Gottes geht es dort. In seinem Buch „Menschen. Die Geschichte von Gott" formulierte er es so: „In der Orthopraxis steht die Orthodoxie auf dem Spiel."[50]

S.' großes Thema als Gelehrter – ab 1947 dozierte er am Studienhaus der flämischen Dominikaner in Löwen, 1957 übernahm er den Lehrstuhl für Dogmatik an der Kath. Univ. im niederländischen Nijmegen – war die theologische Kategorie des in Jesus Christus geoffenbarten Heils: und zwar in seiner *Erfahrbarkeit*. In dieser Hinsicht verstehe ich „Menschen", den dritten Teil von S.' Trilogie[51], als Schlüsselwerk seiner Theologie, das in gewisser Weise an den Gedanken des Thomas von Aquin anknüpft, nach dem die Gnade die Natur nicht unterdrückt, sondern sie vervollkommnet.[52] In „Menschen" erläutert S. die doppelte Struktur der Erfahrung: „Erfahrung setzt immer voraus, daß etwas – ein Geschehen in Natur und Geschichte, eine menschliche Begegnung usw. – sich zu erfahren gibt. Andererseits setzt die Erfahrung eines Geschehens auch einen *Interpretationsrahmen* voraus, der mit bestimmt, was wir erfahren."[53] Diese Prämisse gilt auch für religiöse Erfahrungen, insofern diese „eine gleiche Struktur wie unsere anderen menschlichen Erfahrungen"[54] zeigen. Anders gesagt: „Religiöse Erfahrungen macht man an, in und mit persönlichen menschlichen Erfahrungen"[55]. Erst ihre Deutung im Horizont einer bestimmten religiösen Tradition qualifiziert die allgemeinmenschliche Erfahrung als eine bspw. jüdische oder christliche Erfahrung. Diese hermeneutische Prämisse gilt nach S. auch für die biblisch überlieferte Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Erst aus ihrem erfahrenen Umgang mit Jesus konnten sie behaupten, dass „in diesem Menschen, in seinem Leben und seiner Botschaft, in seinem Handeln und in der Art seines Sterbens, in seiner ganzen Person als Mensch, Gottes Absichten mit der Menschheit – und darin der ‚eigene Charakter' Gottes – in höchstem Maße zur Offenbarung, zum menschlichen Bewußtsein gekommen sind"[56]. Und S. folgert daraus, dass Theologie nicht anders als im Modus einer *Theologie der Erfahrung* betrieben werden kann, denn gemäß der skizzierten Glaubenserfahrung der Jünger „ist Jesus der Ort, an dem Gott auf entscheidende Weise sich *selbst* als *Heil von und für Menschen* geoffenbart hat. Christen erfahren Jesus als die höchste Offenbarungsdichte Gottes in einer ganzen Geschichte von Offenbarungserfahrungen."[57] Damit werden Geschichte und Welt selbst zu Orten der Heilsgeschichte. M. a. W.: Gott will uns Gott sein *in* unserer Menschlichkeit. Hier klingt wieder das die Theologie des Dominikanerordens grundlegend mitprägende Motiv der Inkarnation an. Zur Konsequenz hat dieser Gedanke, dass das Heil-von-Gott nicht mehr exklusiv für bestimmte Orte – Religionen oder Kirchen – reklamiert werden kann, denn die gesamte Profangeschichte steht schon unter der Führung des befreienden Gottes. Entsprechend hat S. in Anlehnung an die und zugleich in deutlicher Abgrenzung zu der klassische(n) Formel „extra ecclesiam nulla salus" formuliert: „Extra mundum nulla salus"[58]. In diesem Sinne sind Religionen und Kirchen ‚nur' Sakramente des göttlichen Heils in dieser Welt.

Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren, hg. v. Erik Borgman / Paul D. Murray / Andrés Torres Queiruga. – Ostfildern: Grünewald 2012. 116 S. (= Concilium 48 [2012], Heft 1), pb. € 12,90 ISSN: 0588–9804

Genau hier schließt das S. posthum gewidmete Themenheft der Zeitschrift *Concilium* an. Die menschliche Geschichte kann nur dann als Sakrament gedacht werden, wenn sie theologisch (im Sinne von Ch.) als *unablässige* oder *anhaltende Inkarnation* gedeutet wird.[59] Das be-

[44] *Von der Freiheit eines Theologen*. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Mainz 2005 (Collection Chenu, 3), 223.

[45] Vgl. dazu Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes"*, a. a. O., 590.

[46] Edward Schillebeeckx: *Christus – Sakrament der Gottesbegegnung*. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Mainz 1960, 214.

[47] Ders.: *Jezus, het verhaal van een levende*. Brugge – Bloemendaal 1974, 544f.; vgl. auch Philip Kennedy: *Deus Humanissimus*. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx, Freiburg i. Ue. 1993 (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 22).

[48] Erik Borgman: „Living Contact with Human Reality Gave Them This Openness: Schillebeeckx on the Second Vatican Council", in: *The Council Notes of Edward Schillebeeckx*, a. a. O., XV–XXII.

[49] Edward Schillebeeckx / Huub Oosterhuis / Piet Hoogeveen: *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch. Aus dem Niederländischen von Heinrich A. Mertens, Mainz 1984, 35f.

[50] Edward Schillebeeckx: *Menschen*. Die Geschichte von Gott. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1990, 227.

[51] Nach ders.: *Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1975; ders.: *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg i. Br. 1977.

[52] Vgl. STh I q. 1, a. 8 ad 2.

[53] Schillebeeckx: *Menschen*, a. a. O., 38f.

[54] Ebd., 48.

[55] Ebd.

[56] Ebd., 50f.

[57] Ebd., 51.

[58] Ebd., 35.

[59] Vgl. Stephan van Erp: „Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit. Die Verheißung der Sakramentaltheologie von Schillebeeckx", in: *Die menschliche Geschichte als Sakrament*, a. a. O., 76–89.

deutet, dass Jesus mehr ist als die „Inspiration [...], die die Menschen durch alle Zeiten hindurch von ihm empfangen“[60] und dass seine Auferstehung mehr ist als die „Nachricht, dass seine Botschaft weitergetragen wird“[61]. Vielmehr ist S.' Position nach Erik Borgman genau die umgekehrte: „Die weiterbestehende inspirierende Kraft seines [d. i. Jesu] Lebens und seiner Botschaft, die die Menschen erfahren, auch wenn sie sich selbst als Nichtgläubige betrachten, weist auf Jesu weiterwirkende Gegenwart unter uns hin.“[62]

Radikal in Frage gestellt wird die theologische These vom Heil Gottes inmitten dieser Welt jedoch durch die vielfältigen Unheilserfahrungen, welche die Menschheitsgeschichte durchziehen. S. deutet das Unheil als *negative Kontrasterfahrung*.[63] Erfahrungen von Leiden, Unterdrückung, Unfreiheit und Armut sind menschliche Grunderfahrungen; sie provozieren des Menschen Einspruch gegen diese Welt, so wie sie ist. „Diese Weigerung des Menschen, sich mit einer solchen Situation abzufinden, bietet eine erhellende Perspektive. Sie enthüllt eine *Offenheit auf* eine andere Situation *hin*“[64]: Es müsste eigentlich anders sein! Gegründet ist dieser Einspruch im Gefühl der *Empörung*. Aus ihr erwächst prophetischer Protest und Widerstand gegen die Ursachen des Unheils und damit eine Basis für solidarisches Handeln. So wird die negative Kontrasterfahrung gegen das wirksam, was nicht sein soll: Unheil. Sie tut dies auf der Basis einer Hoffnung auf das, was sein soll: Heil. Gläubige Menschen deuten diese doppelte Grunderfahrung religiös.[65]

Dass S.' Thesen auf zum Teil heftigen Widerspruch stießen, ist m. E. kaum verwunderlich. V. a. die radikal bei der menschlichen Erfahrung ansetzende Hermeneutik seiner Theologie forderte eine konservative Theologenschaft heraus. Gleichfalls sah sich seine Christologie massiven dogmatischen Anfragen ausgesetzt, so u. a. im Blick auf das ‚Person'-Sein des Menschen Jesus von Nazaret. Und schließlich geriet auch S.' Ämtertheologie, die mit der Partizipation des gesamten Volkes Gottes ernst macht – eine Forderung, die heute immer noch aktuell ist! –, ins Visier der Kritiker.[66] Mehrere Verfahren der römischen Glaubenskongregation gegen S. und seine Theologie endeten jedoch ergebnislos: „Keine Verurteilung, aber auch kein ‚Freispruch'.“[67]

Am 23. Dezember 2009 verstarb Edward Schillebeeckx im hohen Alter von 95 Jahren in Nijmegen. Auf dem Friedhof des dortigen (ehemaligen) Klosters „Albertinum“ wurde er beigesetzt. Eines seiner Bücher trägt den Titel „Ich bin ein glücklicher Theologe“[68]. Das Glück, von dem S. trotz der wiederholten Verdächtigungen durch die Glaubenskongregation in Rom und übelwollender Angriffe rechtskatholischer Kreise sprechen konnte, war wohl das Herzstück seiner Berufung als Theologe und Prediger im Dominikanerorden. Das Erreichen eines solchen Glücks fällt nicht leicht. Es ist Ergebnis harter Arbeit bei der Suche nach Wahrheit, beim Ringen um rechtes Verstehen. Und es ist Konsequenz eines tiefen Glaubens. Dementsprechend beschrieb S. seine Theologie auch einmal als das „Glaubenszeugnis eines Theologen [...], der sein ganzes Leben nichts anderes getan hat, als tastend und stammelnd danach zu suchen, was Gott für Menschen bedeuten kann.“[69]

[60] Vgl. Erik Borgman: „Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie“, in: *Die menschliche Geschichte als Sakrament*, a. a. O., 5–16, hier 9.

[61] Ebd., 10.

[62] Ebd.

[63] Vgl. dazu Ulrich Engel: „Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit“, in: *Heil in Differenz*. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe, hg. v. Christian Bauer / Stephan van Erp, Münster 2004 (Kultur und Religion in Europa, 2), 149–160.

[64] Schillebeeckx: *Menschen*, a. a. O., 28.

[65] Zur Zukunftsfähigkeit der Theologie Schillebeckx' vgl. *Edward Schillebeeckx*. Impulse für Theologien des 21. Jahrhunderts / Impetus for Theologies in the 21st Century, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Angel F. Méndez Montoya, Ostfildern 2012.

[66] V. a. in Bezug auf Edward Schillebeeckx: *Das kirchliche Amt*. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1981.

[67] Ad Willems, „Edward Schillebeeckx O.P. Moderner Theologe in thomistischer Tradition“, in: *Offene Kirche* 35,4 (2004), 3–11, hier 10. Zum „Fall Schillebeeckx“ insges. vgl. *The Schillebeeckx Case*. Official Exchange of letters and documents in the investigations of Fr. Edward Schillebeeckx, O.P. by the Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. 1976–1980, hg. v. Ted Schoof. New York 1984.

[68] Edward Schillebeeckx: *Sono un teologo felice*, Bologna 1993.

[69] Ders.: *Menschen*, a. a. O., 38f.

Eine ganze Reihe von jüngeren Publikationen befasst sich mit der Theologie des flämischen Dominikaners. Verbindungen zur Schule von Le Saulchoir sind unschwer auszumachen. V. a. hinsichtlich einer (typisch dominikanischen) Priorisierung der Inkarnationstheologie ist eine Linie zu seinem Lehrer Marie-Dominique Chenu deutlich zu erkennen. Im Rahmen seines hermeneutisch operierenden Denkens ist für S. der Begriff der *Erfahrung* zum zentralen Schlüsselwort seiner Theologie geworden. Mit diesem wiederum ist eine markante Verbindung zur Pastoralkonstitution des II. Vatikanums gegeben, benennt doch *Gaudium et spes* zum Auftakt des zweiten Kap.s die menschliche Erfahrung ausdrücklich – neben dem Licht des Evangeliums – als zweite Quelle der theologischen Erkenntnis. Aus diesem Grund gebührt der Erfahrung der Menschen höchste theologale Aufmerksamkeit: „Nachdem das Konzil die Würde der menschlichen Person und die Erfüllung der individuellen und gesellschaftlichen Aufgabe dieser Person kraft ihrer Berufung in der ganzen Welt dargelegt hat, lenkt das Konzil nun im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung die Aufmerksamkeit aller auf bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit hin, welche die Menschheit in hohem Maß bedrängen.“ (GS 46) Zwei Dissertationen aus jüngerer Zeit fokussieren in besonderer Weise auf den S.schen Erfahrungsbegriff.

Chanton, Jean-Marc: **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch**. Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx. – Solothurn: Verlag erfahrend 2011. 378 S., pb. € 55,00 ISBN: 978–3–03–303010–7

Die erste stammt aus der Feder des Schweizer Theologen Jean-Marc Chanton. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theol. Fak. der Univ. Luzern promoviert. Sein leitendes Interesse zielt auf die „theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits“ (12) – und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) *anthropologisch* gewendet, *geschichtlich* situiert (Gesprächspartner ist hier Marie-Dominique Chenu), *dialogisch* strukturiert und *alteritäts*offen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als „kommunikativ begründete Katholizität“ (341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde „von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen“ (344) und somit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Schwarz-Boenneke, Bernadette: **Erfahren in Widerfahren und Benennen**. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx. – Berlin: Lit 2009. 344 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 48), kt € 39,90 ISBN: 978–3–8258–0133–5

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz stillgestellt werden muss, macht die heute in Bad Homburg tätige Theologin Bernadette Schwarz-Boenneke in ihrer an der Univ. München abgeschlossenen Diss. deutlich. Denn S. gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt. Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der Korrelation von Widerfahren und Benennen – und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem S. „die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt“ (299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) v. a. das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn „Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums.“ (303)

Jansen, Franz Wilhelm: **Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen**. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie. – Münster: Lit 2004. 231 S. (Forum Theologie und Psychologie, 8), kt € 24,90 ISBN: 3–8258–7690–X

Franz Wilhelm Jansen macht in seiner an der Univ. Nijmegen eingereichten Diss. – deren *Defensio* Edward Schillebeeckx selbst noch

beiwohnen konnte – v.a. auf die befreiende Kraft der theologischen Kategorie der Erfahrung aufmerksam. Ganz im Sinne Chenus umschreibt J. im Titel seiner Arbeit die bei S. leitende theologische Kategorie der Inkarnation mit den zwei über Kreuz aufeinander bezogenen Formeln „Menschlichkeit Gottes" und „Göttlichkeit des Menschen". Damit wird der Erfahrungsbegriff – ähnlich wie in *Gaudium et spes* – an seinem Gegenbegriff, dem der Offenbarung, erst wirklich geschärft.

Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology, ed. by Lieven Boeve / Frederiek Depoortere / Stephan van Erp. – London / New York: T & T Clark International 2010. 297 S., geb. £ 65,00 ISBN: 978–0–567–18160–2 / 978–0–567–47138–3

Der von den drei in Leuven (Lieven Boeve und Frederiek Depoortere) bzw. Nijmegen (Stephan van Erp) tätigen Systematikern verantwortete, durchgehend englischsprachige Sammelband schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk S.' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich v.a. in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von *Jürgen Manemann* (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), *Kathleen McManus* (University of Portland, USA) und *Mary Catherine Hilkert* OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches – v.a. *Hans-Joachim Sander* und *Erik Borgman* – macht aber auch deutlich, dass die Theologie S.' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie „precarious flexibility" (163), „discontinuity" (248), „relationality" (270) und „transformationality" (271).

Barwasser, Carsten: **Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung**. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP. – Berlin: Lit 2010. 472 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 47), kt € 44,90 ISBN: 978–3–8258–1564–6

Carsten Barwasser, Prof. für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Pontificia Univ. San Tommaso d'Aquino (Angelicum) in Rom, rekonstruiert in seiner an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster entstandenen Diss. den fundamentaltheologischen Ansatz von S. unter dem Aspekt einer Theologie der Kultur. In den ersten beiden Kap.n der Arbeit zeichnet B. S.' Entwicklung von einer transzendentalen Analyse der menschlichen Existenz zu einer praktischen Hermeneutik der Glaubenserfahrung nach. Die Darstellung im ersten Hauptteil („Kulturanthropologie und transzendentale Anthropologie": 24–186) kreist u.a. um die Frage nach einem für die theologische Reflexion angemessenen Kulturbegriff. B. entscheidet sich für den von Dieter Henrich in die Diskussion gebrachten Zusammenhang von Philosophie und Kultur. Insofern es der Philosophie um „Orientierung an den Grenzen des Erkennbaren"[70] zu tun ist und sie aufgrund dieser ihrer orientierenden Funktion als „Lebenskunst" (31) verstanden werden kann, bedarf sie auch der Kultur – und zwar nicht bloß als methodischer Voraussetzung und äußeren Rahmens, sondern als anthropologischer Grundsituierung, insofern Kultur Inhalte hervorbringt, die dem Menschen „ein reflektierendes Verhältnis zum sich reproduzierenden Lebensvollzug ermöglichen"[71]. Offen ist dieser von B. in Anschlag gebrachte Kulturbegriff Henrichs für „die Frage des Menschen nach sich selbst in den Religionen" (33). Die Philosophie erlangt so den Status einer „theoretischen Grundlage, auf der sich eine theologische Bestimmung der Kultur messen lassen muss, wenn diese innerhalb eines konkreten kulturellen Kontextes die Antwort des Glaubens rational zu verantworten hat" (ebd.). Damit sind die philosophischen und systematisch-theologischen Koordinaten seiner Interpretation des theologischen Ansatzes S.' markiert, insofern für B. „eine kulturtheologische Verantwortung des Glaubens [...] nur auf der Basis der Frage des Menschen nach seiner Subjektivität und Freiheit geleistet werden kann" (ebd.). S. selbst trat 1945 mit einer Artikelserie zur Kulturtheologie an die Öffentlichkeit[72] (vgl. dazu auch 75–86). Das war für den Bereich der kath. Theologie ein Novum.[73] Als Ort für die Publikation wählte S. die von den flämischen Dominikanern hg. Zeitschrift *Kultuurleven*. Sein Ziel war, die „Relevanz" (37) von theologischen Aussagen für die je gegenwärtige Kultur zu erweisen, ist doch das Verhältnis zwischen Glauben und Kultur in der Moderne grundlegend problematisch und damit hinsichtlich jeder potentiellen Interaktion begründungspflichtig geworden. Die für die Moderne maßgebliche „Autonomie des Menschen und der Welt [sucht S. dabei] aus der Schöpfung selbst herzuleiten." (99)

Halstrup, Maximilian: **Faktizität und Gott**. Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx. – Münster: MV Verlag 2012. 730 S. (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, II/1), pb. € 33,00 ISBN: 978–3–8405–0075–6

Maximilian Halstrup vertieft in seiner ebenfalls an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster eingereichten und von Harald Wagner begleiteten Diss. den oben erwähnten schöpfungstheologischen Aspekt im Werk S.'. Als zentral und damit wieder in Anknüpfung an die Schule von Le Saulchoir analysiert H. die bei S. durchgängig anzutreffende Anerkenntnis autonomen, endlichen Daseins, die Anerkenntnis der Faktizität als Ausgangspunkt des Denkens und die entsprechende theologische Analyse. An anderer Stelle beschreibt er den Zusammenhang zwischen Schöpfungstheologie und Faktizität so:

> „In einer Randbemerkung seiner frühen Löwener Vorlesung vermerkt Schillebeeckx handschriftlich: ‚Faktizität: Teilhabe ? Teilnahme'. Der Partizipationsgedanke ist hier von Schillebeeckx an menschliche Lebensrealität in einem thomistischen Interpretationsrahmen gegründet. Schillebeeckx ersetzt den wertneutralen Faktizitätsbegriff durch einen schöpfungstheologisch gefärbten Faktizitätsbegriff."[74]

Entsprechend heißt es bei S.:

> „Gottes innerliche, subsistente Freiheit und Selbstgenügsamkeit wird die ultimative Begründung der geschöpflichen Kontingenz und Faktizität. Und anders herum: aus der radikalen Faktizität der Geschöpfe können wir, metaphysisch, aufsteigen zu der Bestätigung von Gottes Selbstgenügsamkeit und Freiheit bei der Schöpfung."[75]

Von dieser schöpfungstheologischen Basis aus rekonstruiert H. in seiner Diss. Faktizität als theologische Interpretationskategorie für den Dialog mit der Welt in kulturtheologischer und dialogischer Absicht.

Barwasser wiederum skizziert den theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Weltzugewandtheit der S.'schen Theologie u.a. im Blick auf Le Saulchoir, speziell Chenu und die Konflikte um die *Nouvelle théologie*.[76] Von Ch. ist eine Linie zu Dominik de Petter OP in Leuven zu ziehen, insofern S. die Methodik seines kulturtheologischen Ansatzes „zum einen auf der philosophischen Ebene bei seinem Lehrer Dominik de Petter und zum anderen, im Hinblick auf die Theologie und darin einen erneuerten Zugang zum genuinen und kontextuellen Denken des Thomas von Aquin, bei Marie-Dominique Chenu" (60) findet: „bestes Beispiel" (71) dafür ist nach B. S.' Doktorarbeit „De sacramentele Heilseconomie"[77], in der er „mit Hilfe einer historisch-kontextuell interpretierten Theologie des Thomas von Aquin auf der einen und der Analyse des Sakramentenbegriffs bei den Kirchenvätern und der Rezeption eines existenzphilosophisch formulierten Symbolbegriffs auf der anderen Seite zu einer Neuformulierung der Sakramententheologie kommt" (ebd.).

Von der Frage nach dem Menschen als Grundfrage der Kulturtheologie (vgl. 103) gelangt B. zu Karl Rahners Begriff der „anthropologischen Wende" und dessen Ansatz einer transzendentalen Anthro-

[70] Dieter Henrich: *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Frankfurt a. M. 2006, 39.

[71] Ebd., 25.

[72] Vgl. Edward Schillebeeckx: "Christelijke situatie", in: *Kultuurleven* 12 (1945), 82–95, 229–242, 585–611.

[73] Selbst die 3. Auflage des LThK weist keinen eigenständigen Eintrag zum Themenfeld „Kulturtheologie" resp. „Theologie der Kultur" auf.

[74] Maximilian Halstrup: „Theologie 2.0! Faktizität und Selbstrealisierung als Basiskategorien einer lebensweltlich verpflichteten Hermeneutik des Glaubens", in: Eggensperger / Engel / Méndez Montoya (Hg./Eds.), *Edward Schillebeeckx*, a. a. O., 192–210, hier 202 mit Rekurs auf S.' Vorlesung „De Deo Creante II" ca. 1949 in Leuven.

[75] Edward Schillebeeckx: *Vorlesung Leuven „De Deo Creante II"*, zit. nach Halstrup: *Theologie 2.0!*, a. a. O., 202, Anm. 26: „Gods innerlijke, subsistente vrijheid en zelfgenoegzaamheid wordt de ultieme begronding van de schepsellijke contingentie en facticiteit. En andersom: uit de radicale facticiteit van de schepselen kunnen we, metaphysisch, opklimmen tot de bevestiging van Gods zelfgenoegzaamheid en vrijheid bij de schepping."

[76] Vgl. Barwasser: *Theologie der Kultur*, a.a.O., 41–45, 65–71. Die weiteren Nachweise im laufenden Text beziehen sich wieder auf diesen Titel.

[77] Edward Schillebeeckx: *De sacramentele heilseconomie:* Theologische bezinning op S. Thomas' sacramenten-leer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek, Bilthoven 1952.

pologie als Frage nach dem Subjekt des Glaubens.[78] In diesem Zusammenhang kommt auch dem Moment der *Erfahrung* Bedeutung zu – allerdings noch im Rahmen dessen, was bei Rahner (und anderen) *transzendentale Erfahrung* genannt wird.[79] Im Zuge der Weiterentwicklung der S.'schen Theologie erhält die „Welt als Ort der Begegnung mit Gott" (144) mehr und mehr Gewicht. In diesen Rahmen gehören auch seine Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Säkularisierungsphänomenen (vgl. 169–174). Interessant ist, wie B. der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums eine „kulturtheologische Bedeutung" (181) zuerkennt:

„Gott und Welt sind […] keine Konkurrenten und Schillebeeckx betont mit Bezug auf die Konstitution und deren Bestätigung der Autonomie der Schöpfung, des Eigenwerts des Menschlichen, dass es keinen Gegensatz gibt zwischen dem Reich Gottes und der Sorge des Menschen in der Welt um die Verbesserung der Lebensbedingungen. Damit kann sich Schillebeeckx auch in diesem, für ihn und seinen kulturtheoretischen Ansatz wesentlichen Aspekt, auf das Konzil berufen." (184)

Die sog. theologische Wende im Ansatz S.' (B. diskutiert die Frage nach der Berechtigung, einen solch markanten Einschnitt im Werk des Dominikaners anzusetzen, mit tendenziell positiver Antwort: 187–195) führt den flämischen Theologen zu einer Neuausrichtung seines Denkens im Rahmen einer hermeneutischen Theologie, die sich im Spannungsfeld zwischen Offenbarung und Erfahrung verortet. Diese behandelt B. in seinem zweiten Hauptteil („Hermeneutik und Erfahrung – Die Praxis des Glaubens als Ort der Glaubensverantwortung"; 187–358). Die negative Kontrasterfahrung als „hermeneutische Grundkategorie" (301) wird in diesem Rahmen zum Maßstab der Relevanz des Glaubens. Diese implizite Sinnerfahrung deutet B. als transzendentale Erfahrung, insofern für ihn „eine Kontrasterfahrung, wie Schillebeeckx sie beschreibt, […] ohne diese ‚Transzendentalität' menschlicher Subjektivität, die auf die Bedingungen der eigenen Existenz noch einmal zu reflektieren vermag, nicht zu denken ist. Die Fähigkeit aber, die Bedingungen der eigenen Existenz zu reflektieren und in einem Akt der Distanzierung auch zu überschreiten, ist das formal unbedingte Moment menschlicher Freiheit." (305) Mit dieser an Thomas Pröpper (Univ. Münster) anschließenden These plädiert B. für eine theologische Vertiefung des S.'schen Ansatzes einer Kulturtheologie durch einen transzendental-philosophisch ausgewiesenen Freiheits- und Subjektbegriff. Nur so ist seiner Überzeugung nach zu Beginn des 21. Jh.s die christliche Gottesrede intellektuell noch zu verantworten, und das in zweifacher Hinsicht: als „theoretische[r] Aufweis der Denkbarkeit der Existenz Gottes" (433) und als „Erweis der Relevanz der Gottesrede für die Erfahrung heute lebender Menschen" (ebd.). Abschließend versucht B., das von den Kontingenz- und negativen Kontrasterfahrungen her entwickelte theologische Projekt S.' unter den Bedingungen einer postsäkularen Gesellschaft fortzuschreiben. Ob allerdings die erstphilosophische Begründung die Reflexion befreiender Glaubenspraktiken – und nichts anderes ist die Theologie des Flamen – wirklich für postmoderne Pluriformitätserfahrungen anschlussfähig machen kann, bleibt offen, d.h. diskussionswürdig. Andere, m. E. gut begründete Ansätze stehen dagegen.[80] Das die Diss. abschließende Kap. vermag die Frage, alleine schon ob seines begrenzten Umfangs (433–451), nicht mehr zu klären. Exakt hier ist allerdings der Anknüpfungspunkt markiert, an dem ein nächstes Forschungsprojekt ansetzen könnte, das im Sinne von Saskia Wendel (Univ. Köln) einen konstruktiven (und längst überfälligen) Diskurs zwischen einem erstphilosophischen Ansatz der Glaubensverantwortung und den verschiedenen Gestalten praktischer, politisch-befreiender Fundamentaltheologie in Praxis setzen würde.[81]

[78] Vgl. u.a. Karl Rahner: „Theologie und Anthropologie", in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, 43–65.

[79] Vgl. Bernd Irlenborn: „Was ist eine ‚Transzendentale Erfahrung'? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler", in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), 491–510.

[80] Vgl. z.B. Erik Borgman: „Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx", in: *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994), 335–360; *Ons rakelings nabij.* Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, hg. v. Manuela Kalsky et al., Nijmegen/Zoetermeer 2005; Ton Zondervaan: „Jongeren en religie in de netwerksamenleving. De betekenis van Schillebeeckx's ‚negatieve ecclesiologie'", in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 61 (2005), 193–205.

[81] Vgl. Saskia Wendel: „Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu", in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 9 (2005), 148–160, bes. 160.

Exegese / Bibelwissenschaft

The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, hg. v. Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. 180 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 16), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-447-06470-5

Der vorliegende Band beabsichtigt nicht, das weite Feld von antiken Alteritätskonstrukten umfassend abzudecken. Er dokumentiert vielmehr in ausgearbeiteter Form neun Vorträge, die in der Sektion „Legal Distinctions Regarding Foreigners" auf dem International Meeting der Society of Biblical Literature in Rom 2009 gehalten worden sind. Entsprechend finden sich in dem Band rechtsgeschichtliche mit literargeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Interessen zusammen. Auch wenn der Band keine eigene thematische Einleitung oder Zusammenfassung enthält, ist er für die Dokumentation der Forschungsdiskussion von großem Wert. Er umfasst neben den neun Aufsätzen ein Stellen- und ein Autorenregister. Wie in einem Sammelband nicht anders zu erwarten, bleiben Ansätze und Ergebnisse der Einzelbeiträge (wie leider auch das Englisch der Nicht-Muttersprachler) von sehr unterschiedlicher Qualität. Es gibt daher auch nicht *ein* Ergebnis des Bandes, der eher der Dokumentation und Aufarbeitung der Forschungsfragen als einer Gesamtdarstellung dienen soll.

Für einen Einstieg in die Thematik eignen sich am ehesten die Beiträge von Olyan, Achenbach und Albertz. *Saul Olyan* gibt mit einem sehr lesenswerten Beitrag („Stigmatizing Associations: The Alien, Things Alien, and Practices Associated with Aliens in Biblical Classification Schemas") einen systematisierenden Überblick zur Stigmatisierung Fremder in biblischen Texten. Die insgesamt acht Bereiche umfassen ein breites Spektrum von Abwertungen: „Such vilification is often accomplished through association with stigmatizing actions, characteristics or phenomena such as abomination; illegitimate profanation of holiness (including sacrilege); sin, transgression, and evil acts other than profanation and sacrilege; pollution (both 'moral' and 'ritual'); the ban or proscription; deceit and manipulation; separation and mixing; dysfunction; or some combination thereof." (17) O. ordnet die Kategorien auch in diachronen Überlegungen literar- und sozialgeschichtlich ein: Ein genereller Ausschluss Fremder aus der Gemeinschaft sei erst ab dem 5. Jh. v. Chr. zu finden. Die Abgrenzungstendenzen, die sich besonders in Esra/Nehemia zeigen ließen, würden zwar demarkative Linien aus dem Heiligkeitsgesetz aufnehmen, doch würden diese erst in Esra/Nehemia separativ umgesetzt.

Reinhard Achenbach geht in seiner Untersuchung zu „*gêr – nâkhrî – tôshav – zâr.* Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch" die diachrone Entwicklung der Konzeptualisierungen anhand der Fremdenbezeichnungen in Rechtstexten durch. Zur Orientierung bietet er zu jedem der Termini detaillierte Tabellen mit literar- und sozialgeschichtlichen Zuweisungen in sechs Abschnitten: Vorexilisch, deuteronomisch, deuteronomistisch, nachexilisch (5. Jh.), Heiligkeitsgesetz und nachexilische Erweiterungen (4. Jh.). Das detaillierte Gesamtbild kann hier nur in Ansätzen wiedergegeben werden: A. beginnt mit dem Hinweis auf die fehlende Kultteilnehmerliste in den Pesach-Mazzot-Festbestimmungen in Dtn 16 und folgt anschließend der redaktionsgeschichtlichen Entwicklung der Belange der *gerîm* im dtn Gesetz. Weichenstellend sind die nachexilische Ergänzung der Fremden in Dtn 1,16b, das nachdtr Qahal-Gesetz in Dtn 23,8–9 und schließlich die nachdtr Ergänzung des Fremden in Dtn 29,10–13*. So kommt A. zu der entwicklungsgeschichtlichen These: „Consequently, since that time (presumably after Nehemiah, during the second half of the 5th century B.C.E.), *gerîm* could take part in the sacrificial cult of Israel! I suppose that it was the time of the first redaction of the Pentateuchal material in a Hexateuch-Redaction, binding together the non-priestly traditions in Gen–Num* on the basis of Pg with the Dtr composition of Deut–Josh." (36) Die Öffnung geht darüber noch hinaus, wenn spätnachexilisch im Tempelweihgebet Salomos damit gerechnet wird, dass auch Fremde im Tempel beten. In der Tora hat diese Öffnung im Kontext des Heiligkeitsgesetzes und in der damit verbundenen Weiterentwicklung priesterlicher Gesetzgebung ihren Platz gefunden (vgl. Lev 22,18–22; Num 15,15–16). Dort wird die kultische Gleichberechtigung von Einheimischen und Fremden propagiert. Zu dieser Position der Öffnung stelle Ez 44,5–15 die zentrale *zadokidische* Opposition dar. Die Pentateuchredaktion schließlich schafft mit Ex 12,19.48–49 den Integrationskompromiss: Teilnahme nur unter der Voraussetzung der Beschneidung. Dies wird auch in Lev 17,15; 18,26; 24,16.22 nachgetragen. Da die Pentateuchredaktion die vorgegebene soziale Fürsorge übernimmt, entsteht ein Gesamtbild, das ausgesprochen integrativ für den residenten Fremden ist und in die völlige Gleichbehandlung in Lev 24,22 mündet. Entscheidender als die Zuweisung im Einzelnen ist

der Versuch, eine Gesamtentwicklung literar-, sozial- und religionsgeschichtlich zu plausibilisieren. Dieses Anliegen verfolgt auch der Beitrag von *Rainer Albertz* „From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers". Sein Ausgangspunkt ist die Spannung zwischen der nichtpriesterlichen und der priesterlichen Literatur in Bezug auf den Fremden. Während die *gerîm* im Bundesbuch und Dtn mittellose und schutzbedürftige Personen sind, scheinen sie im Heiligkeitsgesetz in das Gemeinwesen und den Kult einbezogene Subjekte zu sein. A. argumentiert zunächst gegen die 1896 aufgestellte These von Alfred Bertolet, dass sich darin ein Kategorienwechsel von einer sozialen (*persona misera*) zu einer religiösen Kategorie (προσήλυτος) zeige. Sozialgeschichtlich zeige sich im Bundesbuch das Bemühen um soziale Integration, was A. mit der These verbindet, es könnte sich um Flüchtlinge aus dem untergegangenen Nordstaat Israel gehandelt haben. Die Theologen des Dtn versuchten neben die soziale Integration die religiöse zu stellen. Sie reagierten damit nach A. auf eine Verschlechterung der sozialen Situation verarmter Fremder. Für die Entwicklung der priesterlichen Literatur geht A. von seinem eigenen komplexen Modell mit insgesamt fünf Stufen aus, das von einer priesterlichen Bearbeitung von Gen-Lev bis zu Ergänzungen in Numeri in persischer Zeit reicht. Auch wenn die Entscheidungen A.s in der Tendenz in eine konsensfähige Richtung gehen, hat das zugrundeliegende Modell, das mehrere Fäden der jüngeren P-Diskussion zusammenzuführen versucht, den Rez. noch nicht überzeugt. Der *gêr* habe jedenfalls in persischer Zeit an sozialem Status gewonnen und die soziale Abhängigkeit werde eher mit den Termini *tôshav* „Beisasse" und *śĕkîr* „Lohnarbeiter" ausgedrückt. Der *gêr* des Heiligkeitsgesetzes habe daher mit den Flüchtlingen des Bundesbuches nichts mehr gemein. In den Bestimmungen bei H gehe es um die Identitätswahrung Israels gegenüber den multikulturellen und polytheistischen Minderheiten in der persischen Provinz. Num 9,1–14 oder die Integration des Fremden in Num 15 seien demgegenüber deutlich später. Nirgendwo im Pentateuch – so die Schlussfolgerung von A. – habe sich ein separatives Konzept durchsetzen können. Die Fremden seien zwar keine Proselyten, doch angesichts von Ex 12,48, Num 15,19 und Dtn 31,12 „it was easily possible to develop the concept of proselytes, who converted to Judaism on this basis" (67).

Zwei weitere Aufsätze beschäftigen sich mit der Interpretation des Abrahambundes und der Integration Ismaels in den Bund. *Thomas Naumann* bekräftigt in seinem Beitrag „The Common Basis of the Covenant and the Distinction between Isaac and Ishmael in Gen 17. The Case of Ishmael and the Non-Israelite-Descendants of Abraham in the Priestly Source" die Sicht, dass der Bund auch Ismael als Same Abrahams gleichermaßen gilt und dass die Priesterschrift dadurch ihr Konzept universalen Heils unterstreicht. Auch für *Jakob Wöhrle* ergibt sich, dass Ismael und seine Nachkommen über die Beschneidung in den Bund eingeschlossen sind. Seine Argumentation in dem „The Integrative Function of the Law of Circumcision" betitelten Beitrag hat eine andere Stoßrichtung und kommt auch zu anderen diachronen Akzentsetzungen als Naumann. Die Praxis der Beschneidung sei gegen Ruwe nicht als Symbol transkultureller Austauschprozesse zu interpretieren, sondern durch das paradoxale Zusammenspiel von Demarkation und Inklusion charakterisiert: „Circumcision also fulfills an integrative function. The law of circumcision gives a minimal requirement for the integration into the ethnic and cultic community of Israel." (80) Redaktionskritisch sieht er die Überarbeitungen in Gen 17,9–14 und 17,23–27 in einem nachpriestergrundschriftlichen Zusammenhang mit Ex 12,43–49, der das Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26 bereits voraussetzt.

Christophe Nihan („Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation") legt eine neue Untersuchung der *gêr-* und *tôshav-* („Fremdling" und „Beisasse") Stellen in H vor. H ist dabei als ein komplexes und relativ spätes Stadium der Rechtsentwicklung in der Perserzeit verstanden, das sich im Heiligkeitsgesetz und darauf bezogenen Stellen im Pentateuch niederschlägt und das P^G ebenso wie die übrigen Gesetzessammlungen (Bundesbuch, Dtn, Privilegrecht) voraussetzt, ergänzt, kommentiert und in bestimmten Aspekten revidiert. Am signifikantesten erscheint die Veränderung in H, dass der „Fremdling" eine gewisse wirtschaftliche und soziale Eigenständigkeit aufweist, da er z.B. an Festen teilnimmt und Opfer darbringt. Wie auch Rainer Albertz setzt sich N. ablehnend mit der These auseinander, es handele sich in den späten Texten um Proselyten und nicht mehr um residente Fremde. Eine völlige kultische Integration finde nicht statt. Ex 12,48f zeige, dass selbst der beschnittene Fremde in der Gemeinde (*ʿedāh*) noch unterschieden bleibe. Landbesitz bleibe Israeliten vorbehalten. Auch falle unmittelbar auf, dass der Fremde generell nicht in die Aufforderung, „heilig zu sein", eingeschlossen sei. Da er auch nicht zu den Adressaten des Gesetzes gerechnet werde, handele es sich nicht um eine völlige Integration in die Gemeinde. Der Begriff bezeichne in H also Fremde, die *einige, aber nicht alle* kultischen und rituellen Vorschriften *im Land* einzuhalten bereit seien. Der Fremde in H werde etwa in Lev 17,8f; 22,18f; 25,47–54; Num 15,14–16 auch als eigenverantwortlich handelnder wirtschaftlicher Faktor wahrgenommen. Unscharf werde die Kategorie dann, wenn der Terminus גר auch den unbeschäftigten Fremden bezeichnet, der von der Gunst der Landeigner abhängig ist. N. führt das weniger überzeugend darauf zurück, dass H kein alternativer Terminus zur Verfügung gestanden hätte. Zudem versucht er diese Fälle auf Lev 19,10 und 23,22 zu begrenzen und andere Stellen in H, in denen der Fremde in die Nähe der deuteronomischen *personae miserae* rückt (wie z.B. Lev 19,18.33), davon zu unterscheiden.

Der Beitrag von *Bruce Wells* „The Quasi-Alien in Lev 25", der die Frage behandelt, wie weit das Zinsverbot im Heiligkeitsgesetz reicht, hat zunächst nur indirekt mit der Fremdenproblematik zu tun. Die umfassende Auslegung von Lev 25,25–55 (bes. VV. 35–38) stellt die These auf, dass es mit einem weitreichenden Zinsverbot nicht weit her ist, wenn man die Bestimmung im Sinne eines Nutzungspfands („antichretic pledge") verstehe. Das Gesetz verhindere allerhöchstens eine ungebührliche Ausnutzung des Schuldners durch Wucherzins, sei aber keinesfalls als Sozialleistung an den Schuldner zu interpretieren.

In dem abschließenden Aufsatz „'Their Burnt Offerings and their Sacrifices will be Accepted on my Altar' (Isa 56:7). Gentile Yhwh-Worshipers and their Participation in the Cult of Israel" wirft *Volker Haarmann* die Frage auf, wie die Opfer von Nicht-Israeliten einzuordnen sind. Aus Lev 22,25, der Stelle, die häufig für den Zutritt von Nicht-Israeliten zum Tempel angeführt wird, sei *nicht* herauszulesen, dass Nicht-Israeliten im Jerusalemer Tempelkult eine besondere Rolle gespielt hätten. H. bekräftigt seine Ansicht, dass weder Naaman noch die Seeleute in der Jonaerzählung als Proselyten aufzufassen seien. Es gehe um YHWH-Verehrer *in* den Völkern, die es aufgrund einer universalistischen und monotheistischen Perspektive auch geben müsse. Die Opfer würden in der Ferne, nicht in Jerusalem stattfinden. „Gentiles did *not* have to be incorporated in the worship of Yhwh." (167)

Der wichtige Band wird durch einen altorientalistischen Beitrag von *Susanne Paulus* ergänzt („Foreigners under Foreign Rulers. The Case of Kassite Babylonia [2nd half of the 2nd millennium BC]"), der zwei Gruppen von Fremden in kassitischen Vertragsdokumenten herausarbeitet. Er kann all jenen empfohlen werden, die sich für die Stellung von Fremden im nachexilischen Israel interessieren und in die damit verbundenen rechts-, religions-, und literargeschichtlichen Aspekte eingeführt werden wollen. Dass sie sich dabei zum Teil auf komplexe diachrone Fragestellungen einlassen müssen, sei nicht verschwiegen, sondern – auch wenn man nicht mit jeder Einzelentscheidung mitgehen wird – im Gegenteil besonders unterstrichen. Gerade die Entwicklung im rechtlichen Umgang mit Fremdem und Fremden ist als wichtiger literargeschichtlicher Indikator eines Zusammenhangs von Sozial- und Literaturgeschichte von Bedeutung. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die erkennbaren Konsenslinien in einem systematisierenden Beitrag noch einmal zusammengefasst worden wären. Vielleicht hätte man sich im Vorfeld auch über die Verwendung der Kategorien (etwa des interdependenten Begriffspaares Inklusion-Exklusion) verständigen können. Doch auch wenn es so nicht immer leicht ist, die differenzierte Diskussion in den Einzelaspekten einzuordnen, ist ein empfehlenswerter Beitrag zu einer wichtigen alttestamentlichen Diskussion entstanden.

Bochum Christian Frevel

Birnbaum, Elisabeth / **Schwienhorst-Schönberger**, Ludger: **Das Buch Kohelet**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 318 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 14/2), pb. € 27,90 ISBN: 978–3–460–07142–1

Nach seiner 1994 erschienenen, viel beachteten Habil.schrift über Kohelet („Nicht im Menschen gründet das Glück") hat Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004 in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar" einen ausführlichen wissenschaftlichen Kohelet-Kommentar veröffentlicht, der 2011 in zweiter Auflage erschienen ist und rund 570 S. umfasst. Ebenfalls 2004 erschien in dem Band „Stuttgarter Altes Testament" (hg. v. Erich Zenger) eine mit der Einheitsübersetzung verbundene 20-seitige Kurzauslegung Kohelets von S. Mit dem vorliegenden, gemeinsam mit Elisabeth Birnbaum verfassten Band ist nun auch eine relativ umfangreiche allgemeinverständliche Version von S.s Kohelet-Auslegung erhältlich. Sie folgt nach Auskunft des Vorworts weitgehend der Linie des großen Kommentars. „Darüber hinaus fanden vor allem im Kapitel über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte neuere Erkenntnisse Eingang." (10)

Dem Profil der Reihe entsprechend ist dieser Kommentar sowohl wissenschaftlich fundiert als auch für Laien verständlich. Eine ausführliche Einleitung vermittelt der Leserschaft das nötige Hintergrundwissen für die Lektüre des recht anspruchsvollen biblischen Textes. Die fortlaufende, an einigen Stellen durch Exkurse ergänzte Kommentierung dürfte bei der angezielten Leserschaft kaum Fragen offen lassen, sie aber zugleich zum weiteren Nachdenken über die vom biblischen Text aufgeworfenen Fragen anregen. Letzteres gilt besonders für den Anhang zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, der eine Fülle interessanter Beispiele enthält (deren Sortierung und Deutung allerdings nicht immer ganz nachvollziehbar ist).

Interessierte Laien erhalten mit diesem Band eine solide Lektürehilfe, die ihnen nicht nur ein tieferes Verständnis des Koheletbuchs vermittelt, sondern auch zahlreiche Hinweise und Anregungen für eine theologische Reflexion und Urteilsbildung über die teilweise doch recht provokativen Ansichten und Einsichten dieser biblischen Schrift gibt. Hilfreich sind dafür auch die Literaturhinweise am Ende des Bandes.

Leider stellen B. und S. der Leserschaft keine eigene Übersetzung des Koheletbuchs zur Verfügung, sondern verweisen, den Vorgaben der Reihe entsprechend, auf die Einheitsübersetzung. Das ist speziell

bei diesem Text zu bedauern, dessen Wiedergabe in der Einheitsübersetzung weit weniger urtextnah ist als die der meisten anderen atl. Schriften.

B. und S. präsentieren ihrer Leserschaft nicht einfach die Ergebnisse ihrer Forschungen zum Koheletbuch, sondern lassen sie, soweit das ohne Heranziehung der originalsprachlichen Texte möglich ist, immer wieder auch an der exegetischen Erkenntnisfindung teilhaben. Bei einem so anspruchsvollen Text wie dem Koheletbuch stellt sich jedoch immer wieder rasch die Frage nach der philologischen Begründung verschiedener Verständnismöglichkeiten, die der vorliegende Kommentar naturgemäß nicht mehr beantworten kann.

Aber auch wer nur die Einheitsübersetzung vor Augen hat, wird die Deutungen von B. und S. nicht immer nachvollziehen können. So leuchtet z. B. ihre (an die antike Rhetorik angelehnte) Gliederung des gesamten Buches in die vier Hauptteile Darlegung (propositio: 1,3–3,15), Entfaltung (explicatio: 3,16–6,9), Verteidigung (refutatio: 6,10–8,17) und Anwendung (applicatio: 9,1–12,7) noch weniger ein als die Gliederung in der Einheitsübersetzung. Sie ignoriert die kaum übersehbare Ringkomposition in 1,3–3,9 (1,3/4–11 – 1,12–2,26 – 3,1–8/9) und reißt die ähnlich eingeleiteten und thematisch zusammenhängenden Abschnitte 3,10ff.16ff; 4,1ff.4ff.7ff auseinander. Auch inhaltlich erscheint die Charakterisierung der größeren Einheiten als Teile einer antiken Rede ein wenig gesucht. (Warum wird z. B. die „Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis" in 3,16–6,9 als „Entfaltung" qualifiziert, die „Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen" in 6,10–8.17 hingegen als „Verteidigung"? Beginnt die „Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen" nicht schon in 1,12?)

Fragen werfen etwa auch die einleitenden Ausführungen zum Thema Glück im Koheletbuch auf (24ff). Mit Recht weisen B. und S. darauf hin, dass nach Kohelets Ansicht nicht der Besitz von Gütern einen Menschen glücklich macht, sondern deren Genuss. Koh 5,9–6,9 führt das eindrücklich vor Augen. Derselbe Abschnitt zeigt aber ebenso eindrücklich, dass ein Mensch ohne ein Mindestmaß an Gütern, die es ihm erlauben, zu essen, zu trinken und sich zu freuen, nicht glücklich sein kann. Von daher ist es schwer nachzuvollziehen, wie man der Ansicht sein kann, nach dem Koheletbuch sei Glück nicht von „äußerlichen" Ereignissen abhängig, vielmehr sei es „eine Haltung, die es erlaubt, sich an den Dingen zu erfreuen, obwohl oder gerade weil sie so sind, wie sie sind. Dieses Glück als Gabe Gottes ist immer da, der Mensch muss sich ihm nur öffnen. Vermag er es nicht, liegt das nicht an Gott, sondern an einer getrübten Wahrnehmung des Menschen bzw. an einem falschen Verständnis von dem, was Glück ist" (30). Gilt das auch für die Unterdrückten und Ausgebeuteten (Koh 4,1), die Armen, die „für den Wind arbeiten" (Koh 5,15f), oder die Reichen, denen Gott es nicht erlaubt, ihren Reichtum zu genießen (Koh 6,1f)? Ist es nicht Gott, der nach seinem Wohlgefallen entscheidet, wer glücklich wird und wer nicht (Koh 2,26)? Ist es nicht gerade die Pointe des Koheletbuchs gegenüber der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie (vgl. 25), dass es die erfahrbare Unverfügbarkeit des Glücks nicht beschönigt, sondern theologisch deutet (und nicht hinweginterpretiert)? Hier (wie auch an anderen Punkten) kann man sich manchmal des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass B. und S. in ihrem – durchaus sympathischen! – Anliegen, Kohelet ihrer katholischen Leserschaft näherzubringen, ein wenig über das Ziel hinausschießen.

Mit diesen – der Gattung einer Rez. geschuldeten – kritischen Anmerkungen soll aber der Wert dieses Kommentars nicht bestritten werden. Man muss dankbar dafür sein, dass das Katholische Bibelwerk in dieser Reihe immer wieder so gediegene Kommentare für ein weiteres Publikum herausbringt. Wenn die Leserschaft dadurch motiviert wird, sich auch mit anderen Deutungen in anderen Kommentaren zu beschäftigen – umso besser!

Zürich Thomas Krüger

Schliesser, Benjamin: **Was ist Glaube?** Paulinische Perspektiven. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 127 S. (Theologische Studien. Neue Folge, 3), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–290–17803–1

Die vorliegende Studie vermag aus einem reichen Fundus zu schöpfen, den der Autor mit seiner Diss. über *Abraham's Faith in Romans 4.* Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6 (WUNT 2/224, Tübingen 2007) erarbeitet hat. Was dort unter Zuspitzung auf die Interpretation von Röm 4 materialreich entfaltet wird, findet hier die Form einer übersichtlichen Darstellung paulinischer Perspektiven auf das Thema des Glaubens.

Schon immer ist aufgefallen, dass zu den Charakteristika frühchristlicher Theologie auch die „Entdeckung des Glaubens" gehört. Das bedeutet nicht, dass Begriff und Phänomen in der Theologie Israels keine Rolle gespielt hätten. Im Gegenteil – gerade Paulus als einer der Kronzeugen jener „Entdeckung" macht sich hier an zentralen Überlieferungen der hebräischen Bibel wie etwa Gen 15,6 fest. Doch die Allgegenwart des Wortstammes *pist-* und seine theologische Aufladung in den Schriften des NT signalisieren bereits, dass im „Glauben" die Beziehung zwischen Gott und Mensch nun auf eine neue, exklusive Weise zum Ausdruck gebracht werden soll. Diesem Phänomen geht die Studie von S. nach, um – dem Profil der Reihe entsprechend – „auf anspruchsvollem und zugleich verständlichem Niveau" die gesellschaftsrelevante Dimension dieses theologischen Zentralbegriffes zu erschließen.

Das geschieht nach einem einleitenden Kap. zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Glaubensbegriffs in fünf weiteren Kap.n, die einem stereotypen Schema folgen: Jeweils ein Aspekt des Glaubens wird unter der Formel „Glaube als ..." oder „Glaube und ..." in den Darstellungsschritten „Forschungsgeschichte", „Exegese" und „Verstehenshorizont" behandelt, bevor eine Schlussreflexion das gemeinsame Fazit zieht. Ein repräsentatives Literaturverzeichnis schließt den Band ab.

1. Was ist Glaube? führt zunächst in die Problematik des Glaubensbegriffes ein – etwa hinsichtlich der Gefahr seiner Überfrachtung, die Bedeutungsnuancen ebenso zu nivellieren droht wie sie zugleich einem „Totalitätstransfer" Vorschub leistet. Alltagssprachliche Muster wie „ich glaube, dass ...", „ich glaube jemandem ..." oder „ich glaube an ..." legen sich über die biblischen Verwendungsweisen und verstellen den Blick für deren Spezifika, wie sie etwa in der soziologischen oder der überindividuellen Bedeutung des Begriffes *pistis* zutage treten. Gerade bei Paulus bleiben eine christologisch-heilsgeschichtliche und eine anthropologische Perspektive auf das Phänomen des Glaubens eng miteinander verbunden. Weder der Rückzug auf eine rein historische Arbeit noch die Flucht in die Systematik vermögen letztlich dieser Wechselbeziehung gerecht zu werden. Damit sind auch schon die wichtigsten Konstellationen benannt, die nun in einer knappen Nachzeichnung der großen forschungsgeschichtlichen Linien Kontur gewinnen. Zweifellos kommt dabei der bahnbrechenden Studie A. Schlatters von 1885 eine Schlüsselrolle zu, auch wenn sie auf verschiedene Vorläufer zurückschauen kann. Im geschichtlichen Wandel der Fragestellungen schärft sich dabei auch die Wahrnehmung einzelner Aspekte des Glaubens, sodass die verschiedenen Zugänge schließlich den semantischen Facettenreichtum des Begriffes selbst sichtbar machen.

2. Glaube als Identitätskriterium einer Gemeinschaft stellt die ekklesiologische Dimension des Glaubens heraus, der als Abgrenzungskriterium und Identitätsmerkmal zugleich fungiert und somit der Stabilisierung der Gruppe dient. Exegetische Grundlage ist dafür die Priorität des Glaubens vor der Beschneidung, die Paulus am Beispiel Abrahams illustriert. Zugleich lässt sich eine soziologische Komponente des Begriffes auch im pagan-hellenistischen Bereich nachweisen. Die junge Christenheit jedenfalls tritt wesentlich als eine „Gemeinschaft der Glaubenden" in Erscheinung.

3. Glaube als „göttliche Geschehenswirklichkeit" bezeichnet einen Aspekt, der jenseits subjektiver Zugänge den Glauben als eine überindividuelle Macht und eschatologische Erscheinung versteht. Paulus kann vom Glauben wie von einer Größe sprechen, die mit dem Christusereignis kommt und offenbart wird. Dafür liefert Gal 3,23–25 den Kardinalbeleg; die Formel „aus Glauben" bzw. „aufgrund von Glauben" ist ihr dichtester Ausdruck. Glaube im Sinne einer heilsgeschichtlichen Größe profiliert den paulinischen Begriff in einer Weise, die deutlich über vergleichbare semantische Ansätze in der paganen Literatur hinausgeht.

4. Glaube und Vernunft repräsentieren seit den frühesten Zeiten der Vätertheologie zwei aufeinander bezogene Weisen der Erkenntnis. Kontrovers ist dabei ihre konkrete Zuordnung – entweder in einer komplementären Beziehung oder in einem Konkurrenzverhältnis. An dieser Frage hat sich dann v. a. die Religionskritik ausführlich abgearbeitet. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft lassen sich noch einmal zwei verschiedene Fragerichtungen unterscheiden: *Glaube als Fürwahrhalten und Überzeugtsein* und *Glaube als Wissen und Bekennen.* Exegetisch stellen sie sich in den Reflexionen über Weisheit und Torheit im 1Kor sowie in den alten Bekenntnisformeln dar, die eine rationale Durchdringung des Bekenntnisses mit vertrauensvoller Zustimmung verbinden. Gegenteil des Glaubens ist nicht das Wissen, sondern die Untreue gegenüber der Treue Gottes.

5. Glaube und Wille: Während die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft v. a. die Außenwahrnehmung christlicher Theologie beschäftigt hat, ist die Beziehung zwischen Glaube und Wille seit den frühesten Zeiten zu einem internen Reizthema geworden. Denn hier steht nicht mehr und nicht weniger als die Frage einer Mitwirkung des Menschen an seinem Heil auf dem Spiel. Erneut bewegt sich der Streit in mindestens zwei verschiedene Richtungen: *Glaube als Entscheidung und Gehorsam* sowie *Glaube als „neuer Gehorsam" und Liebe.* Während die erste namentlich bei dem Begriff der Entscheidung ansetzt, verdankt sich die zweite v. a. dem Interesse an den Begründungszusammenhängen christlicher Ethik. Beide Diskurse sind in jüngerer Zeit wesentlich von R. Bultmann angestoßen worden und haben durch die Debatte um eine neue Paulusperspektive an Tiefenschärfe gewonnen. Denn hier kommt v. a. die Bedeutung der Tora ins Spiel, die für Paulus nach wie vor gute Weisung Gottes bleibt, jedoch erst durch den Glauben an Christus in ihrer bleibenden Gültigkeit erschlossen wird.

6. Glaube und Gefühl schließlich thematisieren einen Aspekt, der seit Schleiermacher in verschiedenen Konstellationen mit der Ganzheitlichkeit des Menschen operiert bzw. die Tradition christlicher Mystik aufzunehmen versucht. Mit dem Rekurs auf Erfahrung, Innerlichkeit oder Vertrauen wird dabei wieder die subjektive Seite betont und eine Art Gegenpol zum Glauben als einer überindividuellen, kosmischen Macht beschrieben. Auch hier lässt sich die Frage in zwei verschiedene Richtungen weiter verfolgen: *Glaube als „mystisches" Erlebnis* und *Glaube als Vertrauen und Gewissheit.* Während die „Mystik" des Apostels Paulus heute eher mit Zurückhaltung betrachtet wird, öffnen sich von der Semantik des Vertrauens her wieder neue, gesamtbiblische Perspektiven.

Im Ganzen führt diese gut lesbare Studie auf kompetente und anregende Weise in ein zentrales Thema christlicher Theologie ein. Ihre Konzentration auf Paulus bereitet zugleich den Boden für weitergehende Fragen an den Glaubensbegriff im NT sowie in der Theologiegeschichte der Väterzeit überhaupt. Sowohl die umsichtige Systematisierung des Begriffes als auch die kundige Führung durch eine eher unübersichtliche Forschungslandschaft erweisen sich dabei als ausgesprochen hilfreich. Die Kontextualisierung der paulinischen Aussagen in ihrer jüdischen wie in ihrer paganen Umwelt ermöglicht es, gerade die Innovationskraft des Glaubens-Begriffes in der frühen Christenheit nachvollziehen zu können. Eine solche gelungene Sensibilisierung für den Facettenreichtum dessen, was „Glaube" meint, empfiehlt das Buch einem weiten Lesepublikum!

Greifswald Christfried Böttrich

Herrmann, Arnd: **Versuchung im Markusevangelium**. Eine biblisch-hermeneutische Studie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 336 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 197), kt € 44,90 ISBN: 987–3–17–022024–9

In seiner im Sommersemester 2010 von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommenen und von Günter Röhser betreuten Diss. „Versuchung im Markusevangelium" untersucht Arnd Herrmann ein von der deutschsprachigen Forschung stiefmütterlich behandeltes Thema. Hauptthese seiner Arbeit ist, dass das Thema „Versuchung" ein wichtiges Interpretationsmodell für das Gesamtverständnis der markinischen Theologie darstellt. Diese Einschätzung ist insofern bemerkenswert, als im MkEv das Verbum „πειράζειν" lediglich viermal auftaucht („πειρασμός" nur einmal) und Mk – anders als die beiden Seitenreferenten – nur nebenbei von der an die Taufe anschließenden Versuchung Jesu berichtet (Mk 1,12f).

Nach einer kurzen Einleitung skizziert H. in einem knappen geschichtlichen Abriss die zentralen Entwicklungslinien der Markusforschung (13–24). In einem weiteren Kap. stellt er sich der Frage nach dem literaturgeschichtlichen Ort des ältesten Evangeliums und kommt zu dem Schluss, dass die untersuchte Schrift ein „historiographieorientiertes Werk" mit einer großen Nähe zur Philosophenvita (44) sei. Zugleich seien Motive und Strukturelemente aus der atl.-jüd. Überlieferung übernommen worden. Erfreulich knapp wird der forschungsgeschichtliche Abriss über das mk Versuchungsmotiv gehalten (47–54). Hier wird aufgezeigt, dass sich im Grunde nur die englischsprachige Forschung des Problems angenommen hat. Sehr akribisch spürt H. im Folgenden der griechischen Wortfamilie „πειράζειν" in der vormk Literatur nach. Hier weist er die Bandbreite der Bedeutungen nachvollziehbar auf: Sie reicht von der Vorstellung, „etwas zu versuchen", über das „auf die Probe stellen" und das „verführen" bis hin zum „bedrohen". Interessant ist vielleicht außerdem, dass das Nomen „πειρασμός" erstmalig im NT auftaucht (59). H. untersucht darüber hinaus die vorntl. Versuchungsthematik. Hier wird deutlich, dass die Versuchung des Volkes „in der Regel von Jahwe" ausgeht (108), während in der Apokalyptik der Satan die Rolle des Versuchers übernimmt. Man hätte in diesem Zusammenhang durchaus auch den Umschlag vom monistischen zum dualistischen Weltbild untersuchen können.

Nach der Betrachtung der Versuchungsthematik im NT wendet sich der Vf. der Einleitungsfrage nach dem historischen Hintergrund des MkEv zu und beschreibt dieses als Antwort auf die Krise des Jüdischen Krieges. Positiv anzumerken ist die Scheu des Vf.s, in Anbetracht der dünnen Textbasis eine Lokalisierung der Adressatengemeinde(n) des Mk zu versuchen. Die Bedeutung dieser Vorüberlegungen wird im Lauf der Untersuchung noch deutlich. In Anbetracht der Tatsache, dass sich für „πειράζειν κτλ." nur fünf Belege im MkEv finden, ist H. zufolge damit zu rechnen, dass die Versuchungsthematik auch an Stellen begegnet, „wo die signifikante Terminologie nicht eigens auftaucht" (145). Hierzu zählt er den Widerstand des Petrus gegenüber dem ins Auge gefassten Leidensweg Jesu (Mk 8,27–33), weil die Bezeichnung des Petrus als Satan zeigt, dass Jesus das petrinische Ansinnen als „Versuchung" wertet, sowie die „Versuchung" Jesu in Gethsemane (14,35f.39), weil ein enger Bezug von Versuchung und Gottverlassenheit zu konstatieren sei (148). Weil Jesus für die Jünger ebenso wie für die Erstleser im MkEv als Vorbild dargestellt wird, sind die Versuchungen der Jünger in gleicher Weise Untersuchungsgegenstand. Diese Versuchungen haben H. zufolge – auch wenn in diesem Kontext „πειράζειν κτλ." nicht auftaucht – stets mit ihrer Bereitschaft zur Nachfolge zu tun, die sich unter dem Eindruck der Bedrängnis bewähren muss (149). Die Darstellung der bei jedem für das Thema als wichtig erachteten Textabschnitt durchgeführten fünf Schritte (Annäherungen, Textanalyse, Makrokontext, Rezeptionsbedingungen, Bedeutung) wirkt auf den ersten Blick etwas schematisch, erweist sich bei der Lektüre der einzelnen Interpretationen aber als durchaus sachgemäß.

Nach all diesen ausführlichen, aber notwendigen Vorüberlegungen folgt schließlich die Behandlung des eigentlichen Themas: die Versuchungsgeschichten im MkEv (153ff). Die Notiz von der Versuchung Jesu durch den Satan dient im Duktus des Evangeliums der Vorbereitung des Gottessohnes. Hierbei wird – und das zeigt H. schlüssig auf – der Satan insofern Gott bzw. dem Geist untergeordnet, als dieser Jesus in die Wüste führt, damit jener ihn versuchen kann. Diese Zuordnung zweier „Protagonisten" (Gott und Satan) entspricht diegetisch der atl. Hiobgeschichte – wie H. zu Recht vermerkt (281). Die ebenfalls als Parallele beigebrachte Elijageschichte (1Kön 19) hätte man mit Hinweis auf die Rolle des Engels, der auch bei Elija auftritt, für die Exegese von Mk 1,12f durchaus noch fruchtbarer machen können (287). Der „Satan" taucht in persona ab Mk 1,13 im MkEv nicht mehr auf. Von daher wird deutlich, dass Mk zufolge nie von einer dämonischen Versuchung die Rede sein kann. Deshalb hat H. zweifellos Recht, wenn er konstatiert, dass „versuchen" im MkEv durchgängig im Sinne von „auf die Probe stellen" verstanden sein will.

Durch die Interpretationen der einzelnen Versuchungsgeschichten zieht sich wie ein roter Faden die These: Jesus dient der intendierten Leserschaft – ebenso wie den dargestellten Jüngern – als Vorbild im Glauben und Gehorsam gegenüber Gott (283) sowie im Dienst gegenüber seinen Mitmenschen (Mk 10,45). Und wenn die Nachfolger Jesu – auf der literarischen Ebene ebenso wie in der Gegenwart der intendierten Leserschaft – ebenfalls auf die Probe gestellt werden, indem sie Versuchungen und Leiden durchleben müssen, bietet der Evangelist ihnen Jesus selbst als Vorbild an. H. weist dabei die Originalität des MkEv auch insofern auf, als er darauf verweist, dass weder die Passionsgeschichte Jesu noch die Nachrichten von der Untreue und dem Versagen der Jünger eine vormk Parallele haben (289f). Im zusammenfassenden Kap. 12 (279–306) werden nicht nur die Inhalte der Exegesen wiedergegeben, sondern es werden noch einmal einzelne Aspekte bzw. aus den Analysen zu ziehende Konsequenzen angedeutet.

Für ausgesprochen wichtig erachtet der Rez. den leider sehr kurz geratenen Abschnitt über den Vergleich zwischen Markus und Paulus. Hier hätte man v.a. über den Begriff „Gehorsam" Jesu (Röm 5,19), der H. zufolge zentral für die mk Passionsgeschichte ist (216–278.300), einen engeren Zusammenhang herstellen können. Möglicherweise hätte dies aber auch zu weit geführt und kann als Anregung für weitere Forschung verstanden werden. Sehr hilfreich für die Lektüre sind die immer wieder eingestreuten Zusammenfassungen.

Aufs Ganze gesehen bietet die vorliegende Untersuchung sehr gut fundierte Analysen und in ihrer Gesamtschau einen interessanten Interpretationsansatz für das MkEv. H. weist schlüssig auf, dass die dargestellte Geschichte ein Kommunikationsangebot an konkrete Gemeinden ist, die mit Hilfe dieser Darstellung ihre eigene Existenz verstehen und den Herausforderungen („Versuchungen") ihrer Gegenwart gestärkt begegnen können.

Bayreuth Dietrich Rusam

Wenger, Stefan: **Der wesenhaft gute Kyrios**. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 354 S., geb. € 52,00 ISBN: 978–3–290–17583–2

Dass der Jakobusbrief ein auch theologisch ernstzunehmendes Zeugnis innerhalb des NT darstellt, gehört zu den erfreulichen Ergebnissen der jüngeren Bibelexegese. Die Berner Diss. von Stefan Wenger (2009), betreut von Matthias Konradt, der mit seiner Heidelberger Diss. von 1996 (*Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*, Göttingen 1998) selbst schon erheblich zu dieser Entwicklung beigetragen hatte, stellt erstmals monographisch das Gottesverständnis des Briefes dar. Nach recht knappen Ausführungen zur Forschungslage, zur Disposition und zur vorausgesetzten Situation und Intention des Briefes besteht sie im Kern aus Textexegesen zu den einschlägigen Stellen im Jakobusbrief, die zusammengenommen sein Gottesbild ergeben sollen. Diese Exegesen werden freilich nicht in der Reihenfolge des fortlaufenden Brieftextes angeordnet, sondern nach sachlich-thematischen Gesichtspunkten gegliedert, was zwangsläufig zu gewissen Wiederholungen und zahlreichen Vor- und Rückverweisen führt und die Lektüre nicht eben erleichtert. Gleichwohl lohnt sich die Mühe, denn sie führt zu einer äußerst genauen, differenzierten und tiefgründigen Erhebung des theologischen Gewichts und Gewinns, den dieser oft an den Rand gedrängte Brief zur Theologie des NT beizutragen hat.

Wie der etwas hölzern klingende Titel andeutet, möchte der Vf. den Gott des Jak als „wesenhaft gut" charakterisieren, ohne dass dabei die endzeitlich-richterlichen Züge im Gottesbild, die etwa in dem Kyrios-Prädikat aufleuchten, verwischt werden.

Dazu analysiert er zunächst die Briefaussagen zu Gott als dem Einen, dem Schöpfer und Vater (v.a. 1,17.27; 2,19; 3,9), sodann solche zur Güte Gottes (1,2–4; 1,13–16; 1,17; 1,18.21–23; 1,25; 2,8–11; 4,5) und schließlich Aussagen über Gott als Anwalt und Richter (1,9–11; 1,26–27; 2,1–7; 2,12–13; 3,1; 4,12; 5,1–6; 5,9; 5,12) bzw. als barmherziger Geber eschatologischen Heils (1,9.12.25c; 2,5; 3,18; 5,7–8.10–11). Als Thesen stechen dabei heraus: Die Wendung: „der gute Name, der über euch ausgerufen worden ist" (2,7), verweist „auf das Konversionsgeschehen [...], das in der Taufe respektive im Taufritus auf den Namen Christi seinen sichtbaren Ausdruck gewinnt" (61). Im Blick auf das Gottesbild im Jak kann festgehalten werden, „dass an Gott glauben [...] immer auch bedeutet, an die Herrlichkeit des durch diesen *einen* Gott erhöhten und kommenden κύριος Ἰησοῦς Χριστός zu glauben" (71). Mit der Rede von Gott als Schöpfer benennt Jak „ein theologisches Grunddatum" (86). Dieser als Vater über die Gestirne herrschende gute Schöpfer (vgl. 1,17!), der sich „im Unterschied zu den wechselhaften Gestirnen – im ‚Kern' seines Wesens in seinem guten Sein nicht verändert, kann [...] als der wesenhaft Gute bezeichnet werden" (133), ohne dass damit dunkle Seiten im Gottesbild des Jak von vornherein ausgeschlossen wären (dazu mehr im Kap. über Gott als Richter). V. a.: Für den Ausdruck λόγος ἀληθείας in 1,18 „legt sich [...] die Interpretation als ‚christliche Heilsbotschaft' nahe. Durch diese hat Gott Jakobus und seine Leser bzw. Hörer seinem Willen gemäß geboren, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Damit reklamiert auch der Jak – allen Unkenrufen zum Trotz! – keine Werkgerechtigkeit, sondern das gnädige Handeln Gottes durch die Geburt λόγῳ ἀληθείας als Grunddatum christlicher Existenz, als *die* gute und vollkommene Gabe schlechthin." (138f) Und zu 2,14–26, dem Abschnitt, der erst ganz am Ende der Studie im Zusammenhang des Themas: Gott, der Gerechtigkeit anerkennt, behandelt wird, heißt es pointiert: „Damit lässt sich festhalten, dass die ‚klassische' dogmatische Alternative ‚erworbene' versus ‚geschenkte' Gerechtigkeit/Rechtfertigung am jakobeischen ‚Erlösungskonzept' zerschellt und Jakobus die frühchristlich breit belegte Überzeugung vom rettenden Glauben teilt." (263)

Die Textanalysen sind minutiös. Zu den behandelten Versen bzw. Perikopen haben sie oft Kommentarcharakter. Ausführungen zu Kontext und Textaufbau finden sich häufig komprimiert in Fußnoten. Traditionsgeschichtliche Bezüge und religionsgeschichtliche Hintergründe werden breit entfaltet. Zu Einzelfragen werden ausführliche Exkurse geboten, die freilich bisweilen nur wenig mit dem jeweiligen Darstellungsziel zu tun haben.

Insgesamt erschließt sich auf diese Weise der Jak als tief in der frühchristlichen Theologiegeschichte verwurzeltes Zeugnis der christlichen Heilsbotschaft. Dass und wie diese und das ihr zugrunde liegende Gottesverständnis wiederum mit zentralen Glaubensaussagen der biblisch-jüdischen Überlieferung verwoben sind, zeigt sich gerade am Jak faktisch in jedem Satz und wird vom Vf. dieser Studie immer wieder überzeugend herausgearbeitet, so etwa in den sehr differenzierten und genauen Analysen zur atl.-frühjüdischen Rede von Gott als Vater (72–80), zum Gottesverständnis bei Philon (109–116), zum Nomen κτίσμα in LXX und NT (140–142), zum νόμος bei Jak (147–156) oder zur Wendung κύριος Σαβαώθ (221–223). Auch die *crux interpretum* 4,5 wird ausführlichst diskutiert und einer immerhin nachvollziehbaren Lösung zugeführt (178–185; der Vf. paraphrasiert: „Eifersüchtig verlangt er [nämlich Gott] nach dem [von Gott schöpfungsmässig geschenkten menschlichen oder göttlichen, Heiligen] Geist, den er [nämlich Gott] in uns hat wohnen lassen.")

Weniger überzeugend sind demgegenüber die kaum eigens begründeten Bemerkungen zur im Brief vorausgesetzten „Gemeindesituation" (25–28). Der Vf. operiert hier sehr ungeschützt mit Kategorien wie „(Juden- und Heiden-)Christen", „Ortsgemeinden", „Christenheit", „sozial geschichtetes Christentum" oder gar „die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit", wobei man sich unwillkürlich fragt, was für konkrete Vorstellungen er eigentlich mit solchen Wendungen verbindet. Ganz unabhängig davon, wie man den Brief datieren und die Verfasserfrage beantworten will (der Vf. entscheidet sich ohne eigene Argumentation für die Mehrheitsmeinung eines Pseudepigraphon vom Ende des 1. Jh.s an Adressaten irgendwo im syrischen Raum), tragen solche anachronistischen Begriffe und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen rein gar nichts zum besseren Verständnis des Briefes bei – man ist angesichts der folgenden Kap. der Studie fast geneigt zu sagen: zum Glück.

Der Zwang zur Absicherung eigener Textinterpretationen oder vertretener exegetischer Positionen führt allerdings in den thematischen Hauptkap.n immer wieder auch zu erschöpfenden Materialschlachten. Hier nur ein paar leicht zu vermehrende Beispiele: S. 265 hat zwei Zeilen Haupttext, der Rest ist eine überdimensionierte Fußnote (immerhin zu Jak 2,14–26), die auch noch ein Drittel der folgenden Seite einnimmt. Fußnote 981 zählt in sieben Zeilen 75 Belegstellen auf. Fußnote 309 bietet in zehn Zeilen 25 Nachweise aus der Sekundärliteratur. Der Vf. wird nicht ernsthaft annehmen, dass irgendjemand das alles liest, geschweige denn nachschlägt, auch kein noch so gutwilliger Rez.! Zur Qualität wissenschaftlicher Arbeit, die in einer Diss. nachzuweisen ist, gehört wohl auch die Scheidung zwischen Wesentlichem und weniger Wesentlichem.

Alles in allem kann die vorgelegte Arbeit aber als ein schöner Beleg dafür angesehen werden, dass die Christusbotschaft des NT nur aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Stimmen erwachsen kann, die jeweils ihren „Ton" zum Gesamtklang beizutragen haben. Die Zeit der „leeren Quinten" aus Paulus und Johannes ist wohl zum Glück für die Theologie des NT vorbei.

Markkleeberg Karl-Wilhelm Niebuhr

Kirchengeschichte

Erinnerungsorte des Christentums, hg. v. Christoph Markschies / Hubert Wolf. – München: C. H. Beck 2010. 800 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–406–60500–0

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Erinnerungsorten ist in den letzten Jahren ein starker Forschungstrend in den deutschen Geisteswissenschaften. Dabei lag die Konzentration bisher nicht nur auf deutschen Erinnerungsorten[1], sondern auch auf international ausgerichteten Unterfangen, so z.B. auf deutsch-polnischen[2] oder europäischen Erinnerungsorten.[3] In diesen Trend reiht sich der hier besprochene Sammelband ein. Allerdings handelt es sich in diesem Fall nicht bloß um eine Aufsatzsammlung zu verschiedenen Erinnerungsorten, die aus neuen Perspektiven betrachtet werden, sondern die Quintessenz dieses Buches liegt in der Hervorhebung eines wesentlichen Merkmals des Christentums: Dass es nämlich eine Erinnerungsreligion ist.

Eröffnet wird der Band mit einer umfangreichen Einleitung. Zwar nehmen die Hg. hier Bezug auf die kulturwissenschaftlichen Analysen von Erinnerungsorten von P. Nora (11–12, 14) und J. Assmann (11–14), aber dennoch stehen die Ansätze dieser Autoren nicht im Mittelpunkt. Vielmehr liegt dem Gesamtwerk das genuin christliche Konzept des Gedächtnisses und der Erinnerung zugrunde, „denn das Christentum als Offenbarungsreligion ist nicht anders denn als Erinnerungsreligion zu denken" (11): Das Christentum deutet die Vergangenheit als Heilsgeschichte, interpretiert bestimmte Ereignisse als göttliches Handeln und erinnert sie als solche (15). Dabei ist der zentrale Erinnerungsort des Christentums Jesus Christus (14, 21). Denn seine Worte „Tut dies zu meinem Gedächtnis" konstituieren die Kirche als Erinnerungsgemeinschaft (17, 21). Gerade dieser theologische Ansatz macht die Originalität des Bandes im Vergleich zu anderen Publikationen zu Erinnerungsorten aus. Darüber hinaus vereinen die Hg. in der Publikation konfessionsübergreifend Beiträge renommierter Wissenschaftler/innen und Akteure aus dem öffentlichen Leben der christlichen Kirchen. Dementsprechend fragen sie sich auch im Dankeswort am Schluss des Bandes: „Vielleicht handelt es sich sogar um eine ‚ökumenische Kirchengeschichte' ganz neuer Art?" (727)

Der Sammelband besteht aus drei Teilen, die insgesamt 45 Beiträge umfassen. Zu den im ersten Teil behandelten „Zentralorten" gehören 7 Orte, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind oder für die Identität der großen christlichen Konfessionen eine wesentliche Rolle spielen. Die im zweiten Teil unter dem Titel „Reale Orte" gesammelten 13 Beiträge behandeln jeweils einen „geographischen Ort für sich" (25), dem eine besondere christliche Erinnerung zukommt. Im dritten und auch umfangreichsten Teil werden unter dem Titel „Übertragene Orte" 24 Ereignisse, Personen, Institutionen, Texte und Gegenstände erfasst, die als „Ort" im übertragenen Sinne interpretiert werden können. Eine Sonderstellung nimmt der am Schluss platzierte Beitrag „Kirchen" ein. Ein Literaturverzeichnis, Bildnachweise der über hundert Abbildungen und ein Register schließen den Band ab.

In dieser Publikation wird ein vielfältiges Panorama christlicher Erinnerungsorte präsentiert. Die Autor/inn/en konfrontieren sich auf unterschiedliche Art und Weise mit den Fragen danach, was der Begriff „Erinnerungsort" in Bezug auf das Thema des jeweiligen Beitrags bedeutet und welche Aktualität der besprochene Erinnerungsort heute besitzt. Dass Jerusalem, die Bibel oder das Kreuz als Erinnerungsorte des Christentums dargestellt werden, überrascht die Leser/innen sicherlich nicht. Die Ausweisung einiger anderer Orte als Erinnerungsorte hingegen erschließt sich erst durch die Lektüre der jeweiligen Beiträge. Im Beitrag „Dresden" bspw. reflektieren die Autoren (*Martin Roth, Volkmar*

[1] *Deutsche Erinnerungsorte*, hg. v. E. François, Bd. 1–3, München 2002.
[2] *Deutsch-polnische Erinnerungsorte. Bd. 3: Parallelen*, hg. v. H. H. Hahn / R. Traba, Paderborn u.a. 2012. Weitere Bände in Vorbereitung.
[3] *Europäische Erinnerungsorte*, hg. v. P. den Boer / H. Duchhardt / G. Kreis / W. Schmale, Bd. 1–3, München 2012.

Billig), ob und inwieweit Dresden tatsächlich als Erinnerungsort des Christentums gelten kann. Denn zum einen können „Orte" eindeutig an die Wurzeln des Christentums erinnern (z. B. Bethlehem), zum anderen kann die Erinnerung auch durchaus zwiespältig ausfallen (Genf) oder sich auf eine heikle Kontroverse beziehen (*Humanae Vitae*). Eine genaue Beschreibung der historischen Entwicklung der „Orte" und ihrer Wahrnehmung als Erinnerungsort bietet den Autor/inn/en Anlass zu Streifzügen durch ideengeschichtliche Entwicklungen (Wittenberg) oder zur Suche nach den Grundlagen der eigenen religiösen Identität (Rom). Auch Ausflüge in die gegenwärtige Geschichtspolitik (Konstantinopel, 97–98) bieten sich an. Dabei beziehen sich manche Erinnerungsorte auf lange zurückliegende, abgeschlossene Ereignisse (z. B. Canossa), andere entwickeln sich ständig weiter. Dies sind „Orte", durch die die christliche Berufung auf besondere Art und Weise stetig aktualisiert wird (z. B. Taizé, Caritas und Diakonie, Christliche Politik); und schließlich gibt es historisch geprägte „Orte", die durch die jüngste Vergangenheit neu interpretiert werden (wie Regensburg in Bezug auf die Papstrede von 2006).

Die im Sammelband vorgestellten „Orte" sind nicht nur für das Christentum, sondern auch für das Gedächtnis anderer Religionen relevant (Jerusalem und Konstantinopel). Außerdem werden Topoi behandelt, die auch außerhalb des Christentums existieren, im Christentum aber eine besondere Deutung erhalten, wie Familie, Schule oder Medien. Man fragt sich allerdings, ob die Medien hier nicht künstlich als christlicher Erinnerungsort stilisiert werden.

Drei gleiche „Orte" werden doppelt behandelt. Allerdings findet sich in der Einleitung kein Hinweis auf die Gründe dieser Doppelbehandlung. Aus der Lektüre der Beiträge ergibt sich dann aber, dass es sich bei „Sankt Martin I." und „II." um zwei unterschiedliche Personen handelt – erstens um den Bischof von Tours und zweitens um Martin Luther, wodurch die zweifache Interpretation nachvollziehbar wird. Bei den beiden anderen Themen – „Himmel – Hölle – Fegefeuer I." und „II." sowie „Medien I." und „II." – leuchtet die doppelte Behandlung leider nicht ein.

Der allgemein formulierte Titel des Bandes legt nahe, dass es sich um einen Überblick über Erinnerungsorte des gesamten Christentums handelt. Es überrascht daher bei einer ersten Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses, dass sich ungefähr ein Viertel der besprochenen „Orte" in Deutschland befindet oder zumindest ein Bezug zur Geschichte und Gesellschaft Deutschlands, Österreichs oder der Schweiz besteht. Erst aus der Einleitung erfährt man, dass der Band vorrangig Erinnerungsorte behandelt, die für Christ/inn/en im deutschsprachigen Raum relevant sind (25–26).[4]

Hinsichtlich einer solchen Auswahl wäre vielleicht ein anderer Titel bzw. ein Untertitel, der diese Perspektivierung ausdrücklich nennen würde, passender. Die Auswahl ist – wie die Hg. selbst betonen – repräsentativ, gleichwohl aber subjektiv und bildet „keine vorfindliche Systematik" ab (25). Selbstverständlich ist eine Einschränkung notwendig und eine subjektive Auswahl berechtigt. Was bedeutet jedoch Repräsentativität im Kontext einer subjektiven Auswahl? Welche Kriterien dienen zur Aufstellung dieser Auswahl? Dies wird leider nicht erläutert. Man möchte bspw. fragen, warum Trient, aber nicht auch das II. Vatikanum, christliche Politik, aber nicht auch die ökumenische Bewegung, St. Martin, aber nicht auch St. Nikolaus besprochen werden. Unscharf ist ebenfalls die Grenzziehung zwischen „Zentralorten" und „realen Orten". Denn „Zentralorte" existieren doch gleichzeitig als reale, geographische Orte (selbst wenn es im Falle des Sinai schwierig ist, den alttestamentlichen Berg eindeutig zu identifizieren).

Trotz dieser kritischen Anmerkungen kann man abschließend sagen, dass es sich hier um ein durchaus lesenswertes Buch handelt, das sowohl für eine systematische Lektüre als auch als Nachschlagewerk empfehlenswert ist. Eine Fortsetzung mit dem Schwerpunkt auf Erinnerungsorten des Weltchristentums, verfasst von internationalen Autoren, wäre sehr begrüßenswert.

Mainz Urszula Pękala

Raaijmakers, Janneke: **The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900**. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. (XIX) 357 S. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series), geb. £ 65,00 ISBN: 978-1-107-00281-4

Als fränkische Reichsabtei erlebte das Kloster Fulda bereits wenige Jahrzehnte nach seiner Gründung im Jahre 744 durch Bonifatius eine fast beispiellose, gut dokumentierte Blütezeit. R.s Studie, die erweiterte Fassung einer an der Univ. Amsterdam eingereichten und mit dem Josef-Leinweber-Preis der Theol. Fak. Fulda gewürdigten Diss., zeichnet die Geschichte des Klosters Fulda von den Anfängen bis zum Ende der Karolingerzeit nach. Im Mittelpunkt steht das Selbstverständnis der Mönchsgemeinschaft in seiner den inneren und äußeren Ereignissen geschuldeten Entwicklung, „die Konstruktion von Gruppenidentität, ein komplexer und kontinuierlicher Prozess, in dem eine bedeutungsvolle Gemeinschaft erschaffen wird" (7). Dementsprechend werden überwiegend zeitgenössische Fuldische Quellen herangezogen. Die Vf.in sieht in ihnen den „Ausdruck gemeinschaftlicher Anstrengungen seitens der Mönche, Bedeutung und Einheit zu schaffen" (8). Dazu zählen nicht nur Texte, sondern – im Sinne einer „Ikonologie der Architektur" – auch sakrale Bauten, Altäre, Reliquien und Reliquienschreine (von denen wir indes oft nur aus Texten wissen). Diese „Selbstzeugnisse" der Mönche von Fulda werden in den Kontext einer „Landschaft sozialer, kultureller, religiöser und politischer Beziehungen" (9) eingeordnet und in chronologischer Reihenfolge untersucht. Die Gliederung in acht Kap. orientiert sich an der Abfolge der Fuldaer Äbte.

Das erste und zweite Kap. schildern die Bedeutung des Bonifatius für die frühe Entwicklung des Klosters unter Sturmius. Sie liegt hauptsächlich in dem Umstand begründet, dass Bonifatius Fulda zu seiner Grabstätte erkor. In Auseinandersetzung mit rivalisierenden Klöstern (Lorsch) beginnen die Mönche bald, aktiv seinen Kult zu betreiben. Als der Bischof von Mainz die Exemption anficht, protegiert Pippin d. J. die Abtei und bindet ihr Schicksal an das seiner Familie. Fulda, ursprünglich eine Gruppe asketischer Mönche, entwickelt sich zu einer Institution, Kultstätte und Königsabtei. Identitätsstiftend wirken die *Annales Fuldenses antiquissimi*, die *Annales necrologici* und die Ostertafeln. Durch die Datierungen *anno Domini* versucht die Gemeinschaft von Fulda, ihre eigene Geschichte mit der Heilsgeschichte zu verschränken. Früh kristallisieren sich hier und in den Urkunden typische Fuldaer Themen heraus, die in späteren Selbstdarstellungen wiederkehren: Bonifatius, Rom, die Karolinger.

Das dritte und vierte Kap. behandeln neben schriftlichen Quellen wie die Fuldaer Redaktion des *Chronicon Laurissense breve* v. a. den von Abt Baugulf initiierten Bau der Basilika – in ihren Ausmaßen, ihrer Symbolik und Anlehnung an die römische Peterskirche ein „Ausdruck des wachsenden Selbstbewusstseins der Kommunität" (83). Das gigantische Projekt und die uneinfühlsame Regentschaft Ratgers spalten allerdings die Gemeinschaft. Davon zeugt der *Supplex libellus*, eine Beschwerdeschrift der Gegner, die letztlich die Absetzung des Abtes erwirken. Hinter der gemeinsamen Identität offenbaren sich in der Krise verschiedene Parteiungen und Verständnisse des Monastizismus.

Das fünfte Kap. beschreibt die Reaktion des neuen Abtes Eigil auf dieses Auseinanderbrechen. Eigil inszeniert die Weihe der Kirche mit der Translation des Bonifatius als öffentliches Großereignis, das weithin sichtbare Zeichen für einen Neuanfang. Seine Lebensbeschreibung des Sturmius ist der Versuch, alte Fuldische Traditionen mit der sich auf die benediktinische Regel stützenden Klosterreform Ludwigs d. Fr. zu versöhnen. Gleiches gilt für die Ausstattung der Abteikirche mit Krypten und Altären, deren *tituli* sich erhalten haben. Dahinter steht ein monastisches Programm, das östlichen wie westlichen Traditionen verpflichtet ist und die Gemeinschaft von Fulda in die Universalkirche einbeziehen will. Sturmius, der als Gründer von Fulda etabliert werden soll, und Bonifatius sind die Leitmotive der sakralen Topographie Eigils. Die Architektur der als *figura Christi et ecclesiae* konzipierten Michaelskapelle unterstreicht die eschatologische Bestimmung des Klosters; das Bauwerk war wohl als Mausoleum für die Äbte gedacht.

Die Kap. 6 und 7 sind dem Abbatiat des Hrabanus Maurus gewidmet. Zunächst werden nicht-narrative Quellen behandelt: Mönchs- und Bücherlisten, die Fortführung der *Annales necrologici*, Besitzinventar und Urkundenbuch. Hraban hielt „Fuldas archivalisches Gedächtnis" (198) fest. Damit definierte er einerseits die Kommunität, die nunmehr aus über 600 auf das Hauptkloster und zahlreiche *cellae* verteilten Mönchen bestand, andererseits ihre Besitzungen und sozialen Netzwerke. Die Bücherlisten belegen die Spitzenstellung der Schule und Klosterbibliothek in der karolingischen Bildungslandschaft. Hinzu kommen die narrativen Quellen: Rudolf von Fuldas *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* sind ein Bericht über die von Hraban planmäßig ausgeführten Überführungen besonders römischer Reliquien in die Abteikirche und weitere Kirchen des Klosters, so in den Neubau auf dem Ugesberg (Petersberg). Mit diesen Maßnahmen beabsichtigte Hraban, Fulda nach dem Vorbild Roms als „heilige Stadt" (221) zu gestalten, das religiöse Leben der Landbevölkerung zu beleben und eine Antwort auf die Naturkatastrophen und politischen Krisen seiner Regierungszeit zu geben. Die *Vita Aegil* des Brun Candidus beschwört nach der Entzweiung unter Abt Ratger die Eintracht der Mönche, die eine auf Freundschaft, Vergebung und Nächstenliebe gegründete Gemeinschaft bilden sollen. Wie Rudolf betont auch Brun die Verantwortlichkeit des Königsklosters für das Wohlergehen des Reichs, der die Mönche durch ihr Gebet nachkommen.

Im achten Kap. schildert R., wie Fulda auch in der Zeit des einsetzenden Machtverfalls der Karolinger dem Königtum verbunden bleibt. Andererseits deutet die Aufnahme von Außenstehenden in die Totenlisten auf eine stärker

[4] Das Thema Erinnerungsorte des Christentums in Deutschland greifen – teilweise in Anknüpfung an den besprochenen Band – die Autoren des Berichts über die Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in Olang 2011 auf: P. Ebert, J. Hoffrogge, F. Schnack, J. Trugenberger: „Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts", in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 6 (2012), 11–44.

werdende Abhängigkeit des Klosters von lokalen Potentaten. Die verschiedenen Selbstzeugnisse der Mönche von Fulda und ihre identitätsbildende Funktion werden in einer Schlussbetrachtung zusammengefasst.

Der gemeinsame Interpretationsrahmen der untersuchten Quellen liegt in der Einsicht, dass die Klostergemeinschaft gestalterisch an ihrer kollektiven Identität arbeitet und diese oft prekäre Identität unter sich wandelnden Bedingungen fortschreibt, erneuert und gerade dadurch erhält. So ergibt sich das Bild eines dynamischen, mit seiner Ausnahmestellung ringenden Klosters Fulda im Spannungsfeld zwischen heilsgeschichtlicher Theologie und karolingischer Reichspolitik. Obwohl der Schwerpunkt der Studie auf dem Reliquienkult und Totengedenken liegt, beeindruckt R.s Buch durch die Vielfalt des verwerteten Materials und dessen Zusammenschau – ein interdisziplinäres Unterfangen, das neben der Kirchengeschichte im engeren Sinne auch die Religionssoziologie, Sozialpsychologie, Literatur- und Architekturgeschichte, die Geschichte der Liturgie, Spiritualität und Frömmigkeit betrifft. Stets auf der Höhe der Forschung, setzt diese Untersuchung dank ihrer lebendigen Sprache und vieler Erläuterungen keinen Experten voraus. Der Rekurs auf die Identitätsproblematik mag bisweilen angestrengt wirken, so bei der Auswertung der Mönchs- und Bücherlisten oder der historiographischen Quellen – auch wenn die Vf.in an mehr als einer Stelle einräumt, dass diese und andere Produkte der Fuldaer Mönche keineswegs nur als Beiträge zur Frage „Wer sind wir?" verstanden werden dürfen. Die Existenz verschiedener Fraktionen innerhalb der Kommunität wird des Öfteren beschrieben, aber nur ansatzweise für eine Klärung des Begriffs der kollektiven Identität fruchtbar gemacht. Überhaupt wäre es denkbar gewesen, die Identitätsfrage in einem eigenen Kap. zu thematisieren, statt sie immer wieder von Neuem zu formulieren, nur um sie am Ende eines jeden Kap.s abermals in Erinnerung zu rufen. Solche Schönheitsfehler nehmen sich gegenüber den Vorzügen dieser Studie allerdings bescheiden aus. Mit *The Making of the Monastic Community of Fulda* legt R. eine beispielhafte Studie zur frühen Geschichte des Klosters Fulda wie auch generell zu klösterlichen Gemeinschaften des frühen Mittelalters vor.

Fulda Bernd Goebel

Augé, Isabelle: **Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle**. – Leuven: Peeters 2011. (XXXIX) 317 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 633; Subsidia, 124), kt € 75,00 ISBN: 978–90–429–2357–7

In einer Zeit, in der sich der ökumenische Dialog oft als schwierig erweist, ist es ermutigend, sich mit dem Werk von Isabelle Augé zu befassen, die sich der weithin aus dem Blickfeld geratenen ökumenischen Bemühungen des Mittelalters angenommen hat. Diese haben insbes. zwischen der armenischen und byzantinischen Kirche zu bemerkenswerten Konvergenzen geführt, bei denen die erstrebte Kirchenunion einst in greifbare Nähe rückte. In seinem Vorwort charakterisiert Jean-Pierre Mahé diese Epoche zutreffend, wenn er sagt, dass die Armenier zu keiner anderen Zeit so große Anstrengungen unternommen haben, sich dem Rest der Christenheit anzunähern (V).

A., die heute in Montpellier mittelalterlich-orientalische Geschichte lehrt (Forschungsschwerpunkte: byzantinische Geschichte, armenisch-byzantinische Beziehungen, orientalische Kirchen), hat ihre Untersuchung 2011 als Bd. 633 des *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* veröffentlicht; es ist die überarbeitete Fassung ihrer 2008 in Montpellier bei Gérard Dédéyan unter dem Titel „Les discussions religieuses arméno-grecques au temps des catholicos Pahlawouni" vorgelegten Habil.schrift (XV). Darin dokumentiert sie den Dialog zwischen Armeniern und Byzantinern in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s auf vorzügliche Weise und in einer eleganten, ansprechenden Sprachgestalt.

Die Studie beinhaltet in ihrem ersten Teil (1–90) eine historische Analyse der Verhandlungen über die Möglichkeit einer Kirchenunion. Dabei gelingt es A. auf spannende und lebendige Weise, diese Epoche darzustellen. Nach einem summarischen historischen Überblick (1–7) hebt A. mit dem Jahr 1065 an, als mit Katholikos Grigor II. Pahlawuni eine neue Ära der armenischen Geschichte beginnt, die noch von ausgeprägten Ressentiments gegenüber den Griechen gekennzeichnet ist; sie zieht die Linie aus bis zum Ende des 12. Jh.s, als nach dem Tod von Kaiser Manuel I. die Hoffnung auf Vollendung der Kirchenunion in den Wirren der Zeit erstickt wurde (7–27). A. gelingt es, die Dynamik der Kontroverse einzufangen, indem sie die einzelnen Protagonisten der Verhandlungen (Nersēs Šnorhali, Grigor Tłay, Manuel Komnenos, Nersēs Lambronac'i und die gelehrten Geistlichen Großarmeniens) und ihre recht unterschiedlichen Positionen analysiert und diese konturenreich portraitiert (27–60). Der erste Teil schließt mit formalen Aspekten und einer konzisen inhaltlichen Textanalyse des Dialogs (60–90). Der geschichtliche Abriss stellt auf sehr gelungene Weise die Beziehung zu den analysierten Briefen her. Allenfalls der Synode von Hromklaj (1178/79) als „armenischem Unionskonzil" hätte A. ggf. noch etwas stärkere Aufmerksamkeit widmen können.

In einem umfangreicheren zweiten Teil (91–243) bietet A. in chronologischer Abfolge die Übersetzung von 19 ausgewählten Briefen, die im Zeitraum von 1165 bis 1178 verfasst und überwiegend von Nersēs Lambronac'i kompiliert worden sind. Gleichsam en passant tritt damit zudem eine der historischen Leistungen des leider in der deutschsprachigen Forschung allzu stark vernachlässigten Erzbischofs von Lambron gebührend hervor, der bei der Kompilation der Korrespondenz (insbes. durch gezielte Auslassungen) nachweislich auch eigene Interessen verfolgte. Sieben der übersetzten Briefe entstammen der Feder des berühmten Katholikos Nersēs IV. Šnorhali (Katholikos 1166–1173), dem eigentlichen Initiator und Promotor der Union, fünf sind von seinem Nachfolger Grigor IV. Tłay (Katholikos 1173–1193), der die Bemühungen seines Onkels fortgeführt hat. Vier Briefe sind Antworten des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos († 1180), in zweien äußert sich der Patriarch von Konstantinopel, Michael III. von Anchialos (Patriarch 1170–1178). Das Schreiben der gelehrten Geistlichen Großarmeniens sticht insofern hervor (223–227), als es auf beredte Weise den inneren Widerstand dokumentiert, den die Unionsbemühungen in der armenischen Kirche erfuhren; es kulminiert in der Bezeichnung der Griechen als einer „sonderbaren Sekte" (227). Die Antwort des Katholikos bezeugt die Mühe, seine rigoristischen Mönche zu besänftigen (227–243). Bei der Lektüre der Briefe fällt auf: Verhandlungspartner auf griechischer Seite ist primär der Kaiser; der Patriarch tritt ganz in seinen Schatten. Auch kann kaum von einem Dialog auf Augenhöhe die Rede sein: Die Briefe der armenischen Katholikoi sind ausschweifend und von apologetischer und zugleich irenischer Natur. Charakteristisch ist der Rekurs auf die paulinischen Briefe und auf die Kirchenväter aus der Zeit vor der Trennung. Die Schreiben variieren Explikationen des Glaubensbekenntnisses in unablässigen Wiederholungen (die bei der Lektüre ermüdend sein können!) und werben nachdrücklich für die Union, während die kaiserlichen Antworten zwar wohlwollend, aber eher kurz sind, mitunter herablassende Züge tragen und in ihrer Quintessenz insbes. auf eine formale, dogmatische Anerkennung des Chalcedonense und bestimmte liturgische Glaubenspraktiken drängen.

A. legt dabei die Jerusalemer Textedition der Korrespondenz Nersēs Šnorhalis von 1871 zugrunde; ein Brief Grigors IV. an Manuel Komnenos (185–205) wurde von A. Ter Mikelean (Ararat 26, 1893, 25–48) ediert. Es ist sicher Ermessenssache, ob man es für sinnvoll hält, diese von der Vf.in zusammengestellte Sammlung mit der gewählten, etwas starren Nummerierung zu versehen; wenngleich gewiss keine lose Anthologie, so wird doch der irreführende Eindruck suggeriert, als handle es sich um eine vollständige, in sich geschlossene Sammlung.

In drei Anhängen bietet A. die französische Übersetzung von weiteren zeitgenössischen Texten, die das Geschehen der Epoche erschließen. Dabei handelt es sich zunächst (245–256) um einen dem Nersēs Lambronac'i zugeschriebenen Traktat, in dem er wie in einem Resümee die Forderungen der Griechen und die Position der armenischen Kirche zusammenfassend gegenüberstellt (aus: Palčean, *Patmut'iwn kat'ołikē vardapetut'ean*, Wien 1878, 260–266). Im zweiten Anhang (257–267) findet sich ein 1861 in Konstantinopel veröffentlichter Text eines anonymen Verfassers, der den Dialog zwischen Nersēs Lambronac'i und dem Patriarchen Georg II. Xiphilinos aus dem Jahr 1197 dokumentiert. Den Abschluss bildet eine Vita des Nersēs Šnorhali (269–303), die unter dem Namen eines gewissen Yovhannēs redigiert und 1854 als Band 14 der Reihe *Soperk' Haykakank'* in Venedig ediert wurde.

Bedauerlich ist, dass A. bei allen übersetzten Texten die Antwort auf die Frage nach der handschriftlichen Überlieferung und nach dem textkritischen Wert der zugrunde gelegten Editionen schuldig bleibt.

Entsprechend der Zweiteilung ihres Werkes gelingt es A. überzeugend, zwei Ziele zu erreichen: Zum einen glückt es ihr, die Ereignisse der Epoche in eine sowohl konzise wie zugleich ansprechende Darstellung zu bringen. Zum anderen leistet sie insofern eine Pionierarbeit und einen wichtigen Lückenschluss, als sie erstmalig die armenischsprachige Überlieferung dieser Korrespondenz in einer westlichen Sprache der Öffentlichkeit zugänglich macht (für die griechische Überlieferung vgl. den Bericht eines gewissen Theorianos, PG 133, Sp. 119–298), wobei sie auf den höchst interessanten Umstand hinweisen kann, dass mitunter neben den offiziellen Schreiben nachweislich auch geheime Briefe ausgetauscht wurden (13–18). Auf dem breiten Fundament dieser umfänglichen Textsammlung ist es in historischer Hinsicht sicher bemerkenswert, die politisch-diplomatischen Implikationen der ökumenischen Bemühungen der Armenier zu ermessen, geschah doch das theologische Ringen um die Versöhnung mit der chalcedonensischen Lehre gleichsam immer auch im Horizont der existenziellen Sicherung des kilikischen Königreichs Kleinarmenien im Schutze der militärischen Macht der oströmischen Oikumene. Eine gewisse Marginalisierung der theologischen Probleme wurde dabei offenbar bewusst in Kauf genommen.

Gelingt es A. vorzüglich, die historische Seite zu beleuchten, so fällt die theologische Durchdringung der Materie, die A. als Historikerin allerdings auch nicht in dieser Weise beabsichtigt (71, Anm. 231), dagegen weniger stark aus. Manch eine Fragestellung verlangt jedoch danach, auf einer Metaebene tiefergehend erörtert zu werden, v.a. die subtilen Nuancen und Akzentuierungen im christologischen Streit, aber auch die ungewöhnlich stark betonten liturgischen Fragen. So bleibt auch manche Literatur, etwa B. Talatinian, *Il Monofisismo nella Chiesa armena*, Jerusalem 1980, unberücksichtigt. Hier ist sicher noch ein ausstehendes Desiderat zu erkennen, insofern die hochmittelalterlichen Auseinandersetzungen der armenischen mit der byzantinischen Kirche eine theologisch brisante Spätfolge der Chalcedon-Rezeption mit eminent dogmatischen Implikationen darstellen. Zur formalen Gestaltung sei der Hinweis erlaubt, dass eine Sortierung der Quellenschriften nach den Namen der Editoren (statt der Vf.) etwas unübersichtlich wirken kann. Auch hätte A. manche Kirchenväterzitate etwas präziser belegen können (vgl. 197–202).

Während der Publikation dieses Werkes hat Aram I. Keshishian, Katholikos-Patriarch des Großen Hauses von Kilikien, eine ganz ähnlich gelagerte Studie unter dem Titel „Saint Nersēs the Gracious and Church Unity. Armeno-Greek Church Relations (1165–1173)", Antelias 2010, veröffentlicht, welche A. bei der Drucklegung der vorliegenden Arbeit noch nicht zur Verfügung stand (XXI). Aram I. bietet eine englische Übersetzung bestimmter Briefe, außerdem eine umfangreiche Einleitung (vgl. dort 15–96), die stärker theologisch ausgerichtet ist als der erste Teil der vorliegenden Untersuchung, sodass sich beide Arbeiten vorzüglich ergänzen.

Die höchst begrüßenswerte Studie von A. verdient es, von unterschiedlicher Seite konsultiert zu werden: Für die Kirchengeschichte bieten sich auf der Grundlage umfangreicher Quellenstudien Einblicke in eine Epoche intensiven Dialogs. Die Byzantinistik lernt aus ihr viel über die Wahrnehmung der Komnenen aus der Perspektive der Armenier. Für die Dogmengeschichte sind die dargebotenen Quellentexte ein kostbarer Mosaikstein zur weiteren Erforschung der Chalcedon-Rezeption. Schließlich hat der ökumenische Impetus – trotz seiner unübersehbaren politischen Komponente – bis heute nicht an Aktualität verloren. In diesem Sinne ist dem Werk eine breite Aufnahme zu wünschen.

Frankfurt a. M. Thomas Kremer

Brendle, Franz: **Der Erzkanzler im Religionskrieg**. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647. – Münster: Aschendorff 2011. (XIII) 578 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 156), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–12802–2

Trotz ihrer herausragenden Stellung als Kurfürsten und Erzkanzler des Reiches zählen die Erzbischöfe von Mainz traditionell in der Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges nicht zu den Protagonisten und gilt das von ihnen regierte Kurfürstentum als minder mächtig. Als führende Gestalt unter den katholischen deutschen Fürsten wird (neben dem Kaiser) gemeinhin der Herzog, im Verlaufe des Krieges dann Kurfürst Maximilian I. von Bayern angesehen. Dass die Vernachlässigung der politischen Rolle Kurmainz' im Dreißigjährigen Krieg überzogen ist, belegt nun eindrucksvoll die Tübinger Habil.schrift von Franz Brendle. Der Vf. widmet sich näherhin dem Kurfürsten und Erzkanzler Anselm Casimir, der die Geschicke seines Kurfürstentums fast zwei Jahrzehnte lang, von 1629 bis 1647, leitete.

Den Beginn seiner Herrschaft prägte der Höhepunkt der kaiserlichen Machtstellung im Reich. Ferdinands II. Truppen standen unter Wallensteins Führung an Nord- und Ostsee, der Kaiser fasste mit seinem „Restitutionsedikt" eine umfassende Rekatholisierung des Reiches nach dem konfessionellen Besitzstand von 1552/55 ins Auge. Wenig später landete Gustav Adolf von Schweden auf Usedom und organisierte sich die protestantische Partei unter seiner Führung, während der Kaiser – wie B. vermutet, mit nachhaltigem Zutun des Mainzer Kurfürsten – Wallenstein entlassen musste und militärisch zunehmend in die Defensive geriet, zumal 1635 auch Frankreich aktiv in den Krieg gegen Habsburg eingriff. Am Ende stand der Westfälische Friedenskongress. Als Anselm Casimir verstarb, war man sich in Münster und Osnabrück bereits weitestgehend über die Rechte von Kaiser und Reichsständen, über die territorialen Abtretungen an Schweden und Frankreich sowie über die Unabhängigkeit der (nördlichen) Niederlande von Spanien einig. Der Kaiser und die katholische Liga hatten vernichtende Niederlagen hinnehmen müssen, wichtige katholische Reichsstände – neben Bayern auch Mainz – erschienen existentiell bedroht. Das waren die äußeren Rahmenbedingungen des politischen Handelns des Mainzer Erzkanzlers.

Nicht gelöst waren Ende 1647 die Religionskonflikte. Doch gerade in deren – erst 1648 erfolgter – endgültiger Lösung sieht B. ganz die Handschrift Anselm Casimirs. Mit Fug und Recht kann gesagt werden, dass die Stellung, die das Erzkanzleramt Mainz im Alten Reich und besonders bei den als Quasi-Reichstag konstituierten Ständeversammlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress verlieh, nicht unterschätzt werden sollte. Vielfältig waren die mainzischen Einflussmöglichkeiten, die das Amt bei der Geschäftsführung des (Quasi-)Reichstages mit sich brachte. Auch liegt ein großes Verdienst B.s darin, die Friedenskonzeptionen aufgespürt zu haben, die Anselm Casimir bereits in den 1630er Jahren für den Ausgleich zwischen den streitenden Konfessionsparteien entwickelt hatte. Zweifellos war er einer der führenden Köpfe der moderaten katholischen Partei, die sich bei den Friedensverhandlungen gegenüber den „Maximalisten" im eigenen Lager durchsetzen konnte. Dennoch vermag die Kernthese B.s, Anselm Casimir sei der Architekt des Friedenswerkes gewesen, den Rez. nicht zu überzeugen, auch wenn man diese Einschätzung auf das Konfessionsrecht des Westfälischen Friedens reduziert. Zum einen war der Westfälische Friede jedoch weit mehr, ein völkerrechtliches Vertragswerk (bestehend aus drei Verträgen) mit weitreichenden internationalen Konsequenzen für die Gestaltung Europas und im Hinblick auf das Reich mit einer verfassungsmäßigen Festschreibung der Kompetenzen ständischer Partizipation. Typologisch gesehen könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass der Dreißigjährige Krieg und der ihn beendende Westfälische Friede eben doch mehr Ausdruck von Staatsbildungs-Konflikten als der von (von B. in den Vordergrund gerückten) Konfessionskonflikten waren, die es selbstverständlich auch gab. Dennoch stimmt der Rez. (mit einer abweichenden Gewichtung) der Einschätzung zu, dass der Dreißigjährige Krieg auch von konfessionellen Motiven geprägt war, dass die Konfessionsgegensätze zwischen 1630 und 1635 eine nicht unwesentliche Rolle für die Fortsetzung des Krieges spielten und dass bei den Zeitgenossen Kriegs- mit Transzendenzerfahrung eng verbunden war. Zum anderen war die Friedensordnung (allein wenn man auf das Religionsrecht der zwei Verträge vom 24. Oktober 1648 blickt) aber das Werk vieler Hände.

Fritz Dickmann sah in seiner grundlegenden Monographie „Der Westfälische Friede" ([1]1959, [7]1998) Hessen-Kassel bei der Lösung der deutschen Fragen als Vorreiter. Er hatte in Marburg ausgiebig die Akten dieses Reichsstandes benutzt. Die jüngere Forschung konnte diese Sicht relativieren. Unabhängig von der konkreten Frage nach der Teilhabe der Friedenskonzeptionen Hessen-Kassels bzw. Kurmainz' liegt das Grundproblem darin, dass die reichsständische Friedenspolitik und nicht einmal die betreffenden Friedensakten hinreichend erschlossen sind. Die Frage nach dem Einfluss Wambolds auf den Religionsausgleich von 1648 belegt insofern die Notwendigkeit einer einschlägigen Aktenedition zu den Religionsverhandlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress. Diese ist bislang auch in der 45 Bände umfassenden Edition *Acta Pacis Westphalicae* (APW) nicht geleistet worden. Die Beratungen der katholischen Stände sind nur zum Teil, die evangelischen gar nicht dokumentiert. Erst wenn diese Grundlagenforschung geleistet worden ist, kann die Geschichtsforschung die Genese der Friedenskonzeptionen der einzelnen Reichsstände und, darauf aufbauend, des gesamten Friedenswerkes differenziert betrachten. Die Rolle der protestantischen und katholischen Protagonisten des Ringens um das Reichsreligionsrecht wird erst dann exakt zu bestimmen sein. Die Präferenz einer Überlieferung (Hessen-Kassel oder Mainz) führt – offensichtlich auch bei einem Korrektiv durch die Hinzuziehung weiterer Aktenbestände – zur Verzerrung. Die Berücksichtigung der reichsständischen Gesamtüberlieferung ist für den einzelnen Historiker bei der Anfertigung einer Monographie jedoch unmöglich.

Solange eine breite, historisch-kritisch erschlossene Quellengrundlage fehlt, entzieht sich B.s Kernthese der Überprüfbarkeit. Die kaiserlichen Gesandten sahen in der entscheidenden Verhandlungsphase des Herbstes 1648 – wie die APW zeigen – Mainz (neben Bayern) in einer bestimmenden Rolle beim Abschluss des Friedens. Dennoch hat aus heutiger Sicht wohl Konrad Repgens Würdigung des Grafen Trauttmansdorff, kaiserlicher Chefunterhändler in Westfalen, die diesem unter den leitenden europäischen Staatsmännern den größten Anteil am Friedenswerk zuschreibt, auch für den Religionsfrieden die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Nichtsdestoweniger ist B.s solide gearbeitete Monographie – auch wenn sie aus Sicht des Rez. bisweilen zu einer Überschätzung von Anselm Casimirs Anteil an zentralen politischen Entscheidungen des Dreißigjährigen Krieges tendiert – insgesamt ein fundiertes, auf (im Rahmen des dem Einzelnen Möglichen) breiter Quellen- und Literaturkenntnis fußendes, überzeugend argumentierendes und sehr wertvolles Werk, das unsere Kenntnis der Politik der katholischen Partei im Dreißigjährigen Krieg erheblich erweitert.

Bonn Guido Braun

Benrath, Gustav Adolf: **Reformation – Union – Erweckung**. Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Klaus Blümlein / Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 391 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, 228), geb. € 59,95 ISBN: 978-3-525-10110-0 (E-Book: 978-3-647-10110-1)

Aus Anlass des 80. Geburtstages des aus Karlsruhe stammenden früheren evangelischen Mainzer Ordinarius für Kirchengeschichte, Gustav Adolf Benrath, am 7.12.2011 gaben drei seiner Schüler diesen stattlichen Band heraus. Die Beiträge, die aus der Zeit zwischen 1963 und 2006 stammen und früher schon andernorts veröffentlicht wurden (vgl. den Nachweis der Erstveröffentlichungen, 375f), spiegeln in den drei Abteilungen „Reformation – Union – Erweckung" gut die Forschungsinteressen des Jubilars wider, der seine wissenschaftliche Laufbahn in Heidelberg begann und dann fast dreißig Jahre lang in Mainz Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte lehrte.

Auch wenn wichtige Beiträge aus anderen Forschungsgebieten des Jubilars, wie z. B. der Wyclif- oder der Tersteegen-Forschung, hier fehlen, so ist die Zusammenstellung der 16 Beiträge aus dem weiten Schaffen B.s sehr zu begrüßen. Denn sie gewährt einen ausgezeichneten Einblick in die Werkstatt dieses Meisters, der zu den theologisch und historisch gründlichsten Vertretern seines Faches gehört und noch bis ins hohe Alter wichtige Arbeiten publiziert (vgl. die von Traudel Himmighöfer zusammengestellte, 266 Nummern umfassende „Bibliographie Gustav Adolf Benrath 1960–2010", 353–374). Die 16 Beiträge können hier nicht im Einzelnen besprochen, sollen aber wenigstens genannt werden:

Reformation: „Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555)" (13–32); „Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus (1563)" (33–55); „Reformation und Calvinismus in Neustadt an der Haardt" (57–77); „Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren" (79–91); „Mainz im Jahrhundert der Reformation" (93–106). – *Union:* „Irenik und Zweite Reformation" (109–118); „Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802" (119–144); „Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817)" (145–164); „Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818" (165–181); „Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821" (183–209); „Johann Peter Hebel als Theologe" (211–227). – *Erweckung:* „Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie" (231–259); „Jung-Stillings Frömmigkeit" (261–279); „Jung-Stilling, Goethes Freund" (281–287); „Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden" (289–303); „Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871" (305–352). Der Band schließt mit einem Orts- und einem Personenregister.

Das Buch ist nicht nur für die drei genannten Bereiche der evangelischen Kirchengeschichte von der Reformationszeit bis ins späte 19. Jh. eine wahre Fundgrube an neuen Einsichten und Erkenntnissen, sondern es hat an vielen Stellen, wie z. B. bei Aloys Henhöfer, auch die katholische Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte mit im Blick. Seine sorgfältige Edition ist besonders lobenswert, da solche Sammlungen heutzutage nicht immer auf einem solch hohen editorischen Niveau verlegt werden.

Zwar ersetzt der Band keine neue Gesamtdarstellung der evangelischen Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes, die dringend erforderlich wäre, aber er gibt zahlreiche Impulse, die dafür verwertet werden können.

Hatten rund dreißig Schüler und Freunde B. zu seinem 70. Geburtstag im Jahr 2001 eine stattliche Festschrift zum Thema „Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit" gewidmet und in ihren Beiträgen gezeigt, was sie bei ihrem Lehrer und Kollegen gelernt hatten, so werden sie – und viele andere mit ihnen – diesmal von Studien des Jubilars selbst erfreut. Der Dank dafür gebührt den Hg.n dieses bedeutenden und beachtenswerten Aufsatzbandes.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Schmerbauch, Maik: **Prälat Franz Wosnitza (1902–1979)**. Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz. – Münster: Aschendorff 2010. 202 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 21), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-402-10179-7

Die Geschichte Oberschlesiens im 20. Jh. erfreut sich auch im kirchenhistorischen Bereich zunehmender Beliebtheit. Zahlreiche gewichtige Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens, die sowohl in Oberschlesien als auch im Nachkriegsdeutschland gewirkt haben, haben jedoch bisher vergeblich darauf gewartet, zum Gegenstand der Forschung erhoben zu werden. Dazu gehörte auch Prälat Franz Wosnitza, dessen Wirken in die schwierigste Zeit der oberschlesischen Geschichte fiel. In dieser Phase ereigneten sich die folgenschweren deutsch-französischen Spannungen um die deutschen Gebietsabtritte, die im sog. Friedensvertrag von Versailles festgelegt wurden und die insbes. im oberschlesischen Industriegebiet zu blutigen Kämpfen führten, die Abtrennung des östlichen Teiles Oberschlesiens vom deutschen Bistum Breslau 1922/25, die nationalsozialistische Besatzung mit dem Plan der Kirchenzerschlagung und schließlich Flucht und Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus Schlesien. Umso erfreulicher ist der Umstand, dass diese Lücke nun mit einer jüngst erschienenen kirchenhistorischen biographischen Untersuchung geschlossen worden ist.

Der Kardinal-Bertram-Stipendiat Maik Schmerbauch unterteilte seine Arbeit in drei Abschnitte: „Die oberschlesischen Jahre 1902–1946", „Die Jahre in Westdeutschland 1946–1979" und eine abschließende Bewertung dieser oberschlesischen Persönlichkeit.

W. wurde am 3. Oktober 1902 in Czarnowanz bei Oppeln geboren. Mit drei Jahren siedelte er mit seinen Eltern in die Industriestadt Königshütte über. Nach der Teilung Oberschlesiens und der Gründung der Apostolischen Administratur Oberschlesien 1922 nahm er das Studium der kath. Theologie in Breslau auf. 1925 wurde er vor die Wahl gestellt, ob er im Bistum Breslau oder der neuen Diözese Kattowitz als Priester wirken wollte. W. entschied sich für seine oberschlesische Heimat.

1926 empfing er von Bischof Augustin Hlond die Priesterweihe. W. wirkte als Jugendseelsorger, Diözesanpräses der Deutschen Katholischen Jugend und als Schriftleiter des Kirchenblattes *Der Sonntagsbote*, der einzigen deutschsprachigen Kirchenzeitung in Polen.

Der Kriegsausbruch im September 1939 brachte Umwälzungen im kirchlichen Leben. Im November 1939 wurden Bischof Adamski und Weihbischof Juliusz Bieniek unter Hausarrest gestellt, im Februar 1941 aus Oberschlesien ausgewiesen.

Nach dem Tod des Kattowitzer Generalvikars Franz Strzyz im Juni 1942 übernahm W. diese Funktion. Er sah seine vordringliche Hauptaufgabe darin, den bereits dezimierten Diözesanklerus zu halten und sich einen Überblick über die genaue Anzahl der noch wirkenden Geistlichen zu verschaffen. W. schuf neue Seelsorgestellen, um den Einzug der Priester in die Wehrmacht zu verhindern. Dieses Amt behielt er bis Februar 1945, als der aus dem Exil zurückgekehrte Weihbischof Bieniek die Funktion von ihm übernahm und ihm die Leitung des Baureferats übertrug. Beim Wiederaufbau zahlreicher zerstörter Kirchen wies er sich mit großem logistischem und organisatorischem Geschick aus.

Die Maßnahmen der neuen kommunistischen Behörden zur Ausweisung der deutschen Bevölkerung aus Oberschlesien trafen auch W. Der seit September 1945 für das sog. Oppelner Schlesien zuständige neue Apostolische Administrator Bolesław Kominek konnte ihn zunächst in Czarnowanz als Priester einsetzen. Die Bischöfe Adamski und Bieniek intervenierten mehrfach bei den polnischen Behörden, doch waren ihre Versuche vergeblich. Ende Juli 1946 wurde W. mit einer Gruppe deutscher Priester ausgewiesen. Ein LKW brachte die Geistlichen zum Umschlagbahnhof in Leobschütz, von wo aus ein „Aussiedlerzug" nach Westdeutschland fuhr. Nach zwölf Tagen erschöpfender Reise erreichte die Gruppe das Zwischenlager Werdohl im Sauerland.

Kaum in Westdeutschland angekommen, warteten auf W. neue Aufgaben. Zahlreiche heimatvertriebene Diözesanen sehnten sich in der Fremde nicht nur zuerst nach der Sicherung materieller Grundbedürfnisse, sondern auch nach gelebter oberschlesischer kirchlicher Tradition. So übernahm W. vom Sommer 1946 bis zu seinem Tode 1979 die Betreuung der in Westdeutschland lebenden Katholiken aus dem Bistum Kattowitz. Zahlreiche Heimatvertriebene erlangten durch ihn materielle Hilfe; mit Paketsendungen unterstützte er auch Pfarreien in seiner Heimat. Eine Reise nach Oberschlesien blieb ihm jedoch bis 1974 verwehrt. Zwischen 1946 und 1979 gab er den zweimal jährlich erscheinenden *Rundbrief an die Kattowitzer Diözesanangehörigen* heraus, der nach seinem Tode bis 1984 fortgeführt wurde. Als nach 1950 der Zustrom von Aussiedlern aus Polen immer größer wurde, setzte er sich für die Integration dieser Gruppe ein.

W. übernahm zahlreiche weitere Aufgaben im kirchlichen Bereich. Zwischen 1946 und 1948 wirkte er als Krankenseelsorger in Bochum, zwischen 1948 und 1949 war er beim Caritasverband tätig. In den Jahren 1949–1972 war er zudem Vorsitzender des Katholischen Siedlungsdienstes e.V.

W. starb im Alter von 77 Jahren und wurde am 12. November 1979 in Köln beigesetzt. Aus Anteilnahme hielt der Kattowitzer Bischof Herbert Bednorz am selben Tag in der Kattowitzer Kathedrale eine Traueransprache. Somit zeigte sich, dass die Kattowitzer Bistumsleitung immer noch für W.s wertvollen Einsatz während des Krieges dankbar war.

S. stellt die biographische Untersuchung in den politischen und kirchenhistorischen Kontext der Geschichte Oberschlesiens in den Jahren 1922–1946. Mit der Analyse der Tätigkeit W.s in Westdeutschland nach 1946 trägt die vorliegende Publikation zudem wesentlich zur katholischen Vertriebenenforschung bei. Damit kann das Wirken dieser bedeutenden oberschlesischen Persönlichkeit besonders gewürdigt werden. Höchst begrüßenswert ist eine dezidierte Auswertung des deutschsprachigen Kirchenblattes der Diözese Kattowitz, des *Sonntagsboten*, und seiner Rolle bei der Meinungsbildung innerhalb der deutschen Katholiken in Oberschlesien. Diesem Punkt hatte

sich S. bereits in mehreren weiteren Fachartikeln gewidmet. Bisher ist diese Fragestellung von der Forschung vernachlässigt worden.

Interessant ist auch der Verweis des Vf.s auf den Umstand, dass W. einen erheblichen Anteil an der Entstehung des polnischen Bischofsbriefes vom Oktober 1965 gehabt haben soll (87–91). W. kannte Bolesław Kominek noch aus der gemeinsamen Zeit im Kattowitzer Ordinariat. 1960 nahm er mit dem Breslauer Weihbischof Kontakt auf. Die beiden Geistlichen sprachen über diese Initiative und W. gab Kominek wertvolle Ratschläge. Damit zeigte W., dass ihm „die deutsch-polnische Verständigung zu einer wichtigen Herzensangelegenheit geworden" (115) war.

S. würdigt Franz Wosnitza zu Recht als eine bedeutende Persönlichkeit für die Kirche Oberschlesiens. In den Kriegswirren war das größte Verdienst des Generalvikars „die Verhinderung der Teilung der Diözese in einen deutschen und einen polnischen Teil, der er sich mutig zusammen mit Kardinal Bertram im Rahmen der Verzögerungstaktik widersetzte" (115). Nach seiner Vertreibung verwendete er seine ganze Kraft darauf, seinen notleidenden Diözesanen Linderung zu verschaffen und sich für sie einzusetzen. Da er im Hintergrund agierte, wurde er von der breiten Öffentlichkeit weniger stark wahrgenommen als andere bekannte Geistliche. Dennoch sind seine Verdienste unverkennbar. Man darf S. uneingeschränkt Recht geben, dass W. eine „beeindruckende Persönlichkeit der gemeinsamen deutsch-polnischen Kirchengeschichte in Oberschlesien und der westdeutschen Nachkriegsgeschichte im 20. Jahrhundert" (116) gewesen sei. Mit dieser bereichernden kirchenhistorischen Untersuchung kann der Leser dieses Urteil nachvollziehen.

Wien Gregor Ploch

Städter, Benjamin: **Verwandelte Blicke.** Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1960. – Frankfurt a. M.: Campus 2011. 432 S. (Campus Historische Studien, 60), kt € 45,00 ISBN: 978–3–593–39487–9

Als Erweiterung einer historischen Bildforschung muss mit der „Visual History" gleichermaßen die Visualität von Geschichte wie die Historizität des Visuellen betrachtet werden. Das Bild wird dabei über seine Abbildhaftigkeit hinaus als Medium und Aktiva mit einer eigenständigen Ästhetik wahrgenommen.

Benjamin Städter gelingt in seiner Diss. mit Hilfe dieser methodischen Grundlage ein neuer und zugleich perspektivenreicher Blick auf die Transformation von Religion und Kirche in der BRD von 1945 bis 1960. In diesem thematischen Rahmen wird schnell die Eigenständigkeit des Bildes deutlich, das die ästhetische Beziehung historischer, hier besonders religiöser Subjekte zu ihrer sozialen und politischen Wirklichkeit organisiert und in der Lage ist, eigene Realitäten zu generieren. Die Diss. reiht sich in die neuen, erkenntnisreichen Forschungen und Publikationen ein, die von der Bochumer DFG-Forschergruppe „Transformation von Religion in der Moderne" erschienen sind.

Indem S. seiner Arbeit methodisch die „Visual History" zugrunde legt, dienen die religiösen Bilder nicht nur als bloßer Zierrat einer sonst schriftlastigen und textreichen Geschichtsschreibung, vielmehr wird das ganze Feld der visuellen Praxis beleuchtet. S. geht von einem mehrschichtigen Bildbegriff aus, in dem die Arten und Wirkungen der Bildverwendung miteinbezogen werden. Innerhalb dessen erweitern bildimmanente Codierungen und Verwendungen in Produktionskontexten und Rezeptionsgeschichten dem Historiker eigene Erkenntnisse. Dabei geht es nicht darum, religiöse Bilder mit historischen Schriftquellen gleichzusetzen oder ein Abbild historischer Wirklichkeit darzustellen, vielmehr gilt es nach quellenkundlichen Kriterien der Interpretation und der ideologiekritischen Entschlüsselung bildhistorische Kompetenzen aufzuzeigen und die Bilder somit als visuelle Quelle zu verstehen.

In S.s Studie steht die Frage im Vordergrund, ob ein Bild als „religiöses Bild" zu verstehen ist, was sich nach dem Vf. maßgeblich aus dem „verbalen und visuellen Kontext" (15) ergibt. Daraus folgt die grundlegende These: „Eine Säkularisierung öffentlicher Bildwelten, verstanden als Verschwinden religiöser Szenerien und Symbole aus den öffentlich kursierenden Visualia, lässt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (also) nicht feststellen." (19f)

Ausgehend davon ist die Arbeit in drei chronologische Blöcke unterteilt, die sich in weitere thematische Schwerpunkte gliedern: religiöse Mythen und Ursprungsnarrative, die gesellschaftliche Verortung von Religion, kirchliche Amtsträger und alternative Religiosität. Einen Schwerpunkt des Buches bildet neben dem Aspekt einer traditionellen Kirchlichkeit der späten 1940er und 1950er Jahre die Untersuchung der langen 1960er Jahre, die den Zwiespalt zwischen einer krisenhaften Kirchlichkeit und der sich wandelnden bundesdeutschen Gesellschaft markiert. Zuletzt charakterisiert S. die 1970er Jahre treffend zwischen innerkirchlicher Pluralisierung und der Suche nach alternativer Religiosität.

Umfangreich ist der bildliche Quellenfundus in dieser Arbeit, der aus Fotos und Bildstrecken besteht, die in großen westdeutschen Illustrierten wie *Stern*, *Spiegel* und *Quick* abgedruckt wurden, um den massenmedialen Blick zu verdeutlichen, über Veröffentlichungen des Satiremagazins *Pardon* oder der Jugendzeitschrift *Twen* bis hin zu themenorientierten Bildbänden oder Illustrierten, die eine innerreligiöse Perspektive kennzeichnen. Ergänzend geben Fotoausstellungen und Publikationen des Fotomagazins *magnum* Einblicke in die Auseinandersetzung von Fotografen und Medienschaffenden mit dem Thema. Zuletzt wird der Fundus durch eine kleine Auswahl von Kino- und Fernsehfilmen vervollständigt. Anhand dieser Bilder wird bspw. religiöse Mythenbildung thematisiert, aber auch wie sich die gesellschaftliche Verortung von Kirche und Religion in der BRD gewandelt hat.

Detailreich und umfassend erweist sich S.s Analyse von Bildern religiösen Personals, die sowohl in fotografischen als auch in filmischen Darstellungen der Päpste des Untersuchungszeitraumes von Pius XII. über Johannes XXIII. bis zu Paul VI. gezeigt werden. In diesem Kontext wird die Vielschichtigkeit von kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, medialen Aussagen und gesellschaftlicher Rezeption besonders deutlich. In den dichten Beschreibungen, die eine Konditionierung von Sehweisen und ein Prägen von Wahrnehmungsmustern verdeutlichen, kann die zurückgehende Einflussnahme des Vatikans anhand von Papstdarstellungen in der Öffentlichkeit nachgezeichnet werden, was für S. im daraus resultierenden Machtgewinn von Medien und einer neuen Freiheit für Einzelfotografen allgemein mündet (326).

Das Fazit der Arbeit stützt zweifelsohne die These einer „Pluralisierung in der Darstellungsweise religiöser Ausdrucksformen" (393). In der Auswahl bildlicher Quellen besonders reichhaltig, werden neue, unterschiedliche Wege aufgezeigt, wie sich religiöse Bildwelten durch die Medialisierung verändern. Dass dafür das Bild nicht nur als reines Illustrationsobjekt dient, sondern als eigenständiger und aussagekräftiger Gegenstand wahrgenommen werden muss, der selbst wiederum Geschichte generiert, erweist sich nicht nur nach dieser Arbeit als selbstredend.

Bochum Wiebke Arnholz

Theologiegeschichte

Clauss, Manfred: **Der Kaiser und sein Gott.** Der spätantike Streit um die Natur Christi. – Darmstadt: Primus 2010. 144 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–89678–816–0

Das vorliegende Büchlein unternimmt es in popularisierender Absicht, den „Arianismus" sowie den „Streit zwischen Miaphysiten und Dyophysiten" darzustellen, wobei es laut dem Vf. ebenso „um theologische Inhalte" wie „um den sehr weltlichen Austrag des Streites" geht (9). Nach einem einleitenden Kap., das dem „frühchristlichen Fundamentalismus" gewidmet ist (10–21), erzählt der Vf. erst den arianischen Streit bis zum 3. Konzil von Toledo (22–82), um dann die christologische Kontroverse vom Anfang des 5. Jh.s bis zum Tode Justinians (565 n. Chr.) zu präsentieren. Es ist ein Verdienst des Bandes, den chronologischen Rahmen für beide theologischen Kontroversen so weit zu spannen. Auf diese Weise wird deutlich, wie weitreichend die Wirkungen beider Kontroversen waren und wie sehr sie die Physiognomie des spätantiken Christentums prägten. C. versucht durchweg, die unauflösliche Verflechtung von Kirchenpolitik und theologischer Kontroverse deutlich zu machen. Seine Geschichtserzählung ist knapp und informativ und konzentriert sich immer wieder auf Persönlichkeiten wie z.B. den „unbeugsamen Athanasius" (50f) oder auch die beiden Kaiserinnen Athenais und Pulcheria (83–94). Allerdings klingt manches bei C. auch ziemlich holzschnittartig. So bemerkt er zum christlichen „Wahrheitsverständnis" mit Bezug auf Joh 14,6: „Der entscheidende Aspekt ist: Wahrheit wird personalisiert. ‚Ich bin die Wahrheit' heißt in der Diskussion der Christen mit anderen oder untereinander: ‚Ich habe recht'. Wahr und falsch sind damit Kategorien geworden, deren Zuordnung dem rationalen Diskurs entzogen ist." (12) Sollte C. mit dieser Formulierung meinen, dass antike Christen nicht für die Wahrheit ihres Glaubens zu argumentieren versuchten, so würde man ihm angesichts der christlichen Apologetik kaum zustimmen können.

Hier und da finden sich auch falsche oder zumindest missverständliche Bemerkungen: War Origenes wirklich „der Erste, der in die Glaubensinhalte der Kirche philosophische, vor allem platonische

Gedanken einarbeitete und sie mit Grundzügen der Ideenlehre verwob" (24)? Auf S. 44 notiert C. zur Glaubensentscheidung von Nicäa: „Auf Wunsch – oder Befehl – Konstantins kam das Schlagwort ‚wesensgleich dem Vater' (homoousios) in Gebrauch, das damals wenig besagte, weil es diese Wesensgleichheit nicht näher bestimmte; Arius hatte lediglich eine Ähnlichkeit eingeräumt (homoiusios)." Doch hat Arius jedenfalls in seinen erhaltenen schriftlichen Äußerungen den Begriff ‚homoiusios' nicht gebraucht; das ‚homoousios' hat er hingegen wegen des Verdachts materieller (manichäischer) Vorstellungen abgelehnt – dies dürfte ein wesentlicher Grund für seine kontradiktorische Aufnahme in das Nicänum gewesen sein. Auf S. 21 schreibt C. zu Novatian: „Zur Stärkung seiner eigenen Position verlangte er von seinen Gemeindemitgliedern eine neue Taufe." C. verrät uns leider nicht, mit welcher Quelle er diese bemerkenswerte Behauptung belegen will.

Ein wirkliches Manko ist auch, dass der neuere und neueste Stand der Forschung leider nicht immer berücksichtigt wird: Auch und gerade eine popularisierende Darstellung – von der man billigerweise weder eine vollständige wissenschaftliche Bibliographie noch die Diskussion der jeweils neuesten Forschungsposition zu jeder Frage erwarten wird – hätte diesbzgl. eine wichtige Aufgabe. So ist z.B. die Auskunft, Grund des melitianischen Schismas sei wesentlich eine rigoristische Position hinsichtlich der Wiederzulassung der in der diokletianischen Christenverfolgung Gefallenen gewesen, nach den Forschungen von Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle [328–373]*, Rom 1996, 219–298) so nicht mehr haltbar. Dass Paul von Samosata im 3. Jh. „das Verhältnis von Gottvater und Sohn mit dem Begriff ‚wesensgleich'" bezeichnet habe (28) und deshalb (von einer antiochenischen Synode) verurteilt wurde, sollte nach den überzeugenden Argumenten von H. C. Brennecke nicht mehr wiederholt werden. Bedauerlich ist auch, dass C. den in der jüngeren Forschung zu Recht vermiedenen Begriff ‚Arianer' für alle Nicänumsgegner oder -skeptiker des 4. Jh.s bewusst beibehält (136). Derartige Bezeichnungen sollten das Selbstverständnis der Bezeichneten reflektieren, weil ansonsten die Konturen der Debatte verzeichnet werden. Weder wollte Kaiser Constantius II. den radikalen Arianern entgegenkommen (68) – vielmehr wurde auf sein Drängen hin die Lehre des Aetius und Eunomius verworfen – noch war der auf der Doppelsynode von Seleukia-Rimini erzielte Glaubenskonsens ‚arianisch': Die korrekt als ‚homöisch' bezeichnete Position rezipierte wichtige antiarianische Abgrenzungen des Nicänums. Wichtige rezente Monographien von Ramsay MacMullen (*Voting about God in Early Church Councils*, New Haven 2006) und Fergus Millar (*A Greek-Roman Empire*, Berkeley etc. 2006) bleiben unerwähnt. Besonders vermisse ich aber einen Hinweis auf die bedeutendste dogmengeschichtliche Leistung der jüngsten Zeit, Alois Grillmeiers mehrbändige Geschichte der Christologie *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Alles in allem legt man den Band etwas unbefriedigt aus der Hand: Der interessierte Leser dürfte v.a. gelernt haben, dass die Christen der Spätantike sich mit Fanatismus und Gewalt über Fragen stritten, deren Bedeutung uns heute kaum mehr verständlich ist. Sollte es tatsächlich zutreffen, dass mehr von dieser fernen Periode und ihren Debatten heute nicht vermittelbar ist?

Heidelberg Winrich Löhr

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch, hg. v. Albertus-Magnus-Institut, eingel. u. für den Druck vorber. v. Hannes Möhle, Henryk Anzulewicz, Maria Burger, Silvia Donati, Ruth Meyer, Martin Bredenbeck u. Susana Bullido del Barrio. – Münster: Aschendorff 2011. 539 S., kt € 29,80 ISBN: 978–3–402–12930–2

Zum 75. Geburtstag und zum Abschied als Leiter des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn, das die „Editio Coloniensis" der Werke Alberts des Großen besorgt, haben die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts diesen Band Ludger Honnefelder gewidmet. Er ist keine der üblichen Festschriften mit einem „Strauß bunter Blumen", sondern eine Zusammenstellung von zehn nicht zu knappen Textauszügen aus den Werken des *Doctor universalis* mit Einleitungen durch die jeweiligen Bearbeiter/innen der großen kritischen Ausgabe *Opera omnia*.

Auf eine gemeinsam verfasste allgemeine Einleitung (9–26), die eine geraffte, aber das Wesentliche enthaltende Darstellung von A.s Lebensgang bietet, folgt eine ausführliche Zeittafel (28–31) seiner Lebensdaten und Werke. Gelegentlich fragt sich der Rez., ob die absolute und relative Chronologie, etwa der Frühwerke (28) oder der späten Bibelkommentare (30), immer so gesichert ist, wie sie in der tabellarischen Auflistung erscheint; doch ist generell festzuhalten, dass diese den aktuellen Forschungsstand wiedergibt.

Die geschickt ausgewählten „Kerntexte" sind der von A. angewandten Wissenschaftssystematik entsprechend angeordnet und mit aussagekräftigen Überschriften versehen. Einleitung, Auswahlbibliographie, lateinischer Text und Übersetzung stammen oft von den Bearbeiter/inne/n der entsprechenden Werke in der *Editio Coloniensis* der *Opera omnia* (Münster: Aschendorff, ab 1951, in der Folge: *Ed. Colon.*). Wo der jeweilige Band noch nicht erschienen ist, sind die Passagen – in der Regel ganze Traktate oder Kap. – dem Bearbeitungsstand entsprechend aufgrund der wichtigsten Handschriften erarbeitet. Damit ist sichergestellt, dass wir hier die beste zur Zeit erreichbare Textgrundlage haben; gleichzeitig fußen die Einleitungen auf eingehender Sachkenntnis, sind aber dennoch knapp und verständlich und enthalten jeweils eine kurze Auswahlbibliographie – zusätzlich zur „Bibliographie und Abkürzungen zu den lateinischen Texten" (531–539). Die Übersetzungen bleiben möglichst nahe an der Vorlage, bieten aber gleichzeitig ein flüssig lesbares Deutsch.

An erster Stelle stehen „Vorausgehende Überlegungen zur Logik", l. I, tr. 1, aus *De quinque universalibus* (*Ed. Colon.* I,1a, 2004), eingeleitet und bearbeitet von *Ruth Meyer* (33–36.38–90). Hier behandelt der *Doctor universalis* die allgemeine Bedeutung dieser speziellen ‚Kunstfertigkeit' (ars) und ihre Einordnung als philosophische Wissenschaft. A. verfasste dieses Werk um 1254–1257 als erstes unter denen zur Logik in seiner philosophischen Enzyklopädie (34). Der ausgewählte Traktat bietet über die Logik im engeren Sinn „eine bemerkenswert vielschichtige Reflexion über das Phänomen der menschlichen Sprache und deren Eignung als Instrument menschlichen Denkens" (35).

Die „Physik als Grundlagenwissenschaft der Naturphilosophie", *Physica*, l. I, tr. 1 (*Ed. Colon.* IV,1, 1987), wird von *Henryk Anzulewicz* vorgestellt (93–99), herausgegeben und übersetzt (100–153), mitsamt einem bislang ungedruckten Anhang (155–163). Mit diesem um 1251 entstandenen Werk, dem ersten Teil seiner umfassenden philosophischen Enzyklopädie, begann A. die Behandlung der *philosophia realis* – noch bevor die *libri naturales* des Aristoteles an der Pariser Universität zugelassen wurden (93), um „die Brüder unseres Ordens zufriedenzustellen, die uns schon seit mehreren Jahren bitten, ein solches Buch über die Naturdinge zu verfassen, in dem sie sowohl die vollständige Naturwissenschaft hätten als auch aus dem sie die Bücher des Aristoteles sachgerecht verstehen könnten" (100). Ein in Cod. Wien ÖNB 273 erhaltenes Autograph A.s enthält leider nur die beiden letzten Traktate (beginnend in l. VIII, tr. 3, c. 1: *Ed. Colon.*, Bd. II, 621, 24), konnte also nicht dem hier gebotenen Text zugrunde gelegt werden.

Anzulewicz präsentiert aus der Enzyklopädie auch die „Psychologie als naturphilosophische Seelenlehre", *De anima* l. I, tr. 1 (*Ed. Colon.* VII,1, 1968, hier Einl. 165–171, Text 172–227). „Der Eigenwert des [...] Werkes besteht zum einen in Alberts gelingendem Bemühen, auf der Basis der aristotelischen Seelenlehre einen philosophisch plausiblen und mit dem christlichen Glauben verträglichen Ausgleich herzustellen [...]. Das Kommentarwerk stellt zum anderen eine eigenständige Entfaltung und Fortführung der [...] peripatetischen Psychologie dar." (170f) Neben den vom Bearbeiter genannten Kommentatoren Averroes und Alexander von Aphrodisias wäre noch auf den persischen Philosophen Avicenna hinzuweisen, auf den A. gerade in der Seelenlehre und in der Metaphysik häufig zurückgreift.

Den Abschluss des naturphilosophischen Teils der Enzyklopädie bildet *De animalibus* (Über die Lebewesen), woraus *Hannes Möhle* den ersten Traktat des elften Buches als von allgemeinem Interesse „Zur Methodologie der Naturwissenschaften" ausgewählt hat (Einl. 229–233, Text 234–277). Wir haben von diesem wahrscheinlich 1258–1259 verfassten (229) Werk das Autograph (Köln, Historisches Archiv der Stadt, W 258a – glücklicherweise aus dem eingestürzten Gebäude gerettet), es ist aber noch nicht in der *Ed. Colon.* erschienen. Deshalb benutzt Möhle die Ausgabe von Hermann Stadler (Münster 1916–1920. *BGPhThMA* 15–16), von der er einige Male abweicht, zumeist bei der Auflösung paläographisch nicht eindeutiger Abkürzungen, was jeweils angemerkt ist.

Aus A.s Metaphysikkommentar aus den Jahren 1264–1267 legt *Silvia Donati* „Metaphysik als Wissenschaft vom Ersten oder Allgemeinen" vor (l. I, c. 1–3; Einl. 279–285, Text 286–307, nach *Ed. Colon.* XVI,1+2, 1960+1964), die einleitenden Kap. (l. I, c. 1–3) über die Metaphysik als grundlegende und allgemeinste Wissenschaft, ihren Gegenstandsbereich und ihre Einheit. Unter den kontroversen Positionen, Metaphysik in erster Linie als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem im Allgemeinen zu betrachten (Avicenna) oder als Wissenschaft von Gott als ihrem höchsten Gegenstand, dessen Existenz allerdings in ihr bereits vorausgesetzt ist (Averroes), schließt sich A. der erstgenannten an (282f).

Die (nikomachische) Ethik des Aristoteles hat A. zweimal kommentiert: Zuerst als Vorlesung um 1250 in Köln (*Ed. Colon.*, Bd. XIV,1+2, 1968–1987), danach etwa 1262 im Rahmen der Enzyklopädie (noch nicht in *Ed. Colon.*; *Opera omnia* ed. Auguste Borgnet, Bd. 7, Paris 1891). „Während die erste Auseinandersetzung mit diesem Text noch deutlich von dem Bemühen geprägt war, den aristotelischen Text in seinem Sinngehalt für seine Leser erläuternd zu erschließen [...], ist die zweite Kommentierung sehr viel stärker von den systematischen Interessen Alberts geprägt." (309f) Beide sind deutlich *philosophische* – nicht theologische – Werke, das zweite noch stärker als das erste. *H. Möhle* hat aus

dem späteren den ersten Traktat des sechsten Buches „Über die Prinzipien der geistigen Tugenden" ausgewählt, anhand zweier Handschriften korrigiert (312) und präsentiert ihn unter dem Titel: „Zur Theorie der praktischen Vernunft" (Einl., 309–313, Text 314–361). In der Tat handelt es sich hier nicht nur um ethische Fragen im engeren Sinn, sondern um Vernunfttätigkeit überhaupt. Ob hier die Übersetzung „das Verständige" für „ratiocinativum" – im Unterschied zu „scientificum" (329) so glücklich ist? Der Rez. kann allerdings auch keine bessere Alternative vorschlagen als „das mit nicht notwendigen Gründen Argumentieren". Dass handlungstheoretische Fragen ethische Konnotationen haben, illustriert A. u. a. daran, dass dem Vernehmen nach der Islam „die Erfüllung jeglicher Schändlichkeit" erlaube, da der Hang zum Genießbaren „in der Natur des Menschen [...] eingepflanzt ist" (335).

Maria Burger legt zwei Texte zur „Theologie als Wissenschaft" vor, den Prolog und den ersten ‚Abschnitt' (distinctio) aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars (ca. 1243), A.s Pariser Qualifikationsschrift als Magister, und den Prolog seiner späten *Summa theologiae* (nach 1268). Den ersten gibt sie nach der von ihr bearbeiteten, noch nicht erschienenen kritischen Edition wieder (372–397), den zweiten (398–409) nach der *Ed. Colon.* (Bd. XXXIV,1, 1978). In ihrer Einleitung (363–369) unterstreicht Burger den innovativen Charakter von A.s Theologiekonzeption als Offenbarungs-, aber gleichwohl argumentative „Wissenschaft nach aristotelisch-arabischem Vorbild" (365). Gegenstandsbereich der Theologie ist Gott unter dem Gesichtspunkt sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung. Die spezifische Bestimmung der Theologie als *scientia affectiva* wird nur gestreift (366) – wohl auch deshalb, weil A. später nicht mehr auf sie zurückkommt. In seiner späten *Summa* betont er stärker die Priorität der göttlichen Weisheit, die sich dem menschlichen Geist einprägt wie das Siegel dem Wachs (398–401).

Zum gleichen Thema gehört auch die ebenfalls von *M. Burger* aus dem ersten Kap. des gleichnamigen Werkes präsentierte „Mystische Theologie" (*Super Dionysii Mysticam Theologiam, Ed. Colon.*, Bd. XXXVII,2 – hier Einl. 445–448, Text 450–493). A., der Pseudo-Dionysius Areopagita noch die Autorität eines Paulusschülers zuerkennt (411), konzipiert mystische Theologie zwar als durch ein göttliches Licht die diskursive Erkenntnis übersteigend, ihr aber nicht entgegengesetzt (456f).

Martin Bredenbeck stellt aus dem umfangreichsten Dionysiuskommentar (*Super Dionysium De divinis nominibus, Ed. Colon.*, Bd. XXXVII,1, 1972) „Albert der Große über das Schöne und die Schönheit – ein Baustein zur Disziplin der Ästhetik" vor (Einl. 411–415, Text 416–443). Während ‚das Schöne', obwohl eines der Transzendentalien, nicht gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit der Theologen und Philosophen seiner Zeit stand, widmet A. ihm eine eingehende Betrachtung, die streckenweise in Quaestionenform übergeht. Zur Übersetzung hat der Rez. allerdings Zweifel daran, ob „Wesen" eine so glückliche Wiedergabe des lat. „ratio" ist (422f u. ö.): „das Schöne und das Ehrenhafte [...] unterscheiden sich in ihrer Auffassungsweise (ratio)", statt „Wesen" (ebd.). Einen eigenen Reiz hat es, wenn Bredenbeck der Frage nachgeht, welche Kunstwerke A. vor Augen hatte (414f).

Den Abschluss der Textsammlung bildet „Ein Loblied auf die Weisheit", das *R. Meyer* aus dem von ihr für die *Ed. Colon.* bearbeiteten Kommentar A.s zum biblischen Propheten Baruch (c. 3, 9–38) entnommen und übersetzt hat (Einl. 495–499, Text 500–527). Wahrscheinlich zwischen 1264 und 1267 entstanden (495), ist in diesem, einem der wenigen Baruch-Kommentare, der im nachexilischen Israel entstandene Text auf die Studien zu A.s Zeit hin gedeutet: Die wahre Weisheit besteht weder in dem, was auf ökonomische und politische Macht gerichtet ist (508,24–512,28), noch in der profanen Neugierde (512,32–516,14 – hier muss es in der konjektural ergänzten Übersetzung auf S. 515, entsprechend Joh 3,19, heißen: „die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht"). Sogar die großen Philosophen konnten sie nicht finden (518,11–23), denn die wahre Weisheit „stammt aus seiner (Gottes) Offenbarung" (520,30), auch wenn „die Geschöpfe die Weisheit Gottes zeigen" (520,5f). Meyer sieht hier das Ideal der Predigerbrüder und ihre Studien im Hintergrund (496f, Anm. 12 lässt sich im Text nicht verifizieren) – allerdings wurden die *artes liberales* nicht in den *studia generalia* des Dominikanerordens gelehrt (so Meyer 497), sondern in von ihnen getrennten *studia artium*.

Der Band hat ein Verzeichnis der zitierten Handschriften (529) und neben den Auswahlbibliographien der einzelnen Kap. eine Bibliographie und Liste der verwendeten (bibliographischen) Abkürzungen (etwas unübersichtlich) in Einem (531–539).

Man mag es bedauern, dass so wichtige Werke wie *De causis et processu universitatis a prima causa* (*Ed. Colon.* XVII,2, 1993) – mehr als ein Kommentar zu dem von A. noch als auf einem Werk des Aristoteles fußend angenommenen anonymen *Liber de causis* betrachtet – nicht aufgenommen werden konnten, wie auch die umfangreiche Gattung der Schriftkommentare nur durch ein Beispiel vertreten ist. Die dem Umfang gezogenen Grenzen sind geschickt mit für den Philosophen A. repräsentativen Texten und konzisen Einführungen ausgefüllt, wobei auch die Theologie nicht ausgegrenzt bleibt. Im Unterschied zu früheren Auswahlbänden sind hier ganze Kap. und nicht lediglich kurze Aphorismen geboten, was zu einem besseren Verständnis beitragen dürfte. Es ist zu wünschen, dass dieses Buch den noch zu wenig bekannten *Doctor universalis* einer größeren Leserschaft näherbringt – zumal der Verlag es zu einem äußerst moderaten Preis anbietet.

Rom Walter Senner

John Duns Scotus, Philosopher. Proceedings of the "Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, hg. v. Mary Beth Ingham / Oleg Bychkov. – Münster: Aschendorff 2010. (X) 277 S. (Archa Verbi, Subsidia, 3), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–402–10213–8

Johannes Duns Scotus gilt gemeinhin als Gegenspieler des Thomas von Aquin: Er ist ein Voluntarist und verteidigt die Univozität des Seins. Mit ihm beginnt eine neue Epoche der Scholastik, die oft als „Herbst des Mittelalters" bezeichnet wird. Theologisch ist er deshalb von Bedeutung, weil er sich viel mehr noch als Thomas mit der Frage einer rationalen Begründung des Glaubens auseinandersetzt. Er sieht sich zwar in einer langen Tradition, der er auch Rechnung trägt, indem er etwa Anschluss bei Augustinus und Anselm sucht, setzt sich aber an erster Stelle systematisch mit den damaligen Fragen auseinander. Das macht seine Schriften oft schwer zu lesen, jedoch inhaltlich höchst spannend. Immer wieder kommt er auf bestimmte Probleme zurück, indem er sie erneut aufgreift, seine früheren Lösungen verwirft und manchmal auch Fragen unbeantwortet lässt: „stude" („hier soll noch geforscht werden") fügt er seinen Notizen dann hinzu.

Der vorliegende Band, der insgesamt 15 Beiträge von stark wechselnder Qualität umfasst, die im Rahmen einer Tagung an der St. Bonaventure University, NY (2007) entstanden sind, setzt sich mit den Ansätzen dieses Denkers aus historischer und systematischer Perspektive auseinander. Das Thema, das die Beiträge zusammenfügt, ist die Philosophie.

Diese Themenwahl mag auf den ersten Blick selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht. Denn wie *Timothy B. Noone* in seinem Beitrag „Duns Scotus and the Franciscan Education Model" herausstellt, bestand innerhalb des Franziskanerordens, dem Johannes Duns Scotus angehörte, in den ersten Jahren ein gewisser Widerstand gegenüber der Philosophie, sogar der Bildung insgesamt: Der einfache Glaube sollte genügen. Erst gegen Ende des 13. Jh.s änderte sich die Situation. Die Franziskaner bauten ein Ausbildungssystem auf, das, ähnlich wie bei den Dominikanern, die damit jedoch schon viel früher angefangen hatten, die Philosophie als Vorstufe für die Theologie vorsah. S. war der erste, der Werke des Aristoteles im Rahmen der Ausbildung innerhalb des Ordens kommentierte. Dieser Kontext der Ordensausbildung führte dazu, dass S. auch gelegentlich auf theologische Probleme wie die Transsubstantiation einging oder theologische Beispiele und Autoritäten erwähnte. Diese Gegebenheit darf nicht als Beleg für eine sich bei S. durchsetzende Theologisierung der aristotelischen Metaphysik gesehen werden, die bei Thomas von Aquin fehlt, wie manchmal behauptet wird. Denn Thomas kommentierte Aristoteles nicht im Rahmen des Unterrichts. Hier gilt es bei der Beurteilung der philosophischen Leistungen mittelalterlicher Autoren immer auch den Kontext, in dem die Schriften entstanden sind, zu bedenken, wie Noone in dem genannten Beitrag zu Recht hervorhebt.

Die Fertigstellung der kritischen Edition der philosophischen Werke des S., die auch dessen Kommentare zu Aristoteles umfasst, war einer der Gründe für das Thema des Bandes, wie die Hg. in ihrer Einleitung hervorheben. Lehrreich ist das Podiumsgespräch mit den Editoren „The Critical Edition of the *Opera Philosophica*: A Round Table", das am Ende des Bandes als eigener Beitrag hinzugefügt ist. Ich kann den Editoren nur danken, dass sie den Mut hatten, ein solches Gespräch aufzunehmen. Denn es erlaubt den Forschern, die sich mit S. beschäftigen, jedoch mit der Art und Weise, wie die Texte des S. entstanden sind, nicht vertraut sind, einen Einblick in die Probleme der Textkonstitution zu gewinnen. Wie oben schon angedeutet, änderte und ergänzte S. seine Texte öfters. Die Editoren haben die späteren Ergänzungen, die als „Extras" bezeichnet werden, naturgemäß an der Stelle abgedruckt, wo S. sie hinzugefügt haben wollte. Für den modernen Leser kann so das Problem entstehen, dass er oder sie auf einer Seite ganz verschiedenen Stadien von S.' Gedankenentwicklung begegnet, die nicht zueinander passen oder sich sogar widersprechen. In diesen Fällen ist es ratsam, die verschiedenen Stufen der Entstehung des Textes voneinander zu unterscheiden. Auf diese und andere Probleme hingewiesen zu haben, ist das Verdienst des höchst aufschlussreichen Podiumsgespräches.

Der bedeutendste Artikel des Bandes ist m. E. der Beitrag von *Giorgio Pini* „Scotus on Doing Metaphysics *in statu isto*". In magistraler Weise deckt er auf, wie S. zur Überzeugung der Univozität des Seins gekommen ist, wobei er auch die verschiedenen Entwicklungsstadien unterscheidet. Fazit des Aufsatzes ist, dass S. eine Antwort auf die Frage sucht, wie der Mensch die Substanzen erkennen kann, eine Frage, die sich später auch John Locke und David Hume stellen werden. Auslöser dieser Frage ist die These des Aristoteles, dass alle Erkenntnis über die Sinne zustande kommt und die Sinne nur die Akzidenzien erkennen können. Damit war das Herz des damaligen aristotelischen Wissenschaftsbetriebs getroffen. Denn wenn der Mensch keine Substanzen erkennen kann, fehlen der Physik und Metaphysik ihre Fundamente. S. sah hier also die Philosophie in Frage gestellt. Seine Antwort ist überraschend pragmatisch: Der Mensch hat irgendeine Erkenntnis von Substanzen, denn anders würde er das obige Problem gar nicht sehen. Diese Erkenntnis kann er aber nur über die Akzidenzien erwerben. Das Sein der Akzidenzien hat ihn also auf das Sein der Substanzen gebracht. Das setzt jedoch voraus, dass es zumindest eine Bedeutung von Sein gibt, die für Akzidenzien und Substanzen gleich ist. Die aristotelische Philosophie setzt also notwendigerweise die Univozität des Seins voraus, wie er in seiner Lectura hervorhebt. Die Univozitätsthese wurde von S. auch bei der Frage der Gotteserkenntnis eingesetzt und führte dort zu großen Kontrover-

sen. Thomisten sahen dadurch die göttliche Transzendenz gefährdet. Hilfreich an Pinis Aufsatz fand ich, dass er hauptsächlich den philosophischen Auslöser der Problematik bei S. in den Mittelpunkt stellt.

Die meisten Artikel sind informativ und insgesamt ist der Band von den Hg.n und dem Verlag gut betreut. Allerdings gibt es auch einige Beiträge, bei denen die Hg. meiner Meinung nach hätten eingreifen müssen. Denn diese bleiben inhaltlich doch erheblich zurück oder zitieren die Quellen fehlerhaft (208, Anm. 5). Insgesamt war die Lektüre jedoch lehrreich.

Freiburg Maarten J. F. M. Hoenen

Tillich, Paul: **Frühe Vorlesungen im Exil (1934–1935)**, hg., übers. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin/Boston: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2012. (LIX) 357 S. (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, XVII), geb. € 179,95 ISBN: 978–3–11–025196–8

Die Edition von bisher unveröffentlichten Texten und Vorlesungen Paul Tillichs, die Erdmann Sturm in den letzten Jahren in akribischer Arbeit vorgelegt hat, wirft ein ganz neues Licht auf T. als Philosophen. Der vorliegende Band unterstreicht diese seine Bedeutung aufs Neue, werden doch hier die ersten im Exil in den USA gehaltenen Vorlesungen T.s veröffentlicht.

Genauerhin handelt es sich um eine Vorlesung über „Religionsphilosophie" (1–55), die T. 1933/34 am Union Theological Seminary in New York gehalten hat, sowie eine weitere mit dem Titel „Einführung in die Existential-Philosophie" (57–156), die er zur gleichen Zeit am Department of Philosophy an der Columbia Univ. in New York gehalten hat. Weiter enthält der Band verschiedene Materialien zu einer Vorlesung über die Lehre vom Menschen (157–262), die T. ebenfalls in den Jahren 1934/35 am „Union" gehalten hat, seine 1935 in Yale gehaltene Vorlesung zum selben Thema (263–314) sowie eine Abhandlung mit dem Titel „Der Mensch im Christentum und im Marxismus" (315–347), die er im Auftrag der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum verfasst hat. Die Manuskripte befinden sich allesamt im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv in der Andover-Harvard Theological Library in Cambridge, MA. Auch bei diesem Band führt wieder eine „Historische Einleitung" (XV–LIX) profund in die Texte und die Umstände, unter denen sie entstanden sind, ein; ein Personen- und Sachregister (351–356) hilft bei der Erschließung der Texte.

S. präsentiert aber – entgegen den Erwartungen – nicht den englischen Originaltext, sondern eine von ihm erstellte „Rückübersetzung" ins Deutsche. Legt man die Maßstäbe einer historisch-kritischen Edition zugrunde, so mag das auf den ersten Blick ein recht fragwürdiges Vorgehen sein, doch muss man bedenken, dass T.s Englisch zu dieser Zeit noch sehr fragmentarisch und „im Satzbau und in der Stilistik [...] die deutsche Sprache deutlich erkennbar" ist (XIII). Bei schwierigen Rückübersetzungen wird aber dankenswerterweise das englische Original in einer Anmerkung hinzugefügt.

Auf der ersten Seite der Religionsphilosophie-Vorlesung findet sich der bemerkenswerte Satz: „Darum lautet die erste Schulregel: Gib keine Antworten, wenn du nicht sicher sein kannst, dass du es mit Fragen zu tun hast, seien sie ausgesprochen oder unausgesprochen." (1) Hierin dokumentiert sich ein Grundzug sämtlicher Texte dieses Bandes, und bekanntlich ist T.s ganzes Denken, besonders das späte, damit wesentlich charakterisiert. Es geht T. nicht um akademische Streitfragen, sondern es geht ihm immer um „Lebensfragen", die der Mensch als Mensch stellt. Von daher wird in diesen Texten auch noch einmal deutlich, dass sich spätestens seit T.s Frankfurter Zeit in seinen Schriften in der Weise ein Paradigmenwechsel ereignet hat, dass nun weniger der bewusstseinstheoretische und/oder sinntheoretische Ansatz maßgeblich ist, sondern der existentialontologische und anthropologische zum Vehikel seines theologischen Denkens wird (vgl. 313).

In der Religionsphilosophie-Vorlesung geht T. von „Beispielen für die religiöse Lage der Gegenwart" aus (4–13), wo besonders sein Anknüpfen an die Kunst und die Psychoanalyse ins Auge fällt, bevor es ihm um eine Bestimmung der Religion geht. Eine solche ist T. zufolge aber nicht über die aristotelische Definitionsmethode zu gewinnen, sondern nur über „die Methode des Gegensatzes". Folglich besteht die erste Aufgabe der Religionsphilosophie darin, „die wichtigsten Begriffe zu suchen, durch deren Kontrastierung wir das Wesen der Religion verstehen können" (17) – wobei es „keinen anderen Weg [gibt], als mit einem konkreten Religionsbegriff zu beginnen". Nur die eigene Religion ist für T. „die Tür, die einzige Tür zur Religion" (32). An Rudolf Otto anknüpfend geht er vom Begriff des Heiligen aus, den er mit dem Begriff des Profanen kontrastiert. Allerdings sieht er bei Otto zu Recht die Gefahr, dass das Rationale einseitig dem Profanen und das Irrationale einseitig dem Heiligen zugeordnet wird (20). Aber es wird so auch verständlich, dass T. weder Kant noch Natorp folgen kann, ist ihm zufolge doch „Religion [...] zu definieren als Durchbruch durch die Grenzen der rationalen Struktur" (50).

Die „Einführung in die Existential-Philosophie" ist mehr historischer Natur und setzt sich mit „Hegels Wesensphilosophie und Schellings Angriff auf sie" (60ff), dem „politischen Existenzverständnis der Junghegelianer" (106ff) sowie mit Kierkegaard (130ff) auseinander, wobei T. hier z. T. ausgiebig die Quellen sprechen lässt.

„Die Lehre vom Menschen ist der gegenwärtige Zugang zur Theologie, weil sie die christliche Lehre verständlich macht als Antworten auf Fragen, die immer Fragen für den Menschen sind. Denn der Mensch *ist* eine Frage, bevor er Fragen stellt. Dass er fragt, ergibt sich aus seiner Existenz." (300) Mit diesen Sätzen leitet T. den Übergang von den anthropologischen Fragen zu den theologischen Antworten ein. Allerdings darf seine „Lehre vom Menschen" auch als eine recht eigenständige Philosophische Anthropologie gelesen werden; und T. ist sich der Bedeutung seines Ansatzes auch sehr wohl bewusst, wenn er sich in die Reihe J. v. Uexküll, Goldstein, Gelb und Scheler einreiht, denen allen gemeinsam ist, die cartesianische Trennung von Körper und Geist überwunden zu haben (vgl. 268).

Zwei Aspekte möchte ich in diesem Zusammenhang herausgreifen, die ich für entscheidend halte und die eng miteinander zusammenhängen: zum einen T.s Ausführungen zum Begriff des „Sich-selbst-Habens", mit dem er den besonderen Charakter des Menschen ausdrückt, „um jeglichen Bezug auf ein objektives Sein zu vermeiden" (198), zum anderen den Begriff der Freiheit, der sich wie ein roter Faden durch alle Texte hindurchzieht.

Ich komme zum ersten Aspekt: „Sich-selbst-Haben heißt gleichzeitig Sich-selbst-Ändern, Bestimmtsein durch sich selbst, Bedrohtsein durch sich selbst usw." (ebd.). Und: Sich-selbst-Haben ist immer mehr als „Sich-bewusst-Haben"; „es beschreibt die Totalität der menschlichen Natur" (278). Wobei das Sich-selbst-Haben, besser: das „Sich-selbst-ausdrücklich-Haben", nach T. vom „Sich-selbst-noch-nicht-Haben" (Anorganisches) und vom „Sich-selbst-einfach-Haben" (Pflanzen und Tiere) abzugrenzen ist (277f).

Zum zweiten Aspekt: Das Sich-selbst-Haben äußert sich wesentlich als Freiheit (vgl. 219), wobei diese sich vornehmlich im „Sich-Transzendieren" dokumentiert (239). In Bezug auf die Entscheidungsfreiheit macht T. immer wieder darauf aufmerksam, dass diese notwendig an Normen gekoppelt ist. Wählen wir diesen oder jenen Weg, verzichten wir in der Regel auf Freiheit und unterwerfen uns dem Zufall. Und wenn wir uns „gehen lassen", unterwerfen wir uns den „Es-Mächten" (vgl. 242). Physikalische Naturalisten wie die Hirnforscher Gerhard Roth oder Wolf Singer wären gut beraten, Sätze wie die folgenden zu bedenken: „Die Frage der Willensfreiheit kann nicht gelöst werden, weil sie eine falsche und willkürliche Fragestellung ist; nicht der Wille, sondern der Mensch als eine Totalität ist frei; und die Freiheit der Entscheidung ist nur *eine* Eigenschaft innerhalb anderer und wichtigerer Eigenschaften der menschlichen Freiheit." (286) Wobei T. „den erhabenen", aber gleichzeitig auch „den gefährlichsten Charakter der menschlichen Freiheit" in der Freiheit des Spielens sieht (287).

Der Ausdruck „Sich-selbst-Haben" klingt auf den ersten Blick etwas sperrig, ja konstruiert. Aber was damit gewonnen ist, erklärt T. so: Dieser Ausdruck transzendiert „die Spaltung zwischen objektiv und subjektiv" (291). D. h., T. wendet sich zum einen gegen „jede objektivierende Metaphysik", zum anderen gegen eine reine Bewusstseinsphilosophie, und er sucht einen Punkt, der den Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität überwindet. Das verbindet T.s Anthropologie mit derjenigen Helmuth Plessners und Arnold Gehlens, doch hat erstere diesen gegenüber ein eindeutiges Plus: dass T. sich nämlich nicht scheut, metaphysische Urworte wie Geist oder Freiheit zu verwenden.

In Anbetracht dessen, dass diese Vorlesungen bei englischen Lesern ohne Zweifel auf ein großes Interesse stoßen könnten, da sich hier schon Grundzüge der späteren „Systematic Theology" T.s finden und sein Versuch deutlich wird, den amerikanischen Studierenden, die wesentlich vom Pragmatismus und der Prozessphilosophie geprägt sind, das Existenzdenken näherzubringen, ist es schade, dass die Texte ausschließlich in einer Rückübersetzung ins Deutsche vorliegen. Wünschenswert wäre darum eine Ausgabe gewesen, die den englischen Text samt einer Rückübersetzung ins Deutsche dargeboten hätte.

Trier Werner Schüßler

Schult, Maike: **Im Banne des Poeten**. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 502 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 126), geb. € 70,95 ISBN: 978–3–525–56349–6

Diese 2008 an der Univ. Halle-Wittenberg mit „summa cum laude" bewertete slavistische Diss. (bei Gabriela Lehmann-Carli) war vom

Verlag schon für 2010 angekündigt worden (in der Werbeanzeige S. 503 immer noch so!), ist aber erst 2012 erschienen. Ihre Vf.in arbeitet jetzt am Institut für Praktische Theologie der Univ. Kiel. Sie ist Slavistin und Theologin zugleich und von daher prädestiniert, der Dostoevskij-Rezeption im Bereich der Theologie seit ihren Anfängen um 1900 bis zur Gegenwart kritisch auf die Spur zu kommen. Da sie selbst eine Zeit lang von der Literatur des großen russischen Dichters begeistert war, brachte sie auch die nötige Empathie für die Arbeit mit.

Dass D. bei zahlreichen, z.T. namhaften Theologen des 20. Jh.s (Frauen sind merkwürdigerweise nicht darunter) ein breites Echo fand, ist bekannt. Aber wie die Rezeption im Einzelnen erfolgte, wurde bisher kaum untersucht. Diese zuweilen schwierigen und verwinkelten Vorgänge deckt S. in ihrer Arbeit kenntnisreich, kritisch und detailliert auf.

Dabei tritt zutage, dass die Theologen sich im Wesentlichen aus existentiellen Gründen mit dem russischen Dichter befassten, d.h. weil sie in seinem Werk Sichtweisen fanden, die ihren eigenen Einschätzungen der aktuellen theologisch-kirchlichen Situation entsprachen und die sie für ihre eigene Theologie oder Verkündigung problembeschreibend und lösungsfördernd nutzen konnten.

Dazu gehörten so bekannte Gestalten wie die Schweizer Eduard Thurneysen, Karl Barth und Walter Nigg und die Deutschen Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Ernst Benz, Romano Guardini, Helmut Gollwitzer, Konrad Onasch, Martin Doerne, Max Lackmann und Rudolf Bohren.

In Auseinandersetzung mit früheren Arbeiten zur theologischen D.-Rezeption, etwa von Jürgen Redhardt (1954) und Thomas Kucharz (1995) oder den mehr kulturgeschichtlich orientierten Untersuchungen von Theoderich Kampmann (1931) und Stefan Kleßmann (1990), legt S. wesentlich größeren Wert auf die Herausarbeitung des jeweils eigenen Literaturverständnisses der Theologen und ihres Umgangs mit dem unleugbaren „Wechselspiel zwischen Text und Leser" (28), bei dem der Leser leicht in den „Bann des Poeten" geraten kann. Von daher wird, wie S. im ganzen Buch gut herausgearbeitet hat, auch das jeweilige D.-Bild der Rezipienten bestimmt.

Die slavistisch-philologische Schulung der Vf.in machte es möglich, dass sie durchweg „eine eigentümlich mythisierte Begriffssprache" (37) bei den Rezipienten feststellen kann, sodass der Dichter nicht nur in Russland, sondern auch im deutschen Sprachbereich (einschließlich Österreichs und der Schweiz) nicht nur anhand seiner Biographie, sondern auch mit seiner Literatur als Mythologem wahrgenommen wurde (37ff). Daneben stehen das Theologem (113ff) und das Ideologem (168ff) D.

In jedem Fall haben die Theologen das literarische Werk D.s als Lebenshilfe betrachtet, die sowohl in der Krisensituation nach dem Ersten Weltkrieg als auch in der schwierigen Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg für Theologie und Kirche ausgesprochen orientierungsreich und im praktischen Leben nützlich war.

Wie schwierig die D.-Rezeption nach 1945 in Deutschland war und wie sehr sie damals in der DDR im Sinne des Marxismus-Leninismus unter stalinistisch-sozialistischem Vorzeichen in der Auseinandersetzung mit dem westdeutschen Staat politisch instrumentalisiert werden konnte, macht S. eindrucksvoll am Beispiel des ostdeutschen evangelischen Theologen Konrad Onasch deutlich (294ff). Entgegen seiner eigenen Intention und seiner tatsächlichen D.-Interpretation mit ihrem unter Theologen singulären poetologischen Zugang zum Werk des Russen wurde von regimetreuen Literaturkritikern versucht, seine Deutung für ihre eigenen Zwecke umzubiegen. Dass sein Anliegen, die Diskrepanz zwischen den weltanschaulichen und den ästhetischen Beurteilungen D.s nicht aus den Augen zu verlieren und sie als kritisches Moment gegen den damals in Deutschland herrschenden D.-Mythos zu wenden, letztlich nicht zum Zuge kam, lag nicht nur an den D.-Vereinnahmern des DDR-Regimes. Es lag auch an der mangelnden Bereitschaft der westdeutschen Theologen, sich mit dem russischen Dichter poetisch-literarisch auseinanderzusetzen und ihn nicht von vorneherein als eine scharfe Waffe im Kampf der Theologie gegen Moral, Ideologie, Politik und Wirtschaft zu benutzen.

Die am Ende des Buches fleißig zusammengestellten Biogramme zu den im Buch behandelten theologischen und anderen Interpreten D.s (393–461) sind insgesamt nützlich, auch wenn die Werkdeutung der Betreffenden (z.B. bei Bultmann oder Gogarten) zuweilen als zu knapp und einseitig erscheint und die genannte Sekundärliteratur manchmal recht selektiv ist (warum erhielt von Balthasar eigentlich kein Biogramm?). Leider wurden die hier Erwähnten nicht ins Personenregister (499–502) aufgenommen.

Mit ihrem alles in allem gut lesbaren und gründlichen Buch hat S. der heutigen deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie einen guten Dienst erwiesen: Sie ermutigt nämlich zu einer person- und sachgerechteren Recherche über D., als sie bisher in der Theologie üblich war, und obendrein zu einem in erster Linie poetologisch-literarischen Zugang zu seinem Werk und erst in zweiter Linie zu einem theologischen, der allerdings nicht von vorgefassten Meinungen und klischeehaften theologischen Vorverständnissen belastet sein sollte. Denn sind erst einmal die in D.s Romanen begegnenden literarischen Strategien der Provokation und Manipulation erkannt, wird der Dichter zwar weiter als „Prophet" und „Poet" wahrgenommen, aber nicht mehr so leicht wie bisher theologisch vereinnahmt werden können.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Systematische Theologie

Philosophie und Religion, hg. v. Jens Halfwassen / Markus Gabriel / Stephan Zimmermann. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011. 329 S. (Heidelberger Forschungen, 37), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–8253–5863–1

Der Sammelband ist Ergebnis einer Tagung am Philosophischen Seminar und am Internationalen Wissenschaftsforum zu Heidelberg im Mai 2008, an der Philosophen, Theologen und Altertumswissenschaftler aus Deutschland und Portugal teilnahmen. Entsprechend weitgestreut sind die Beiträge.

Nach einer v.a. an Hegel orientierten programmatischen Einleitung (*Axel Hutter*) finden sich in chronologischer Reihenfolge Untersuchungen zur altägyptischen Theologie (*Jan Assmann*), zur Orestie des Aischylos (*José Pedro Serra*), zum indischen Verständnis von personaler Identität (*Carlos João Correia*) und zu Plotin (*Werner Beierwaltes*), um dann in einem großen Zeitsprung Leibniz' und Kants Theodizee (*Markus Enders*), Fichtes und Novalis' Überlegungen zum religiösen Bewusstsein (*Jürgen Stolzenberg*) und die Staatsphilosophie des späten Fichte (*Günter Zöller*) zu thematisieren. Mehrere Beiträge befassen sich mit Schelling (*Katia Hay*; *Markus Gabriel*; *Jens Halfwassen*). Aus dem 20. Jh. sind neben dem in Deutschland wohl weniger bekannten portugiesischen Dichter und Mystiker Teixeira de Pascoaes (*Paulo Borges*) Lévinas (*Christina Beckert*) und Luhmann (*Stephan Zimmermann*) Untersuchungsgegenstand. Der letzte Beitrag konfrontiert das kompatibilistische Freiheitsverständnis mit einer anderen Art von Determinismus, nämlich dem Glauben an einen allwissenden Gott und der Vorstellung, dass Gnade die Voraussetzung für das Heil ist (*Friedrich Hermanni*).

Es bleibt das Manko dieser Art von Literatur, dass die Zusammenstellung der Beiträge einen gewissen zufälligen Charakter trägt und der im Geleitwort erwähnte Austausch, der bei der Tagung „außerordentlich anregend und fruchtbar" (9) gewesen sei, nun vom Leser selbst geleistet werden muss: Auch diesmal werden die Diskussionen nicht dokumentiert, und dass die Beiträge ihnen folgend verändert worden sind, ist nicht erkennbar.

So hätte man J. Assmanns Ausführungen zur Weisheitsliteratur des alten Ägypten gern mit den sich maßgeblich auf die Amunreligion beziehenden Überlegungen Schellings in dessen „Philosophie der Mythologie" (J. Halfwassen) konfrontiert gesehen. Es wäre auch spannend zu erfahren, was der Ägyptologe mit seiner bekannten Stellung zum Monotheismus von der interessanten These A. Hutters gehalten hat, dass es – da der Gegenstand von Religion und Philosophie letztlich der gleiche ist (Hegels „ewige Wahrheit") – besonders letzterer aufgetragen sei, wenn es ‚ums Ganze' geht (vgl. Anselms „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann"), eine andere Begrifflichkeit zu entwickeln als die sich im verstandesmäßig erfassbaren Partikulären bewegende der empirischen (Natur-) und historisierenden (Geistes-)Wissenschaften, und sich – so nun die These – von daher eine Parallele zwischen dem philosophischen Kampf der Vernunft gegenüber dem übergriffigen Verstand (vgl. Kant) und dem religiösen Kampf des Monotheismus gegen den Polytheismus ziehen ließe. Insgesamt bleibt besonders die titelgebende Partnerin „Religion" recht unbestimmt, was sowohl ihren Begriff als auch ihre konkrete Ausgestaltung betrifft; letztere kann über die vornehmlich christliche ‚Variante' hinaus sowohl der Mythos als auch die Dichtung sein. Der einzige grundsätzliche Beitrag zum Religionsbegriff konzentriert sich, durch seinen Stichwortgeber Luhmann bedingt, v.a. auf ihre gesellschaftliche Funktion, thematisiert allerdings wiederum nicht die entsprechende Funktion von Philosophie (S. Zimmermann). Hier wäre eine Konfrontation mit der von G. Zöller beobachteten Verlagerung der Auseinandersetzung von Philosophie und Religion resp. ihrer Theologie vom erkenntnistheoretischen auf ihr vermutlich eigentliches Feld, nämlich das politische, beim späten Fichte „äußerst anregend" gewesen, sind doch mit Status und Funktion beider in der Gesellschaft Machtansprüche und das Ringen um den gesellschaftlichen bzw. politischen Fortschritt verbunden. Doch verweist der Luhmann-Beitrag nachdenkenswert auf ein zentrales Hintergrundproblem der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion, das sich dann auch andeutungsweise in anderen Beiträgen wiederentdecken ließe: dass nämlich der philosophische Religionsbegriff den „in einem bestimmten Glauben fest verwurzelten Menschen" (305) kaum erreichen wird; mit Luhmann: „Einen Unterschied [gemeint: Religion als binären Code] kann man nicht anbeten." (ebd.)

Der Zeitsprung über das Mittelalter hinweg und der starke Schwerpunkt auf dem deutschen Idealismus lässt sich vielleicht mit dem Hinweis erklären, dass Spinoza für die folgenden Jahrhunderte ein wichtiges Projekt der Versöhnung von Philosophie und Religion in der Doppelgestalt von philosophisch aufgefasster Religion (Religion als Philosophie) und auf die Religion hingeführter Philosophie (Philosophie als Religion) auf den Weg brachte, wobei sich die Philosophie in einem ebenso autolimitativen wie autoexpansiven Verhältnis zur Religion befinden könne. Dieses finde sich sogar noch – in nun jedoch negativer bzw. kritischer Form – bei Feuerbach und Nietzsche (G. Zöller). Allerdings

sind diese und andere, das Verhältnis von Religion und Philosophie eher konfliktär betrachtende Autoren (z. B. Pascal, Kierkegaard) im vorliegenden Band nicht Thema.

Diese kritischen Bemerkungen sollen viele – teils schon erwähnte – interessante Impulse nicht vergessen machen: Die Säkularisierung der Moderne sei insofern misslungen, als sie zu Pathologien sowohl der Vernunft wie auch des Glaubens geführt habe und das Niveau der Philosophie und der Religion absenkte (A. Hutter). Hier müsste ein wechselseitiges intensiveres diakonisches Bemühen ansetzen; d. h. eine Verbannung aus der jeweils eigenen Region wäre fatal. – Kant habe nicht, wie zumeist irrtümlich angenommen, jede Form von Theodizee abgelehnt, sondern nur einen bestimmten „doktrinalen" Typ (und damit bei näherer Betrachtung nicht einmal Leibniz getroffen) und diesem eine „zugleich apriorische und praktische" oder – mit Kant – „authentische" Theodizee (basierend auf seinem eigenen moralischen Gottesbeweis) entgegengesetzt (M. Enders): Das wäre ein permanent zu erinnerndes Monitum, allen Versuchungen zu widerstehen, die nicht unvernünftige Hoffnung, dass auch das Unvorstellbarste an Übel und Leid in Gott eine Rechtfertigung finden kann, physikotheologisch oder wie auch immer theoretisch zu konkretisieren und dadurch zu diskreditieren. – Auch Schellings Problem bleibt virulent: Wie ist angemessen über das Absolute zu sprechen? Wohl kaum mit einer starren Begrifflichkeit (wie sie die analytische Philosophie liebt, die wohl deshalb trotz ihrer enormen Produktivität auf religionsphilosophischem Gebiet im ganzen Tagungsband, von Andeutungen abgesehen, nicht erscheint; vgl. auch das oben zu A. Hutters Beitrag Gesagte), sondern durch eine permanent lebendige Sprache; mit anderen Worten, so die These bei K. Hay, die Philosophie müsse literarisch, müsse Kunst werden, was sie angesichts religiöser Themen in ein Dilemma treibt: Sie rettet sich nur, indem sie sich verrät und in gewisser Weise im „scheinbaren Niemandsland zwischen Religion, Kunst und Wissenschaft" verliert (202). – De Pascoaes, der Hegels Gedanken einer notwendigen Selbstentäußerung des Absoluten in einen „Atheotheismus" transformiert, weil Gott sich in der Erschaffung der Welt in einer a-theologischen Kenosis selbst verletzen muss, könne als Versuch gedeutet werden, sich vom Bild eines absolut eintönigen und sterilen „nur Gott" zu trennen (P. Borges): Hier dürfte eine der wichtigsten Konfliktlinien zwischen Philosophie und (christlicher) Religion verlaufen; man denke an Pascals Mémorial.

Aufmerksame Leser werden noch manch Anregendes und Nachdenkenswertes finden.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, hg. v. Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stefan Orth. – Freiburg i. Br: Herder 2012. 204 S. (Theologie im Dialog, 8), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–30563–4

Zu Beginn des 21. Jh.s muss Theologie pluralitätsfähig sein – nach innen und nach außen. Wie dies aussehen kann, nimmt der hier vorzustellende Sammelband paradigmatisch in den Blick. Seine Genese hat das Buch im Umfeld der Emeritierung des katholischen Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* (Univ. Münster) im Sommer 2011. Entsprechend markiert seine Abschiedsvorlesung auch den Auftakt zu den insgesamt 13 Beiträgen der Publikation. Die meisten dieser Texte sind im Rahmen eines Symposiums zu Ehren des scheidenden Forschers und Lehrers entstanden.

Die Grundthese, die alle Beiträgerinnen und Beiträger eint, könnte m. E. in Abwandlung eines Gedankens von Martin Heidegger so gefasst werden: Kontextualität ist unser Schicksal. Selbstredend gilt dies auch für die Theologie! Pluralität und Kontextualität stehen in einem reziproken Bedingungsverhältnis. Dieses potentiell unbegrenzte Feld von Relationen ist mit den Autorinnen und Autoren als für die Theologie konstitutives Spannungsgefüge zu beschreiben. „Unter Hochspannung" (so der programmatische Titel des Buches, der wiederum die Überschrift von Werbicks Abschiedsvorlesung aufnimmt) steht dieses Feld, weil es sich immer wieder am Einheitsanspruch der Theologie messen lassen muss. Dementsprechend hebt die Einleitung des Hg.-Gremiums *Veronika Hoffman* (Erfurt), *Georg M. Kleemann* (Münster) und *Stefan Orth* (Freiburg i. Br.) – alle drei gehören der Generation der heute Mitte 30- bis 40jährigen an – wie folgt an:

„Die Theologie ist ein in sich äußerst vielfältiges Fach: Neben einer großen Pluralität von Methoden und Zugängen knüpfen ihre Einzelfächer auch an eine Vielzahl von anderen Wissenschaften an. Ihre Einheit scheint deshalb weniger einfach gegeben, als dass sie immer wieder zu suchen ist. Als Ganze bewegt sich die Theologie zugleich in einem noch umfassenderen Spannungsfeld, das durch ihre verschiedenartigen Kontexte entsteht – einem Spannungsfeld, in das sich Theologinnen und Theologen bewusst hineinstellen müssen, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden wollen." (7)

Jürgen Werbick widmet sich in seinem Beitrag (15–35) der Frage, was die Theologie angesichts all ihrer fachimmanenten Ausdifferenzierungen „im Innersten zusammenhält" (15). Er zielt auf eine biblisch gestützte „Arbeit an der Identität des Christlichen" (17), die Einheit und Differenz theologisch in der Waage halten will. Denn wer „Spannungen reduziert, reduziert Relevanz, macht das, wovon er spricht, *un-spannend*. Zuviel Spannung sprengt die Identität; zu wenig Spannung macht sie mehr oder weniger bedeutungslos." (ebd.) Die Schrift markiert dazu zwei Pole: Gottes Hinzukommen und Vorübergehen auf der einen Seite sowie das wahrnehmungs- und erfahrungsbasierte Zeugnis der Menschen auf der anderen Seite. W. buchstabiert diese doppelte Leitidee im Blick auf die vier Bereiche des Fachs (Exegese, systematische, praktische und historische Theologie) aus. Vordergründige „Gottes-Selbstverständlichkeiten" (27), so seine These, werden dabei aufgesprengt. Damit eröffnet sich den Menschen eine neue, „zutiefst veränderungsbedürftig[e] und veränderungsfähig[e]" (31) Weltsicht, die sie wiederum an der „befremdlich-größeren Selbstverständlichkeit des hinzukommenden Gottes" (31f) teilhaben lässt. In diesem Sinne kann als Fazit gelten: „Diese Teilhabe und die höchste – höchst vernünftige, vernünftig-befreiende – Herausforderung, die in ihr geschenkt ist, machen die Identität des Christlichen aus: die Identität der Christinnen und Christen als der Hinzugekommenen und Hinzukommenden. Diesem Hinzukommenkönnen zu dienen, das hält die Theologie im Innersten zusammen, das macht ihre Schönheit aus." (32) Zweifelsohne darf W.s Text als spirituelle Verankerung seiner theologischen Wissenschaftslehre (Freiburg i. Br. 2010) gelesen werden.

Als (ekklesiologische bzw. amtstheologische) Explikationen dieser spirituellen Dimension können die Beiträge von *Paul Deselaers* (Münster) zu „Glaube in Raum und Zeit" (154–162), von *Stefan Orth* (Freiburg i. Br.) zum Ineinander von Theologie, Lehramt und Spiritualität – nicht zuletzt mit Blick auf das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch" (171–183) –, von *Siegfried Kleymann* (Bonn) zur Relation von Theologie und Amt (163–170) sowie von *Martin Rohner* (Osnabrück) zu einer – im Anschluss an Charles Taylor erarbeiteten – „katholischen Säkularität" (184–202) interpretiert werden.

Die weiteren Artikel des Buches fokussieren auf verschiedene Kontexte der Theologie. So thematisiert *Ingo Broer* (Siegen) von der Exegese her das wissenschaftstheoretisch immer prekäre Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt (36–58). Konkret kritisiert er, dass der universitär garantierten theologischen Forschungsfreiheit in Deutschland aufgrund verschiedener kirchlicher Restriktionen (z. B. im Blick auf das römische *Nihil obstat*-Verfahren; vgl. 50f) Grenzen gesetzt sind. „Dieser Umstand vermag der theologischen Arbeit vielleicht nicht insgesamt den Wissenschaftscharakter zu nehmen, schränkt diesen aber doch erheblich ein und gefährdet ihn, weil hierdurch wissenschaftliche Ergebnisse instrumentalisiert und verfälscht und das heißt um ihren Wissenschaftscharakter gebracht werden." (51) In ähnliche Richtung zielt auch die Kritik von *Andrzej Anderwald* (Opole). In seinem Artikel (59–70) aus „der Sicht eines polnischen Theologen" (59) warnt er vor der Gefahr einer schleichenden „Selbstmarginalisierung" (68) der Theologie in der universitärinterdisziplinären Forschung. Hier gilt es die gegenwärtig zur Debatte stehenden Herausforderungen anzunehmen, um so den unverwechselbaren Platz der Theologie in der *scientific community* – gerade in der Differenz zu den anderen Wissenschaften – zu wahren. *Veronika Hoffmann* (Erfurt) faltet dies im Blick auf die Anfang 2010 verabschiedeten Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen aus und fordert von der Theologie ein verstärktes interdisziplinäres Engagement ein (71–82). In der Fokussierung auf den gesellschaftspolitischen Kontext fragt die Leiterin des Referats für Kirchen und Religionsgemeinschaften beim SPD-Bundesparteivorstand, *Dagmar Mensink* (Berlin), v. a. nach den makropolitischen und individuellen Implikationen der Religionsfreiheit im weltanschaulich neutralen Staat (104–117). Diese im Bereich der Politik angesiedelten Reflexionen wendet *Daniel Bogner* (Münster/Luxemburg) ins Politische, wenn er in unzweideutiger Weise der Theologie einen partikularen Ort im Gesamt der gesellschaftlichen Diskursformationen zuweist (118–132). Nur wenn die Theologie sich auf solch einen (hier im Anschluss an Michel de Certeau SJ verstandenen) „Rollenwechsel" (128) von der „Interventionsmacht" (123) hin zu einem „Verhältnis von *fremder Vertrautheit*" (128) einlässt, kann sie sich aus dem gesellschaftlichen Abseits, in dem sie selbstverschuldet verharrt, befreien.

Vor diesem Hintergrund bedarf es jedoch nicht nur massenmedial tauglicherer theologischer Kommunikationsunternehmungen, wie sie *Viola van Melis* (Münster) anmahnt (133–142), sondern auch und v. a. einer neuen Selbstvergewisserung von „Theologie *als* Öffentlichkeit" (92), wie sie *Georg M. Kleemann* (Münster) in seinem ausgesprochen luziden Beitrag zu Spannungsfeldern und Kontexten einer *public theology* vorschlägt (83–103). Ähnlich wie Bogner zweifelt auch K. die Selbstdefinition der Theologie als gesellschaftsrelevante „Gegen-Macht" (97) an. Er sucht die wissenschaftliche Gottesrede eher von solchen Ansprüchen zu befreien und stattdessen zivilgesellschaftlich einzuordnen. Wie dies mit den von K. gleichermaßen stark gemachten befreiungstheologischen Positionen sowie mit den „Leistungen" (97) der neuen Politischen Theologie in Übereinstimmung zu bringen ist, erfordert m. E. noch weitere Reflexionen. Trotz dieser Anmerkung (und einer weiteren – marginalen – kritischen Anfrage zum praxeologischen Ort der Orden; vgl. 96) überzeugt die Grundthese K.s.

Die Ortsfrage wird noch einmal – diesmal in pastoraltheologischer Hinsicht – von *Reinhard Feiter* (Münster) aufgeworfen (143–153). In direktem Anschluss an Werbicks Rede von der notwendigen „Verört-

lichung des Glaubens" (z.B. in: *Prediger und Katechet* 140 [2001], 720–734) sucht F. die „ekklesiogenetische Brisanz" (147) dieser Formel zu erhellen. Denn unzweifelhaft eignet diesem Gedanken eine „ideologiekritische Sinnspitze" (148). Warum F. aber am Ende die nicht erst seit den Missbrauchsskandalen in der kath. Kirche peinlich gewordene „Pastoral-Metapher" (150 u. ö.), die doch immer das asymmetrische „Hirten-Bild" (149) in sich transportiert, retten will, hat sich mir nicht erschlossen. Vielleicht liegt Werbicks Vor-Gabe und damit F.s Nach-Denken eine verkürzte theologische Topologie zu Grunde. Ich erinnere mich an einen anderen Text F.s: „Verortungen. Orte der Begegnung und Gemeindebildung", in: *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, hg. v. Arnd Bünker u. a., Ostfildern 2010, 105–111. In diesem Aufsatz rekurriert er auf die Arbeiten des französischen Philosophen und Soziologen Henri Lefebvre, der den sozialen Ort als ein soziales Produkt begreift. Lefebvres Raumtheorie sucht materielle und mentale Aspekte, also: Objektwelt und subjektive Innenwelten, miteinander zu vermitteln. Hier könnte m. E. ein tiefer gehender Ansatz für eine ekklesiogenetisch zukunftsfähige Verörtlichung des Glaubens zu finden sein.

Ein insgesamt lesenswertes Buch!

Berlin Ulrich Engel

Menke, Karl-Heinz: **Sakramentalität**. Wesen und Wunde des Katholizismus. – Regensburg: Pustet 2012. 360 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2425–6

Der Bonner Dogmatiklehrer legt eine umfassende Studie zu einem ebenso bedeutungsvollen wie komplexen Thema vor. Unter Sakramentalität versteht er, wie man auf S. 122 (!) erfährt, „das Phänomen [...], dass zwei verschiedene Wirklichkeiten so miteinander verbunden sind, dass die zweite die erste in dem Maße zum Ausdruck bringt, in dem sie ‚sie selbst' ist". Bezogen auf Christus und die Kirche ist sie das Kennwort für das Wesen des Katholizismus, der allerdings darin gegenwärtig verwundet ist.

In Kap. I wird die (römisch-)katholische Kirche im Spiegel der protestantischen Kritik betrachtet, die als dezidiert antisakramental (also antikatholisch) geschildert ist. Kap. II verdeutlicht von (in der Sicht des Vf.s) Kernpunkten katholischen Selbstverständnisses her (Verbot der Frauenordination, Ehetheologie, Israel, Mariologie) das sakramentale Denken. Im Folgekap. wird dieses aus sich selber in einlässlichen Analysen expliziert. Aus der schon in der Auseinandersetzung mit dem evangelischen Theologisieren sich ergebenden Differenz ist der Autor genötigt, in einem eigenen Kap. IV zu erörtern, ob die Ekklesiologie eher christozentrisch (so der Katholizismus) oder pneumatozentrisch (= protestantisch) zu entwickeln sei. Das letzte Kap. wendet sich der „Wunde" zu. Sie ist dreifach und kann beschrieben werden als Entsakralisierung (exemplarisch in Liturgie und Kirchenbau der Moderne sichtbar), Funktionalisierung (exemplarisch anzuschauen in der *actuosa participatio* der Gläubigen in der Messe am Volksaltar) und endlich als Mystizismus (Beispiel Eugen Drewermann) und Integralismus (ansichtig in der Person Erzbischof Marcel Lefebvres). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (329–353) und ein sorgfältig erstelltes Personenregister vervollständigen das Buch. Bedauerlicherweise fehlt ein Sachregister für die inhaltsreiche Studie.

Wie kann man sie einordnen? Als erstes muss man bescheinigen, dass das Werk, das in seiner Position nachdrücklich von den Konzeptionen Hans Urs v. Balthasars und Joseph Ratzingers beeinflusst ist, von der stupenden Gelehrsamkeit, der reichen Literaturkenntnis und der in einzelnen Punkten (z.B. der Darlegung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus": 261–276) brillanten Didaktik des Vf.s Kunde gibt. Man stößt ab und an auf Passagen von großer theologischer Schönheit (so über die Katholizität und Heiligkeit Christi und der Kirche: 232–243). Dass es auf lange Strecken auch sehr starke Konzentration verlangt, liegt nicht zuletzt, aber auch nicht allein am Stoff.

Doch was will das Werk eigentlich? Man kann es wohl am treffendsten als streitbaren Versuch einer Ekklesiologie charakterisieren. Der Aufbau zeigt es mehr als deutlich. Wo der Leser und die Leserin erst einmal eine handsame Darstellung des titelgebenden Leitbegriffs erwartet hätten, werden sie sofort mit langen Polemiken konfrontiert. Sie richten sich an erster Stelle gegen den Protestantismus – und insofern mangelt dem Buch nicht ein unübersehbarer antiökumenischer Touch. Die immer wieder einmal vorgebrachte These von einer angeblich unüberbrückbaren Grunddifferenz (bei M. eben sakramentales versus nicht-sakramentales Denken) feiert fröhliche Urständ. Ökumene kann dann nur (die vom II. Vatikanum verworfene) Rückkehrökumene sein. Die Frage, ob nicht evtl. perspektivische und damit auch überwindbare Einseitigkeiten hier und/oder dort vorliegen, kann schon deswegen nicht gestellt werden, weil die These von der katholischen Sakramentalität nicht wirklich sachlich begründet, sondern immer als Universalprinzip rechten theologischen Denkens vorausgesetzt wird. An zweiter Stelle polemisiert der Autor heftig gegen jene Leute, die über die Ordinationsmöglichkeit von Frauen nachdenken (v.a. wenn sie selber Frauen sind, fallen dann schon einmal unakademische Worte [181]). Eine Zulassung von Frauen wäre für M. „Symptom für eine tiefe Verwundung bzw. Verdunstung des sakramentalen Verständnisses der Schöpfung" (75). Denn das Mannsein habe schon von der Schöpfung her sakramentale Bedeutung und sei einzig geeignet, das „Voraus Christi vor der Kirche" als Inhalt der Sakramentalität zu repräsentieren (86). Unerklärlicherweise kommt in der ganzen Erörterung Gal 3,28 niemals vor („Es gibt nichts Männliches und Weibliches" in Christus, d.h. für Getaufte). Stellt der Apostel hier nicht gerade die vorgebliche ontologische Differenz in Abrede?

Eine streitbare Ekklesiologie gerät unvermeidlich auch zu einer strittigen Ekklesiologie. Die Exposition M.s wird diesbzgl. besonders aus drei Gründen angreifbar. Das erste Problem ergibt sich aus der Entgegensetzung von Ontologie und Funktion. Sie führt zu einer starken Opposition zwischen dem ontologisch aus dem Gottesvolk abgesonderten und entsprechend hervorgehobenen Amt und dem Rest, der im Gegenzug nahezu völlig ausgeblendet wird. Es gibt eigene Abschnitte über alle Amtsträger bis zum Diakon, aber keinen über die Laien, keinen über die Bedeutung des *sensus fidelium* oder jene der Rezeption. In dieser Linie liegt es, wenn kaum je die Bedeutung der sakramentalen Taufe thematisiert wird, die gewiss wesentlich für die Sakramentalität der ganzen Kirche ist. Interessanterweise schildern beinahe sämtliche einschlägigen „Amtstexte", angefangen von der Bibel (vgl. z.B. Eph 3,1–13) bis zum vergangenen Konzil (LG 28), das Wesen des Amtes als Aufgabe, als Funktion. Nur wenn man Wesen und Funktion zusammendenkt, erschließt sich also der Reichtum der Konstitution der Kirche. Nachdrücklicher Diskussionsbedarf besteht in diesem Kontext auch über die auf Kosten der Pneumatologie gehende Fokussierung der Ekklesiologie fast ausschließlich auf die Christologie. Warum steht dann die Kirche im dritten Credo-Artikel?

Das zweite Problem ist die scharfe Trennung der Begriffe Alleinwirksamkeit Gottes und Mitwirkung der Kirche. Gewiss liegen dazu in Katholizismus und Protestantismus unterschiedliche Theologumena vor – aber sind sie wirklich Gegensätze und als solche inkompatibel? Für jeden katholischen Theologen ist es selbstverständlich, dass, wie auch der Autor vermerkt, die Mitwirkung der Menschen am Heilshandeln Gottes Gnade und nicht Ausweis ekklesialer Selbstmächtigkeit ist, also letztlich allein auf Gottes Wirken beruht. Für jeden Theologen aus der Reformation ist es gleicherweise klar, dass schon die Existenz und Notwendigkeit einer Kirche zeigt, dass Gott sich für sein Handeln der Menschen bedient.

Schließlich ist die Vermischung von Theologie und Ästhetik fragwürdig. In diesem Punkt wäre eine Trennung dienlicher. Man kann nachvollziehen, wenn jemand eine Kirchenarchitektur des 20. Jh.s oder die nachvatikanische Liturgie als nicht so herzensanrührend empfindet wie etwa die des Barocks, aber solches Unbehagen theologisch zur Frage von Rechtgläubigkeit oder deren Verfehlen hochzustilisieren, erscheint äußerst zugespitzt. Das wird sichtbar, wenn z.B. der Schwund der Sonntagsbesucher (wenigstens z.T.) bereits mit „der Wendung des Altars zum Volk (‚Volksaltar')", mit dem „ständige[n] Beschallen der Gemeinde und sozialpädagogische[m] Erklärungseifer" erklärt wird (301). Was aber machen wir mit den 3–4 Mio. Katholiken, die den Sonntagsgottesdienst nicht nur als Kasteiung, sondern als geistliche Lebenshilfe empfinden?

Ungeachtet dieser gewiss nicht marginalen Ausstellungen, denen man andere, weniger gravierende beigesellen könnte, kann man die Arbeit dennoch und vielleicht eben deswegen als einen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen, besonders ökumenischen und ekklesiologischen Auseinandersetzung sehen, der hohe Beachtung verdient. Die grundnotwendige Debatte wird so zweifellos auf akademischem Niveau angeregt.

Pentling Wolfgang Beinert

Hoff, Gregor Maria: **Ekklesiologie**. – Paderborn u.a.: Schöningh 2011. 312 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 6), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77315–9

Nein, dies ist kein Lehrbuch im klassischen Sinn. Es ist eine ungewöhnliche und inspirierende Ekklesiologie, die der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff in der von Karlheinz Ruhstorfer hg. Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" vorgelegt hat. H. „setzt bewusst nicht mit einer trinitarischen Communio-Ekklesiologie an, die von der Idee der innertrinitarischen Relationen ausgeht, sondern

plausibilisiert Trinität als Grund der Ekklesiologie indirekt, auf der Basis einer geschichtlichen Bestimmungsgeschichte der Kirche. Im Licht des Reich-Gottes-Geschehens wird die trinitarische Wirklichkeit der Kirche eingeholt." (292, Anm. 802) Die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche wird von H. umfassend und intellektuell anspruchsvoll vermessen. Differenzhermeneutisch wird das komplexe Gefüge der Kirche nach und nach erschlossen. Dabei unterscheidet H. soziologisch zwischen einer Innen- und Außenperspektive, theologisch zwischen ihrer sichtbaren und unsichtbaren Identität (99). Nur in „diesem komplexen Bestimmungsgefüge" lässt sich der „erkenntnistheoretische Ort der Frage nach der Kirche ermitteln" (98f).

Die Ekklesiologie von H. ist in drei Teile gegliedert. Erster Teil: Gegenwart (19–78); zweiter Teil: Geschichte (79–218); dritter Teil: Heilige Schrift (219–295). Im ersten Teil will H. den Raum der Bestimmung der Frage nach der Kirche von der Gegenwart ihrer Darstellung her eröffnen. Die Konturen der Kirche in der Gegenwart werden aus unterschiedlichen Fremdperspektiven (kulturwissenschaftlich, religionswissenschaftlich, ethnologisch, systemtheoretisch) sowie aus kirchlichen Interpretationen nachgezeichnet. Es zeigen sich eine Pluralität von Kirche, ein hoher Spannungsreichtum und eine Vielzahl von Herausforderungen (Kirche – Israel, innerkirchliche Pluralität, Inkulturation, Ökumene, Interreligiöser Dialog, Kirche – Staat), denen die Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends verpflichtet und in die sie zugleich verwoben ist. Die herausgearbeiteten Transformationen, Differenzen und Spannungen dienen als Koordinaten zur Bestimmung der Kirche im zweiten Teil. Aus den ihre Geschichte prägenden unterschiedlichen Bestimmungen der Kirche, die H. anhand lehramtlicher Aussagen und theologischer Entwürfe von Lindbeck, Sander und Verweyen (der sich wundern dürfte, unter postmoderner Konstellation subsumiert worden zu sein) über Barth und Rahner (Moderne des 20. Jh.s), Schleiermacher und Möhler (19. Jh.), Luther, Calvin, Cano und Bellarmin (Reformation und katholische Reform), Bonaventura und Thomas (Mittelalter) bis hin zu Tyconius und Augustinus (Patristik) rückblickend rekonstruiert, soll sich der Bestimmungsgrund der Kirche generieren lassen. Dieser wird dann im dritten Teil unter dem Leitmotiv der Reich-Gottes-Verkündigung thematisiert. Von ihrem Bestimmungsgrund her erscheint Kirche als Zeichen, als „Lebensraum der Gegenwart Gottes" (287). Dieser Lebens*raum* thematisiert den Anspruch der Kirche, „Nicht-Orte des Todes in Orte des Lebens" (264) zu verwandeln. Kirche sei keine „*u-topische* Größe", „sondern eine *hetero-topische* Handlungsform" (264).

Denkmodell und Begriff der Heterotopie sind dem postmodernen Diskurs bei Michel Foucault entlehnt. (Vgl. M. Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper.* Zwei Radiobeiträge, zweisprachige Ausgabe, Frankfurt 2005). Foucault hatte den Begriff zur Überwindung eines aus- und abgrenzenden Denkens geprägt. Heterotopien durchkreuzen bekannte Ordnungsgefüge. Sie machen artikulierbar, was mit Verschweigen übergangen wird: Das Ausgegrenzte, vermeintlich Unbedeutende. Das Anliegen einer heterotopischen Ekklesiologie teilt H. mit Sander, der ekklesiogenetisch formuliert hatte: „Das, was die Kirche ist, wird sie von dem her, was ihr von denen zugemutet wird, mit denen sie es zu tun hat: Gott und den Menschen." (H. J. Sander, *Nicht ausweichen.* Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 118, zit. bei H., 158)

Für den zugrunde liegenden „semiotischen Identifizierungsdiskurs" stellt H. die Regel auf: „Das Vertrauen, dass Gott im Heiligen Geist der Souverän seiner Kirche ist, stellt die sprachpragmatische Voraussetzung jeder Ekklesiologie dar." (123) Diese Regel darf als theologischer Kernsatz der Ekklesiologie von Gregor Maria Hoff angesehen werden, einer Ekklesiologie, die auf eine spannende Entdeckungsreise durch die so entdeckten Konturen und Bestimmungen der Kirche hin zu diesem Bestimmungsgrund führt.

Dass dieses Vertrauen noch einmal in der Treue Gottes zu seinem Volk wurzelt, die epikletisch aktualisiert wird, hat H. nicht mehr ausgeführt. Vielleicht hat das durchgängige Denken in territorialen Kategorien (Ort, Raum, etc.) dies verhindert. Wäre Kirche nicht adäquater in personalen Kategorien als Kommerzium zu verstehen, genauer gesagt als Kommerzium von göttlicher und menschlicher Freiheit, das in der Treue Gottes gründet und im Vertrauen auf diese ihre Antwort findet? Im pneumatologischen Verständnis der Kirche als Kommerzium der Freiheit wären Differenz, Einheit und personale Unverfügbarkeit gleichursprünglich gewahrt. Oder wäre das schon wieder zu idealistisch gedacht?

Wuppertal Michael Böhnke

„... und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2007, 158 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2247–0

Schon einige Jahre alt und daher an dieser Stelle nur kurz anzuzeigen ist dieser Sammelband, der die Beiträge der Jahrestagung der Gesellschaft für Ev. Theol. vom Februar 2007 in Wittenberg enthält. Obwohl mit 158 S. einigermaßen knapp, umfasst der Band doch das weite Spektrum eschatologischer Fragen, wobei freilich die Gerichtsthematik im Mittelpunkt steht. Sie wird unter systematisch-theologischer (*Michael Beintker, Jürgen Moltmann, Gregor Etzelmüller*), biblisch-historischer (*Thomas Naumann, Luzia Sutter Rehmann*), praktisch-theologischer (*Corinna Dahlgrün, Werner H. Ritter*), interreligiöser (*Wolf D. Ahmed Aries*) und ethischer Perspektive (*Joachim v. Soosten, Konrad Raiser*) behandelt. Eine Predigt des Wittenberger Probstes *Siegfried Kasparick* lotet die existentielle Dimension des Themas aus und rundet den Band ab.

Aus den durchweg – wie könnte es bei einer Tagung dieses Formates anders sein! – substantiellen Referaten besonders hervorzuheben sind die Beiträge des Altmeisters christlicher Hoffnungsrede, Jürgen Moltmann, und des Heidelberger Systematikers Gregor Etzelmüller, weil in ihnen die grundsätzliche Spannung, in der die theologische Gerichtsrede immer schon steht, gut zum Ausdruck kommt: Moltmann nimmt den Ausgang von einem theozentrischen Universalismus („Sonne der Gerechtigkeit") und wendet sich gegen unsere anthropologischen, zuteilenden und strafenden Dualismen („Waage der Gerechtigkeit"). Entsprechend denkt er das Gericht als einen Prozess des Aufrichtens und Heilens, des Aussöhnens und Befriedens, der in die kosmische Neuschöpfung von Himmel und Erde – Allverherrlichung Gottes, Allversöhnung der Menschen und Wiederbringung aller Dinger – mündet. In einer langen Tradition von Blumhardt bis Barth stehend betont Moltmann, dass ein solcher christlicher Universalismus mitnichten eine Parteilichkeit für die Opfer ausschließt: Gott selbst handelt „einseitig zugunsten der Opfer, um durch sie auch die Täter zu retten" (45).

Für Gregor Etzelmüller dagegen hat das Maß an Unrecht und Leid, das Menschen hier auf Erden einander zufügen, eine Dimension erreicht, die eine eschatologische Aussöhnung von Tätern und Opfern undenkbar werden lässt. Deshalb plädiert er – ausgehend von der matthäischen Weltgerichtsrede – für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht. Damit den Opfern nicht die eschatologische Versöhnungslast aufgebürdet wird und sie somit ein zweites Mal zu Opfern gemacht werden, wehrt er sich gegen alle Formen einer Hoffnung auf Allerlösung oder Allversöhnung. Betont wird nicht nur die „Erwartung einer eschatologischen Scheidung" (98), sondern der „Ausschluss der Täter aus dem Reich Gottes" (99). Dem Rez. bleibt allerdings die bange Frage: Wer ist bei einer solchen Konzeption denn dann noch Teil desselben?

Berlin Matthias Remenyi

Kreutzer, Ansgar: **Kenopraxis**. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. – Freiburg i. Br. 2011. 588 S., pb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–32372–0

Unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne hat sich der Bezugspunkt der Religion von der Kosmologie zum Individuum verschoben. Die Thematisierung des Individuums im Spannungsfeld von sozialen Rollenerwartungen und dem Aufbau einer eigenen Identität avancierte zum zentralen ‚Gegenstand' der religiösen Reflexion. Auch die theologische Dogmatik hat sich der Veränderungen des religiösen Feldes angenommen. Die mit dem Aufbau der Identität verbundenen Reflexionsanforderungen werden von der Theologie aufgegriffen und verarbeitet. In diesen Kontext gehört auch die hier anzuzeigende Linzer Habil.schrift von Ansgar Kreutzer. Sie möchte die überlieferte Kenosis-Christologie und die mit ihr verbundenen Motive der Selbstentäußerung und Selbstlosigkeit für die Arbeit am eigenen Selbst unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft fruchtbar machen. Eine „systematisch-theologische Fokussierung auf Kenosis", so die Eingangsthese von K., trifft „sowohl den ‚Nerv der Zeit' einer postmodernen Kultur und Gesellschaft als auch das Zentrum christlicher Soteriologie und Christologie" (23). Dieses Anliegen entfaltet die Studie in ihren vier Hauptteilen.

K. setzt in seiner umfangreichen Einleitung („Selbst und Selbstlosigkeit heute. Eine induktive Annäherung an die Aktualität kenotischer Motive", 13–80) mit einer Erkundung des Phänomens der Selbstlosigkeit in den gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskursen ein. Dabei notiert er sowohl die Sperrigkeit des Motivs der Selbstlosigkeit angesichts der zentralen Stellung des Subjekts in der Moderne als auch die in ihm angelegten Probleme. Der Durchgang durch die neuere sozialphilosophische Debatte, die exemplarisch durch die Konzeptionen eines dezentrierten (Andreas Reckwitz, 30–34), eines schwachen (Wolfgang Welsch, 34–38) und eines dialogischen Subjekts (Peter Zima, 38f) repräsentiert wird, macht freilich deutlich, dass ein Verständnis von Subjektivität und Identität eines Moments von Selbstlosigkeit und damit von Distanz zu sich selbst nicht entbehren kann. Auf diesen Befund führen auch die soziologische Individualisierungsdebatte sowie die von Wilhelm Schmid vorgeschlagene Philosophie der Lebenskunst (45–54). Von dem kenotischen Motiv der Selbst-

losigkeit geht der Weg zur Solidarität, dem anderen Schlüsselbegriff von K. Durch diese dem zeitgenössischen philosophischen und soziologischen Diskurs entlehnten Motive möchte K. die in der Moderne unverständlich gewordene Christologie und Soteriologie neu erschließen und zugleich die so reformulierte Christologie und Soteriologie auf die Gegenwart beziehen. „Die Korrelation von Kenosis und Solidarität besitzt hermeneutisches Potential, um beide Begriffe wechselseitig aufzuschließen; die Kontrastierung von Kenosis und Solidarität bietet eine theologisch, spirituell und ethisch nutzbare Chance, pragmatischen Pathologien der Kenosislehre entgegenzuwirken." (79)

Dieses Anliegen versucht K. im ersten Hauptteil seiner Untersuchung („Fundamentaltheologische Grundlagen für eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie", 81–171) durch eine handlungstheoretisch grundgelegte Christologie einzulösen. Hierzu setzt er sich insbes. mit der Fundamentaltheologie von Edmund Arens auseinander (119–144). Dessen Konzeption wird von K. vor dem Hintergrund seiner theologischen Lehrer Karl Rahner (93–102), Johann Baptist Metz (103–109) und Helmut Peukert (109–119) diskutiert. Die Schwachstellen der handlungstheoretischen Fundamentaltheologie und Christologie von Arens ortet K. in dessen Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. Die Orientierung am kommunikativen Handeln, die sich bereits bei Peukert anbahnt, beinhaltet eine Engführung der Handlungstheorie. Bei Arens schlägt sich das insbes. darin nieder, dass er die dogmatische Christologie auf die Verkündigung Jesu konzentriert und die klassische Christologie von oben unterbelichtet. K. knüpft zwar an die von Arens ausgearbeitete „Verbindung von Christologie, Praxis und Solidarität" (145) an, erweitert jedoch die handlungstheoretischen Grundlagen. „Der Vorschlag, Solidarität als Interpretament von Kenosis anzusehen, damit einen Zentralbegriff der Ethik mit einem Zentralbegriff der Christologie von oben in Zusammenhang zu bringen, möchte genau diese christologische Stoßrichtung einschlagen." (147) Dazu bietet das Werk des Kulturanthropologen Clifford Geertz die Möglichkeit (148–162). Dessen Kulturanthropologie eröffnet der theologischen Handlungstheorie „den Blick auf Symbolsysteme, nonverbale Kommunikationsformen und weitere nicht-diskursive kulturelle Ausdrucksformen" (163) und vermeidet die in der Theorie des kommunikativen Handelns angelegte Fokussierung auf den rationalen Diskurs mit seinen problematischen Konsequenzen für kenotische Christologie. Etwas undeutlich bleibt allerdings, wie vor dem Hintergrund der deutungstheoretisch angelegten Kulturtheorie von Geertz der von K. anvisierte ontologische Status der christologischen Aussagen genauer zu verstehen ist (vgl. 169).

Der zweite Teil – „Biblische Grundlagen der Kenosistheologie und ihre pragmatische Kontextualisierung" (173–236) – diskutiert im Ausgang von dem Hymnus im Philipperbrief die biblischen Grundlagen der Kenosis-Christologie. Im Anschluss an den von Heinz Schürmann geprägten Begriff der Proexistenz rückt K. das Kenosismotiv in eine Zentralstellung (219–226) und verfolgt dieses mit Gerd Theißen in der Geschichte des frühen Christentums (227–232). Der dritte Teil der Studie rekonstruiert schließlich unter der Überschrift „Diskursanalytische und handlungstheoretische Ausweitungen zu theologischen Schlaglichtern der Kenosis" (237–353) die Ausgestaltungen des Kenosismotivs in der Geschichte der Theologie. Erörtert werden die Kenosis-Christologie der Patristik, die protestantische Kenosis-Christologie des 19. Jh.s und die spekulative Philosophie Hegels. Schelling, dessen späte Philosophie der Offenbarung im Ausgang von einer Interpretation des Philipperhymnus auf das Kenosismotiv eingestellt ist, findet keine Berücksichtigung.

Gravierender erscheint jedoch der Umstand, dass K. in seiner gesamten Studie die historischen Anfragen an die dogmatische Christologie nicht einbezieht, sondern sich ausschließlich auf die dogmatische Zwei-Naturen-Christologie bezieht. Die Kritik Adolf von Harnacks an der Herausbildung des christologischen Dogmas, die im Kern auf das Zurücktreten der soteriologischen Dimension der Christologie von Chalcedon zielt, wird von K. nicht berücksichtigt. Angesichts der Kritik von Harnack scheint die These, dass die „patristische Christologie vollkommen im Dienst der Soteriologie steht" (245), wenig überzeugend. Die Bedeutung des Philipperhymnus für die Christologie Martin Luthers wird von K. unterbelichtet, wenn er die Kenosis-Christologie des Reformators nur auf die Kreuzestheologie und die Abendmahlslehre fokussiert (295–300). Luthers *Tractatus de libertate christiana* von 1520 wäre für K.s Vorhaben – den Kenosis-Gedanken mit einem Solidaritätsverständnis zu verbinden – der einschlägige Text gewesen. Führt Luther hier doch ein Programm aus, welches dem Anliegen von K. durchaus vergleichbar ist. Die Kenosisstreitigkeiten in der protestantischen Theologie – K. referiert ausführlich die Kenosis-Christologie von Gottfried Thomasius (301–319) – sind durchweg Folge der von Luther beibehaltenen altkirchlichen Christologie. Sie beleuchten eindrücklich die mit der überlieferten dogmatischen Personchristologie verbundenen unlösbaren Aporien.

Der vierte Hauptteil der Untersuchung – *Systematische Reflexion: Kenopraxis* (355–533) – widmet sich der Verbindung von Kenosis und Solidarität und versucht, eine „‚mehrdimensionale Kenosistheologie' unter einer handlungstheoretischen Leitperspektive zu entwerfen" (355). Dieses Programm wird in Auseinandersetzung mit den Theologien von Hans Urs von Balthasar (359–487) und von Johann Baptist Metz (487–504) entwickelt. K. geht es darum, den Kenosisgedanken von Balthasar mit dem Solidaritätsgedanken von Metz zu verbinden, also die unbedingte Solidarität Gottes mit der Erinnerung an die Opfer und Leidenden zu synthetisieren (vgl. 501f). Diese Perspektive, die von K. durch die Debatte über Solidarität in den Sozialwissenschaften erweitert wird (504–513), führt auf eine ethisch gewendete Christologie, die anschlussfähig an „Merkmale spät- oder postmoderner Sinnhorizonte und Handlungspraxen" (526) sein soll.

Die Studie von K. ist durchweg an der überlieferten Zwei-Naturen-Christologie orientiert und versucht, diese für die Debatten um Individualität und Gesellschaft in der modernen Gesellschaft fruchtbar zu machen. Zwar bezieht die Untersuchung höchst unterschiedliche Ansätze und Modelle von der Philosophie über die Sozialwissenschaften bis hin zur Kulturanthropologie ein, aber die historischen Anfragen an die dogmatische Christologie werden von K. ebenso ausgeblendet wie die Aporien der klassischen Personchristologie.

Wien Christian Danz

Ökumene und interreligiöser Dialog

Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?, hg. v. Dominik Burkard / Erich Garhammer. – Würzburg: Echter 2011. 315 S. (Würzburger Theologie, 5), kt € 24,80 ISBN: 978–3–429–03423–8

Das vorliegende Buch geht auf eine unter gleichem Titel im Wintersemester 2008/2009 gehaltene Ringvorlesung zurück, die nicht nur den 70. Jahrestag der Reichspogromnacht, sondern auch die als Krisenerscheinung empfundene Neufassung der Karfreitagsbitte zum Anlass nahm, um nach dem Stand des christlich-jüdischen Gesprächs zu fragen. Dass die anlässlich des 50. Todestages von Pius XII. neu entfachte Diskussion um dessen Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus und der Protest gegen die Aufhebung der Exkommunikation der Anführer der Piusbrüder der Ringvorlesung und der im Titel aufgeworfenen Frage zusätzliche Aktualität verlieh, wird von den Hg.n betont. Die Beiträge der Ringvorlesung wurden durch einige weitere Aufsätze ergänzt und bieten so eine themenorientierte Standortbestimmung aus literaturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive.

Dominik Burkard erörtert in seinem Beitrag (11–75) die Frage nach dem Schweigen von Pius XII. zum Holocaust, indem er sorgfältig die derzeit verfügbaren Quellen untersucht und ihre Argumentationskraft abwägt. Seine Überzeugung, dass die Frage nach historischer Wahrheit einen aporetischen Charakter trage, hilft ihm, nicht allzu schnelle Schlüsse aus den untersuchten Quellen zu ziehen. Dies bewahrt ihn davor, eine verengte Perspektive einzunehmen, die nur das Handeln bzw. Nicht-Handeln Pius' XII. in den Jahren 1939–1945 beurteilt. So analysiert B. auch die Zeit von 1930–1939, in der Eugenio Pacelli als Kardinalstaatssekretär im Vatikan tätig war, und zeigt, dass es in dieser Zeit „an der römischen Kurie eine ganze Chronologie antirassistischer Vorstöße und zahlreicher Versuche, die nationalsozialistische Weltanschauung lehramtlich verurteilen zu lassen", gegeben hat (41). Besonders seine am Schluss vorgetragenen zehn Thesen zur Interpretation Pacellis zeigen B.s Bemühen um ein differenziertes Urteil. Ob Pacelli und Michael Kardinal Faulhaber, der hier als Beispiel angeführt wird, angesichts des grassierenden Antisemitismus 1933 wirklich „Handlungsbedarf, aber keinen Handlungsspielraum" sahen (37), sei anheimgestellt. Denn das Agieren Faulhabers zeigt, dass er trotz der antisemitischen Übergriffe und Boykotte zu der Einschätzung kam, dass die Juden sich selbst helfen könnten und die Wahrung der kirchlichen Interessen – wie etwa der Weiterbestand der katholischen Vereine – Vorrang habe. *Wolfgang Weiß* beschreibt in seinem Beitrag (77–101) eindrücklich die Reichspogromnacht im Raum Würzburg und deren schreckliche Folgen für das dort ansässige Landjudentum. Auch W. stellt mit dem Blick auf die überwiegend katholische Bevölkerung des untersuchten Gebietes die entscheidende Frage: „Warum dieses Schweigen? Warum keine Zeichen christlicher Nächstenliebe?" Gerade der Mut, den Klerus und Laien aufbringen konnten, um ihre eigenen Anliegen zu verteidigen, „kontrastiert ihr weitgehendes Verstummen angesichts der Judenverfolgung umso schärfer" (98f) und bestätigt den Zusammenhang zwischen christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus.

Kongenial schließt sich an diese beiden kirchenhistorischen Beiträge die von *Wolfgang Frühwald* gehaltene Laudatio (103–115) auf Saul Friedländer anlässlich der Überreichung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2007 an. Frühwald stellt Friedländers „Tiefenmodell der Geschichte" dar, das die Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart als eine lebendige Erinnerung beschreibt. Damit sei es Friedländer gelungen, die historischen Fakten so darzustellen, dass nicht nur die Opfer dieser Geschichte in den Blick kommen, sondern ihrer zugleich erinnert und gedacht wird: „Saul Friedländer ist es gelungen, die tyrannisch-bürokratische Ordnung und die Verzweiflung derer, die ihr unterworfen waren, zu vereinen. Zugleich hat er das Schweigen der aus dem Dunkel der Vergangenheit auftauchenden Menge der Zuschauer, ohne die öffentliche Gewalt niemals geschieht, als einen handelnden Faktor in der Geschichte belegt." (110) Flankiert wird F.s Beitrag durch die Ausführungen *Erich Garhammers*, der in seinem Artikel (117–139) zwei jüdische Stimmen zur Sprache kommen lässt, die sich in ihrem literarischen Werk „dem Grauen der Konzentrationslager gestellt haben" (118). Mit Elie Wiesel und Paul Celan gelingt es

G. aufzuzeigen, was für jüdische Autoren Literatur nach dem „Kulturbruch ‚Auschwitz'" zu sein vermag: „Sie ist ein einziges Gedenken an die Ermordeten, sie ist ihre Stimme." (130) Besonders beachtenswert sind die von G. im Anschluss an diese Überlegungen genannten Konsequenzen für die christliche Theologie, denen er existentielle Bedeutung für Lehrende wie Lernende der Theologie zumisst.

Wolfgang Klausnitzer stellt in seinem Beitrag (141–190) das Verhältnis von Israel und Kirche in der Konzilserklärung *Nostra Aetate* dar, indem er die Aussagen des Konzils mit „der jüdischen Selbstreflexion des Paulus", wie sie der Apostel in seinen Schriften entfaltete (v.a. in 1 Thess 2,14–16; Gal 4,21–31; Röm 9–11), vergleicht. K. versucht darzustellen, wie sehr Paulus „um die theologische Einschätzung der Lage des Volkes Israel *nach* dem Christusgeschehen" (149) gerungen hat, und kommt zu dem Schluss, dass Paulus die Teilhabe Israels am eschatologischen Heil allein und ausschließlich durch Christus vermittelt sehe. K. verschweigt hierbei nicht die Problematik des paulinischen Gedankenganges: „Wie diese Anteilgabe am Heil an die Juden durch Jesus Christus erfolgt, erläutert Paulus nicht." (172) In seinen abschließenden Ausführungen gelingt es K. nachzuweisen, dass *Nostra Aetate* von dem paulinischen Denken geprägt ist und selbst ebenfalls das Wie offenlässt. Nicht zuletzt aufgrund dieser Offenheit bleibt es daher fraglich, ob man von den gesetzeskritischen Aussagen des Paulus im Galaterbrief, die, wie K. selbst schreibt, eine situationsbedingte Argumentation darstellen, auf eine grundsätzliche Beschreibung des Judentums schließen darf. Dann wäre aber auch anzuzweifeln, dass Paulus an dieser Stelle „die sogenannte Enterbungs- oder Substitutionstheorie" vertritt (164). Aufschlussreich sind K.s Ausführungen zum Entstehungskontext von *Nostra Aetate*. Hier bleibt allerdings zu fragen, ob die „innerkirchlichen Vorbehalte [...] gegen eine allzu judenfreundliche Erklärung" (146), die K. als Grund für die Verankerung der geplanten Judenerklärung in einer Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nennt, einen Euphemismus für den heftigen Antisemitismus bilden, der am Rande des Konzils tobte.

In gleich zwei Artikeln geht der Sammelband der Bedeutung des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" von 2001 für den jüdisch-christlichen Dialog nach. *Theodor Seidl* (191–210) versteht es, das Dokument als Meilenstein für den jüdisch-christlichen Dialog zu würdigen und zugleich wesentliche Lücken und Defizite, die bei allem großen Fortschritt noch vorhanden sind, klar zu benennen. Sein Hauptkritikpunkt ist die Unterbetonung des Eigenwertes des AT als selbstständiger Offenbarungsquelle. Der Beitrag der katholischen Exegese der vergangenen Jahrzehnte sei es gewesen, erkannt zu haben, „wie viele eigenständige Modelle von Glauben und Leben das Alte Testament [...] enthält, wie viele tiefgründige theologische und anthropologische Konzepte in den alttestamentlichen Texten enthalten sind, die in sich stehende, nachvollziehbare und geschlossen-stimmige Konzepte darstellen und keinerlei Überhöhung, Ergänzung, Weiterführung etwa durch das Neue Testament oder die Kirchenväterauslegungen bedürfen" (205f). Auch *Franz Dünzl* würdigt in seinem Aufsatz (211–237) die enorme Bedeutung des Dokumentes. Als Patrologe legt er einen Schwerpunkt auf die Kirchenväterexegese und die Genese einer antijüdischen Auslegung der Bibel. Besondere Beachtung verdient der Kritikpunkt Dünzls, dass die breite Wirkungsgeschichte der antijüdischen Auslegung nicht verharmlost werden darf, indem man den Gedanken der Kontinuität, den das Dokument vorbringt, zu stark macht. Wenn man im Sinne einer Kontinuität beider Testamente die ntl. Vorwürfe und Anklagen gegen die Juden als vergleichbar mit denen des AT bezeichnet (Nr. 87 des Dokuments), dann wird man den verheerenden Auswirkungen, die diese ntl. Passagen (z. B. der sog. Blutruf in Mt 27,25) in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen gehabt haben, nicht gerecht.

Diesen Ausführungen folgt thematisch der Vortrag (239–261), den *Erich Zenger* anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009 gehalten hat. Z. liefert hier auf wenigen Seiten eine Summe seiner Bemühungen um eine Lesart der Bibel Israels, die diese sowohl als Basisurkunde jüdischer Existenz als auch als grundlegenden Teil der christlichen Bibel verstehen kann. Die zentralen Probleme und Aporien der antijudaistischen Auslegung des AT – von Z. im Hinblick auf die antijudaistische Verwendung des Terminus auch „Erstes Testament" genannt –, mit denen sich Z. in seinem Werk immer wieder beschäftigt hat, werden von ihm benannt und in Bezug zu den Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog gesetzt.

Heinz-Günther Schöttler geht in einem den Band abschließenden Beitrag (263–314) der Frage nach, ob es durch das Pontifikat Benedikts XVI. zu einer Kehrtwende in den jüdisch-christlichen Beziehungen gekommen sei. Die Darstellung grenzt die Äußerungen des Papstes von denen seines Vorgängers deutlich ab. S. analysiert die Störungen der jüdisch-christlichen Beziehungen, die seit Beginn des Pontifikats zu verzeichnen sind, und kommt zu dem Urteil, dass es sich hier „weder um unbeabsichtigte Irritationen noch um anfängliche Ungeschicklichkeiten zu Beginn eines Pontifikates, sondern um bewusst gesetzte Signale einer theologischen Kehrtwende" handle (313). Auch wenn man S. vorwerfen könnte, nicht *sine ira et studio* geschrieben zu haben, so wäre damit die Aussagekraft seiner detaillierten Chronologie der Ereignisse nicht erledigt.

Mag man mit dem Beitrag S.s auch das Fragezeichen im Titel dieses Sammelbandes durch ein Ausrufezeichen ersetzen wollen, so weist das Buch nicht nur auf aktuelle Probleme des jüdisch-christlichen Gesprächs der – seit dem erneuten Pontifikatswechsel – jüngsten Vergangenheit hin, sondern reflektiert auch das Erreichte und sucht nach Wegen, die aus einer Krise herausführen mögen.

Berlin Markus Thurau

„Der stets größere Gott". Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Gharaibeh Mohammad / Anja Middelbeck-Varwick / Bülent Ucar. – Regensburg: Pustet 2012. 259 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2427–0

Wie bereits die vorhergehenden Bände ermöglicht es auch der vorliegende Sammelband, an den Beiträgen und Ergebnissen des seit 2003 jährlich an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfindenden Theologischen Forums Christentum – Islam teilzunehmen bzw. diese nachzulesen. Wiederum hatten sich die Vorbereitungsgruppe und die Teilnehmer einer schwierigen Frage im christlich-islamischen Dialog gestellt: die Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. Dass beide monotheistisch genannten Religionen in ihrem Zentrum Gott stehen haben, ist keine neue Erkenntnis, ebenso wenig wie die Tatsache, dass beide Religionen wohl notwendigerweise an denselben Gott glauben, wenn es bekanntlich nur einen Gott gibt. Doch sind die Vorstellungen über diesen Gott, bei vielen Ähnlichkeiten oder gar Gemeinsamkeiten, in der Regel recht unterschiedlich. Deshalb war es in der Tat eine wichtige Herausforderung, sich im Rahmen dieses wissenschaftlichen Forums auch einmal dieser fundamentalen Frage nach den Gottesvorstellungen zu widmen. An wichtigen Ansatzpunkten entlang wurde versucht, sich der Frage zu nähern.

Der vorliegende Sammelband zeichnet die einzelnen Etappen des Forums in sechs großen Teilen nach. Der erste Teil „Theologische und hermeneutische Grundlagen" (21–98) bildet den Auftakt der Überlegungen. *Rešid Hafizović* (23–42), *Ulrike Bechmann* (49–67) und *Mouhanad Khorchide* (72–90) zeigen in ihren Beiträgen recht unterschiedliche hermeneutische Ansätze, um sich mit den Tatsachen der als von Gott offenbart geglaubten Worte in den heiligen Büchern der Bibel und des Korans auseinanderzusetzen. Dabei wird das Problem der Menschen deutlich, ihre Gotteserfahrungen in eine Sprache zu übersetzen, die auf der einen Seite die tatsächliche Erfahrung Gottes widerzuspiegeln versucht, aber auf der anderen Seite ebenfalls berücksichtigen muss, dass die Rede über Gott immer auch eine Offenbarung, eine (Selbst-)Mitteilung Gottes beinhaltet. Eine weitere Herausforderung ist der Umgang mit den oft zum Teil widersprüchlich erscheinenden (Selbst-)Aussagen Gottes, die nur bis zu einem gewissen Maße als Zeugnisse der jeweiligen Epoche der Schriftentstehung relativiert werden können.

Nach diesen wichtigen Grundüberlegungen und Ansätzen untersuchen die vier nächsten Teile – entsprechend den vier parallel verlaufenden Kleinforen der Tagung – spezifische Ansätze. Teil II (99–126) beschäftigt sich mit der Frage nach den „mystischen Gotteserfahrungen", welche eine große Parallelität zwischen Christentum und Islam zum Vorschein bringen. Dass sich hier ein möglicher Konvergenzpunkt aufzeigen könnte, wie es bereits der Beitrag von Hafizović in Erwägung zog, wurde ebenso deutlich wie auch die angemahnte Vorsicht der Theologie, die ein Sprechen über Gott nicht auf bloße innere Erfahrung einengen möchte, sondern ihren eigentlichen Zweck auch in der kritischen Reflexion und Selbstreflexion des Redens über Gott erkennt. Teil „III. Der eine und der drei-eine Gott" (127–156) bringt den wichtigsten Unterschied in beiden Gottesvorstellungen zur Sprache: die christliche Dreieinigkeit, die von *Felix Körner* in einem trotz der Kürze fundierten und wertvollen Beitrag dargelegt wird. Dass Körner hier den Versuch unternimmt, das trinitarische Geheimnis für das muslimische Gegenüber in eine verständliche Sprache zu übersetzen, die es sogar als „notwendig" (138) erscheinen lassen kann, ist ein wunderbares Beispiel für einen gelungenen Dialog. Dass aber seine Aussage „Es kann jedoch ausgeführt werden, warum Menschen, die Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen, dies als notwendig erkennen, und zwar als für alle Menschen notwendig" (138) zwar für Muslime schwer nachvollziehbar sein könnte, aber auch bei *Andreas Renz* auf entschiedenen Widerspruch stößt (251–253), lässt noch einmal die grundsätzliche Frage aufkommen, ob der christlich-muslimische Dialog v.a. darin bestehen sollte, doch möglichst schnell eine Einheitsreligion oder eine gemeinsame Mischmasch-Religion zu erreichen, wie es hier von Renz angedeutet zu werden scheint.

Die beiden nächsten Beiträge, im Teil „IV. Gottesbilder und Geschlechterkonstruktionen" (157–184), untermauern unbeabsichtigt die These, dass „die jeweiligen Religionen verdeutlichen, dass Gottesbilder eigentlich mehr über die Gläubigen aussagen als über Gott" (*Serdar Güneş*, 68). Während es sonst im Allgemeinen darum geht, Gotteserfahrungen in Schrift und Sprache zu übersetzen, scheint dieses Verständnis im feministischen Emanzipationskampf noch immer nicht angekommen zu sein. Wie man auch heilige Texte zur Durchsetzung eigener Ideen missbrauchen kann, zeigen diese Beiträge nämlich beispielhaft. Ob hier wirklich ein wissenschaftlicher Gewinn in der Frage der feministischen Theologie und auch in der Frage nach Gott erreicht wird, ist stark zu bezweifeln. Auf einem ganz anderen Niveau bringt sodann Teil „V. Gott und Gewalt" (185–214) mit den Beiträgen von *U. Bechmann* und *Kemal Ataman* noch einmal die bereits erwähnte Problematik der Hermeneutik solcher und ähnlicher Bibel- und Koranaussagen zum Ausdruck.

Anzufragen bleibt für diesen Mittelcorpus des Bandes, inwiefern die „Beobachterberichte zum Forum" nützlich sind. Sicherlich bieten sie für das Plenum der Teilnehmer während der Tagung den willkommenen Einblick in die anderen parallel veranstalteten Kleinforen. Da man aber im Band alle Texte vorliegen hat, sind sie hier nur eine überflüssige und selten wirklich weiterführende Zusammenfassung.

Im abschließenden VI. Teil (215–240) untersuchen *Reinhold Bernhardt* und *Ahmad Milad Karimi* noch einmal die Beziehung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott aus ihrer jeweiligen Religion heraus und machen so noch einmal einen Grundgedanken des vorliegenden Bandes deutlich: Das menschliche Sprechen von Gott und damit die Gottesvorstellungen der Menschen und ihrer Religionen unterliegen in ihrem Grundverständnis einem zuvorkommenden Offenbaren und Sich-Offenbaren von Gott, so dass sich die Frage nach den Gottesvorstellungen immer wieder auf das Offenbarungsverständnis der beiden Religionen zurückgeworfen sieht.

Abschließend versuchen *A. Renz* und *Mohammad Gharaibeh* die einzelnen Beiträge dieses Bandes zu bündeln und unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Eine wirklich weiterführende Reflexion vermag allerdings auch ihr Ansatz nicht zu bringen. Vielmehr scheint es beiden Autoren darum zu gehen, hier eine wenig geglückte und billige Zusammenführung beider Religionen zu konstruieren. Sicherlich ist es im Grunde nicht falsch, wenn sie schreiben: „Christen und Muslime, so ließe sich zusammenfassen, könnten darin übereinkommen, die bedingungslose Zuwendung Gottes in Barmherzigkeit und Liebe Gottes zum alles entscheidenden Kriterium der Hermeneutik und damit auch des praktizierten Glaubens und des Handelns gegenüber dem Nächsten zu machen." (255) Doch wird mit einer solchen Allgemeinheit die in den verschiedenen Artikeln aufgezeigte notwendige Nuancierung zwischen den Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, bei allen möglichen Konvergenzen, zu schnell zu überwinden versucht. Dass dies im wissenschaftlichen Dialog wohl kaum ein Mehr an Erkenntnis bedeuten kann, ist nur allzu deutlich.

Alles in allem aber wurde das weite Feld der schwierigen Frage nach den Gottesvorstellungen im Christentum und im Islam im vorliegenden Sammelband durch die aus unterschiedlichen Blickwinkeln versuchten Herangehensweisen in einer umfassenden Untersuchung behandelt. Mit dem Bewusstsein, dass es hier nicht um Dialog-Ergebnisse im Sinne einer Vereinheitlichung gehen kann und darf, sondern um die klare und klärende Darstellung des Verständnisses des „stets größen Gottes" in den beiden Religionen in ihrer Unterschiedenheit und Nähe, ist dieser Band ein weiterer wertvoller und wissenschaftlicher Beitrag auf dem Gebiet des theologischen christlich-islamischen Dialogs.

Luxemburg Tom Kerger

Oettler, Dietrich: **Sauerteig der Einheit**. Der Beitrag der Theodramatik Hans Urs von Balthasars für die evangelisch-katholische Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. – Würzburg: Echter 2011. 290 S. (Erfurter Theologische Studien, 102), kt € 24,00 ISBN: 978–3–429–03373–6

Mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (=GE) wurde Theologiegeschichte geschrieben. Die Erklärung, die zwischen der Kath. Kirche und dem Lutherischen Weltbund ratifiziert wurde, fand – mittels der Methode des differenzierten Konsensus – ein gemeinsames Verständnis in Grundwahrheiten des Rechtfertigungsglaubens. Die Rezeption der GE verlief kontrovers, besonders trat die Frage nach der Rolle der Kirche im Rechtfertigungsgeschehen in den Fokus der theologischen Diskussion. Hier wären Arbeiten verschiedener Ev.-Theol. Fakultäten und Theologen (z.B. Göttingen und München oder E. Herms, 1998) zu nennen. In diesen Repliken auf die GE (und deren Vorarbeiten) wird die Rechtfertigung als ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae' verstanden. Katholischerseits haben bspw. die Arbeiten von Karl Lehmann die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche aufgegriffen (2004), lehramtlich wurde in der Erklärung *Dominus Jesus* (2000) die untrennbare Verbindung zwischen der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche gegenüber anderslautenden Theorien betont. Die vorliegende Diss. nimmt sich der Frage der Kirche im Rezeptionsvollzug der GE an, wenn sie im Anschluss daran nach dem Verständnis der Kirche(n) und ihrer Einheit fragt. Jahrzehnte lang wurde die Einheit weder methodisch noch inhaltlich problematisiert, sie galt als gesetzt. Zielvorstellung ökumenischer Bestrebungen ist die sichtbare und volle Kircheneinheit (so z.B. ÖRK 1975, 1991; Papst Johannes Paul II., *Ut unum sint*, 1995). In den bilateralen evangelisch-katholischen Gesprächen herrscht in der gegenwärtigen Debatte ein unterschiedliches Verständnis der Einheit als Zielvorstellung der Ökumene vor (so J. Freytag, 2006; F. Nüssel, 2006). Die Arbeit von Dietrich Oettler will in die Debatte um die alte, komplexe, facetten- und folgenreiche Verhältnisbestimmung von Jesus Christus und der Kirche einen neuen Denkanstoß einbringen.

Dazu geht der Vf. in mehreren Schritten vor. In einem ersten Kap. (15ff) werden ökumenische Dokumente zur Frage nach der Verhältniszugehörigkeit von Jesus Christus und der Kirche vorgestellt: Lehrgespräche der LKG/GEKE, die Leuenberger Konkordie, die daran anschließenden Lehrgespräche sowie neuere Dokumente der EKD und VELKD. Die Kirchengemeinschaft unter den lutherischen, reformierten, unierten und vorreformatorischen Kirchen Europas hat ebenfalls Einfluss auf das katholische Verständnis von Kirche. Brennende Fragen der (katholischen) Ekklesiologie lassen sich aus diesem Beziehungsgeflecht verstehen (Debatte um die Frage nach dem Verhältnis von Orts- und Universalkirche, Rolle und Bedeutung des Petrusamtes, Verständnis der Realisierung der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche [vgl. LG Art. 8]). Hermeneutisch lässt sich der Vf. von der Figur der dialektischen Verschränkung von Ökumene *ad extra* und Sorge um die Einheit *ad intra* leiten. Die Kirchen der Reformation verstehen das Verhältnis zwischen Jesus Christus und den Christen rechtfertigungstheologisch in dem Sinn, dass Jesus Christus allein den Menschen rechtfertigt. Die Kirche erscheint als Funktion und Folge aus der Rechtfertigungslehre. Aus diesem Grund unterscheiden die neueren Dokumente der Kirchengemeinschaft der lutherischen Tradition zwischen Grund und Gestalt der Kirche. Die wesentliche Differenz im Kirchenverständnis der Konfessionen liegt demnach nicht in der Rechtfertigungslehre, was die GE berechtigterweise herausstelle, sondern in den ekklesiologischen Positionen der jeweiligen Kirchen, die sich wiederum als Divergenz im Eucharistie- und Amtsverständnis manifestieren (vgl. 70ff). Das Verhältnis, das zwischen Jesus Christus und der Kirche waltet, soll als ein Verhältnis zwischen Christus und den Christen untersucht werden (vgl. 78). Dieses Postulat resultiert aus der Einsicht, dass die Divergenzen zwischen den Konfessionen sich erst in den Auswirkungen des in Christus geschenkten Heils manifestieren. Das Verhältnis von Jesus Christus und den Christen soll mittels der theodramatischen Perspektive analysiert werden. Versteht von Balthasar die Theodramatik als Explikation der Offenbarung, dann evoziert sie für die theologische Arbeit als ein Kategorialsystem das Dramatische. Der Vf. macht den Vorschlag, diese theologische Denkfigur auf die aktuelle Situation der evangelisch-katholischen Ökumene anzuwenden. Er geht dabei von zwei Prämissen aus: 1. Die katholische Theologie betont das Moment der Heiligung, während 2. die lutherische mehr das Geschehen selbst reflektiert (vgl. 121). Beide Standpunkte, so der Vf., sollen in ihrer gegenseitigen Ergänzung, d.h. in der Konvergenz auf die Theodramatik hin, deutlich gemacht werden.

Beide Stränge werden in einem Schlussteil zusammengeführt und zeigen, dass lutherische Kirchen und Theologien vom sakramentalen Kirchenverständnis der Catholica herausgefordert werden, die katholische Kirche dagegen ihre Katholizität nicht als ‚Besitz' missverstehen darf, sondern als eine ihr anvertraute Gabe, die sie mit anderen Kirchen zu teilen gerufen ist, „um konkret auszuprägen, was sie schon ist" (12). Die „christologische Konstellation" (von Balthasar), die sich in der Theodramatik in den ekklesialen Typologien (z.B. Maria, Petrus, Johannes, Paulus) abzeichnet, verdeutlicht eine Grundstruktur, die für die ökumenische Diskussion wesentlich und hilfreich ist: Die Kirche bringt nicht Christus zur Welt, sie bringt ihn aber den Christen! Die Denkfigur der Theodramatik holt die systematische Prämisse des Vf.s ein, dass in ihr die Konvergenz beider theologischer Traditionen gesehen werden kann. Das Theodrama ist in Durchführung und Ausgang als das mögliche Spiel von göttlicher und menschlicher Freiheit offen und macht ebenso die Wechselwirkungen deutlich und bewusst, welche die Ökumene in Theorie und Praxis prägen. Die Öffnung für die Ökumene *ad extra* und die Sorge um die Einheit *ad intra* bedingen sich gegenseitig und wirken mit- und aufeinander. Bei diesem Vorschlag geht es nicht primär um pragmatische Reflexionen zum ökumenischen Alltag, sondern um die Wahrnehmung aller in der Nachfolge Jesu Christi, sich für die neue Wirklichkeit zu öffnen, von Christus in dieses Spiel gerufen zu sein, „um mit ihm und miteinander in ein einziges Spiel einzutreten" (201). Die Kirche versteht sich als Sauerteig, der Grund und Gestalt der Kirche zusammendenken lässt. Der Vf. nimmt die Metapher Balthasars vom Sauerteig auf, um die Dialektik und Dramatik allen kirchlichen Seins zu bündeln, in denen die Kirche steht, da sie auf Christus ausgerichtet bleibt. Auf den ökumenischen Diskurs bezogen ist die theodramatische Denkfigur schwach und stark zugleich: Schwach, da sie keine unmittelbaren Resultate zeitigt, stark, weil sie die Offenheit der ökumenischen Bewegung in Theorie und Praxis beleuchtet. Die Theodramatik stärkt das Vertrauen auf mutige Auseinandersetzungen im wechselhaften Spiel von „ad extra – ad intra" in Form von Dialogen und Begegnungen von Christen in einer Kirche und zwischen den Kirchen, ohne Ergebnisse dieser Begegnungen vorwegnehmen zu wollen.

Die vorliegende Studie ragt in der zahlreichen Sekundärliteratur zu Person und Werk des Basler Theologen heraus. Werkimmanent setzt sie mit den ökumenischen Ansätzen des jungen von Balthasar an. Hier ist sowohl an die Begegnung H. U. von Balthasars mit Karl Barth in Basel als auch an das systematisch sehr dichte Buch zum Werk des reformierten Kollegen (Erstauflage 1951!) zu erinnern. Zugleich versteht sich diese Arbeit als eine produktive und innovative Auseinandersetzung mit dem theodramatischen Ansatz, indem sie diese Figur auf den lutherisch-katholischen Dialog bezieht. Zu Recht betont (und reklamiert) die Studie die Aufnahme der kirchlichen Praxis in die ökumenische Reflexion. Eine Diss. kann nicht alles leisten; sie war klug beraten, die Meißener Erklärung sowie die Erklärung von Porvoo nur ansatzweise in die Reflexion einzubeziehen, die Kirchen der Orthodoxie sowie der Anglikanischen Gemeinschaft dagegen

überhaupt nicht aufzunehmen. Die vom Vf. gewünschte Rezeption seines Ansatzes in der evangelischen Theologie (vgl. 13) könnte sich auch für diese noch offenen bilateralen Gespräche als wertvoll erweisen. Die gediegene Darstellung der Ekklesiologie von Balthasars im ökumenischen Kontext stellt wiederum die (grundsätzliche) Anfrage an diesen Ansatz, ob die Frage des Institutionellen des Kirchlichen ausreichend reflektiert und gewürdigt wird. Dem Rez. stellt sich die Frage, ob in die Reflexion der Theodramatik nicht auch der Aspekt der Theologik, der dritte Teil des Triptychon des Œuvres von Balthasars, hätte mit bedacht werden sollen. Steht nicht gerade die kirchliche Pragmatik unter dem Aspekt des Wirkens des Hl. Geistes? Bei aller Christozentrik des katholisch-evangelischen Dialogs darf das pneumatologische Element in Theorie und Praxis der Kirche(n) nicht vergessen werden.

Luzern Wolfgang W. Müller

Willems, Joachim: **Interreligiöse Kompetenz**. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierung – Unterrichtsmethoden. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 289 S., kt € 39,95 ISBN: 978–3–531–18389–3

Zwei Diskurse beschäftigen zur Zeit die Erziehungswissenschaftlerinnen und Erziehungswissenschaftler genauso wie die Theologinnen und Theologen: Es sind zum einen die Diskussionen um die Frage nach den Konsequenzen der Kompetenzorientierung im Bereich der religiösen Bildung und zum anderen die Frage nach einem für unsere Gesellschaft produktiven und angemessenen Umgang mit religiöser Pluralität. Während die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des konfessionellen Religionsunterrichts oder das viel diskutierte Verhältnis von Katechese und dem Lernort Schule lediglich ein kirchliches Binnenpublikum beschäftigt, erfreuen sich die Fragen nach Standards religiöser Bildung und den Perspektiven für das interreligiöse Lernen großer Aufmerksamkeit in der medialen Öffentlichkeit unserer Republik. Besonders das Ringen um eine angemessene Form religiöser Bildung von Muslimen im öffentlichen Schulwesen hat zu einer neuen Debatte um die Gestaltung des schulischen Religionsunterrichts geführt. Ohne Frage sind also die Kompetenzdebatte und der Diskurs über das interreligiöse Lernen in der Schule Zukunftsfragen für die künftige Gestaltung des Religionsunterrichts. Umso erstaunlicher ist es, dass in der religionspädagogischen Diskussion beide Diskurse in der Regel getrennt geführt werden und sich nur an wenigen Stellen berühren bzw. korrespondierend diskutiert werden. Eine Ausnahme bildet die nun vorliegende Habil.schrift des evangelischen Religionspädagogen Joachim Willems, die an der Ev.-Theol. Fak. der Berliner Humboldt-Univ. entstanden und im Bereich der dort unter der Federführung von Dietrich Benner und Rolf Schieder initiierten DFG-Projekte RU-Bi-Qua (RUt – Bildungsstandards und Qualitätssicherung) und KERK (Konstruktion und Erhebung religiöser Kompetenzniveaus) anzusiedeln ist. Schon die Überschrift „Interreligiöse Kompetenz" macht deutlich, dass es W. mit der Verknüpfung der beiden genannten Diskurse ernst ist: Es geht ihm um die Frage, inwieweit interreligiöses Lernen im Raum der öffentlichen Schule gerade vor dem Hintergrund der Kompetenzdebatte in einer neuen, produktiven und mit Blick auf die gesellschaftliche Zukunft strategisch sinnvollen Weise gestaltet werden kann. Dabei stellt W. seine Überlegungen in den Kontext ganz verschiedener pädagogischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Referenzen: So startet er seine Überlegungen aus der Perspektive einer konstruktivistischen Theorie des Kulturellen und Religiösen, um dann im Zusammenhang mit der Debatte um Bildungsstandards und Kompetenzen ein Grundmodell für religiöse Kompetenz, in dem auf jeden Fall die religiöse Dimension entsprechend Berücksichtigung findet, mit Rückgriff auf die Berliner Forschungsprojekte zu konzipieren und zu reflektieren. Zielpunkt seiner Arbeit sind methodologische Überlegungen zur Gestaltung von konkreten interreligiösen Bildungsprozessen im Raum der Schule, in denen er über die religionspädagogischen Bezüge hinaus v.a. auf Methoden interkulturellen Trainings zurückgreift, um Lernwege für den Raum der Schule zu finden.

Wenn W. von interreligiöser Kompetenz spricht, dann versteht er darunter Kompetenz bzw. Kompetenzen, „die notwendig sind, damit Personen interreligiöse Überschneidungssituationen bewältigen können, damit sie also verstehen, was in solchen Situationen geschieht, damit sie in ihnen handlungsfähig sind" (13). Dabei beschränkt er sich auf den Raum der Schule, da hier in besonderer Weise die kognitiven „Fähigkeiten zur Bewältigung interreligiöser Überschneidungssituationen" (ebd.) in den Blick genommen und im Rahmen von Bildungsprozessen bearbeitet werden. W. fügt zudem an, dass im Rahmen der Schule auch erwartet werden kann, dass so erlangte und entwickelte Kompetenzen „in wesentlichen Teilen evaluierbar sind, dass also die Schule den Schülerinnen und Schülern wie den Eltern und der Gesellschaft als ganzer gegenüber Rechenschaft darüber ablegen kann, warum Heranwachsende einen wesentlichen Teil ihrer Zeit gezwungenermaßen in der Institution Schule verbringen müssen" (14). Aus dieser Definition religiösen Lernens und dem Kontext des Lernorts Schule ergibt sich die folgende Struktur der Habil.schrift, die W. selbst als „pyramidenförmige[n] Aufbau" (ebd.) bezeichnet: „Im Teil I wird auf der Grundlage konstruktivistischer Theorieansätze beschrieben, was in interkulturellen und interreligiösen Überschneidungssituationen geschieht." (ebd.) Im zweiten Teil folgt eine ausführliche Entfaltung des Kompetenzbegriffes im Kontext der zurzeit aktuellen erziehungswissenschaftlichen und lernpsychologischen Diskussion um diesen Begriff. Dabei bleibt W. allerdings nicht bei den Definitionen der sog. Klieme-Expertise als dem Grundlagendokument des Diskurses stehen, sondern untersucht auch die Kompetenzkonzepte in benachbarten Fachdidaktiken, besonders im Bereich der Ethik bzw. der praktischen Philosophie. Das eigentliche Zentrum der Arbeit aber macht Teil III aus. „Hier wird, aufbauend auf die Vorarbeiten der ersten beiden Teile, ein eigenes Konzept interreligiöser Kompetenz vorgestellt, bzw., ausgehend von den im Teil zwei vorgenommenen Differenzierungen, vier Arten von Modellen unterschieden" (ebd.): zum einen ein Kompetenzmodell, in dem interreligiöse Kompetenz zur Strukturierung von Unterricht genutzt wird, dann ein Kompetenzmodell, das zur quantitativ-empirischen Testung geeignet ist, ein Entwicklungsstufenmodell, das im Rückgriff auf die gängigen religionspsychologischen Modelle der Glaubensentwicklung einen heuristischen Rahmen für Kompetenzentwicklung geben will, und schließlich ein Niveau-Stufenmodell interreligiöser Kompetenz, das W. in Anlehnung an Milton J. Bennetts Entwicklungsmodell interkultureller Sensibilität entwickelt. Während es bei Bennett darum geht, die menschliche Entwicklung im Hinblick auf interkulturelle Sensibilität als Entwicklungs- und Bildungsaufgabe zu beschreiben, appliziert W. nun das Formschema der sechs Stufen bei Bennett mit Blick auf die interreligiöse Sensibilität. „Dabei werden dann Analogien, aber auch bereits einige Probleme der Übertragbarkeit deutlich." (196) Unter Rückgriff auf die Forschungsergebnisse des Berliner DFG-Projekts RU-Bi-Qua formuliert W. abschließend Niveau-Stufen für die Entwicklung interreligiöser Kompetenz, die sich in eine konfessiozentrische und eine konfessioreflexive Stufe unterscheiden lassen. Dabei geht es auf der konfessiozentrischen Stufe um das Erkennen von Unterschieden zwischen Religionen, ohne andere Weltsichten würdigen zu können, und um das Erkennen von Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, während die höhere, fortgeschrittene konfessioreflexive Stufe durch die grundsätzliche Fähigkeit zum Perspektivwechsel markiert ist: Die „Erkenntnis, dass jeweils verschiedene religiöse und nicht-religiöse sowie verschiedene religiöse, konfessionelle und weltanschauliche [...] Perspektiven auf die Weltphänomene möglich sind, und die Fähigkeit, diese Unterschiede auszuhalten (Ambiguitätstoleranz)" (203), bildet den heuristischen Horizont dieser zweiten Stufe. Dazu kommen des Weiteren die „Fähigkeit zur Re-/Dekonstruktion der jeweiligen religionskulturellen proto- und stereotypischen Perspektiven [...], die Fähigkeit zur Prüfung der Stimmigkeit und Reichweite dieser Perspektiven und die Fähigkeit, diese Perspektiven aufeinander zu beziehen" (ebd.).

Wie ein solcher Kompetenzaufbau im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts zu leisten ist, skizziert W. im Schlussteil seiner Arbeit, der allerdings fragmentarisch bleibt. Im Rückgriff auf Methoden interkulturellen Trainings entwirft er eine Art Methodengang, der Schülerinnen und Schüler befähigen soll, die beschriebene interreligiöse Kompetenz auszubilden. Dazu gehören u.a. Fallstudien, in denen exemplarisches Lernen an interreligiösen „critical incidents" deutlich wird, interreligiöse Sensibilisatoren, in denen vorformulierte Erklärungsmöglichkeiten für Fälle interkultureller Konflikte zur Anregung und Entscheidung angeboten werden, interkulturelle Stimulationen, in denen in einer Art Planspiel Teilnehmer für die Dauer eines Spiels vorgegebene Aufgaben zum Thema Kultur und Kulturgemeinschaft lösen sollen, sowie Kulturerkundungen, in denen kulturelle Spezifika und Gestaltungen geschärft und erkundet werden sollen. Als viertes didaktisches Grundmodell nennt W. abschließend interkulturelle Lernprojekte, die er als Anregung für interreligiöse Lernprojekte verwenden will, sowie Übungen zum interkulturellen Lernen. Er kommt zu dem Schluss, dass diese Methoden des interkulturellen Trainings „durchaus adaptierbar für eine Förderung interreligiöser Kompetenz in der Schule sind [...] Teilweise sind erhebliche Veränderungen nötig, damit der Einsatz von Methoden aus interkulturellen Trainings für interreligiöse Lernprozesse als sinnvoll erscheint." (254)

W. hat mit seiner Habil.schrift „Interreligiöse Kompetenz" ein Grundlagenwerk vorgelegt, in dem er in hilfreicher und erkenntnisgewinnender Weise die Diskurse zur Kompetenzorientierung und zum interreligiösen Lernen verknüpfen kann. Seine Erfahrungen im Umfeld der multikulturellen und multireligiösen Großstadt Berlin (und der hier angesiedelten grundsätzlichen Debatte über die schulische Form des Religionsunterrichts im Bildungssystem) sowie seine Mitwirkung in den Projekten RU-Bi-Qua und KERK, in denen sich eine interdisziplinäre Gruppe von Pädagoginnen, Pädagogen, Theologinnen und Theologen um die Messbarkeit von religiösen Kompetenzen bemüht hat, liefern die Voraussetzungen für ein Modell interreligiöser Kompetenzentwicklung und Evaluation, das eine wichtige Perspektive für den interkonfessionellen und interreligiösen Religionsunterricht in Deutschland liefern kann.

Münster Clauß Peter Sajak

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Joachim Weinhardt / Marc Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 206 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–17–021731–7

Der Band präsentiert das Forschungsdesign (46–50), die Untersuchungsmethoden und -instrumente (30–46), die Ergebnisse und die Auswertung (51–165) einer empirischen Untersuchung der Lernprozesse von 59 Studierenden der Ev. Theol. und 51 Studierenden der Kath. Theol., die im Rahmen ihres Lehramtsstudiums im Wintersemester 2008/09 gemeinsam an einem dogmatischen Seminar zum Thema „Von der Kirchenspaltung bis zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht. Zum gegenwärtigen Stand der Ökumene in Kirche, Theologie und Religionspädagogik" teilgenommen haben. Bei diesem Seminar handelte es sich um ein konfessionell-kooperatives Projekt theologischer Hochschuldidaktik, das im *team teaching* von einer kath. Theologin und einem ev. Theologen geplant (26–29), durchgeführt und reflektiert wurde.

Die Autoren erläutern den religionspädagogischen Kontext konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht mit besonderem Bezug auf Entwicklungen der letzten 15 Jahre in Baden-Württemberg (17–25), sie beschreiben jüngere, thematisch verwandte empirische Untersuchungen (111–122) und machen sie für die Kontextualisierung ihrer Ergebnisse fruchtbar. Schließlich entwickeln sie Vorschläge und Perspektiven zur Optimierung ökumenischer Lernprozesse im Theologiestudium allgemein und speziell zur hochschuldidaktischen Optimierung konfessionell-kooperativ konzeptionierter Lehrveranstaltungen in Studiengängen der Theologie.

Im Forschungsgebiet „Konfessionell-kooperative Lernprozesse" besteht der Neuigkeitswert dieser Studie darin, dass die bisher vorliegenden Untersuchungen sich auf Lernprozesse im Kontext von Kooperationen zwischen ev. und kath. Religionsunterricht in verschiedenen Schulstufen beschränken, sodass neben den involvierten Schüler/inne/n zwar auch Lehrer/innen und Referendare befragt wurden, aber noch keine Lehramts-Studierenden. Ein Novum der vorliegenden Studie liegt darin, dass hier erstmals die Planung, Durchführung und Reflexion einer konfessionell-kooperativ angelegten theologischen Lehrveranstaltung ausgiebig dokumentiert und ausgewertet wurde. Ähnliche Lehrveranstaltungen werden zwar immer wieder auch an anderen theologischen Fakultäten und Instituten im deutschsprachigen Raum durchgeführt, bisher aber nicht in vergleichbarer Weise dokumentiert und evaluiert.

Im Forschungsfeld theologiebezogener Hochschuldidaktik liegt das Novum der Studie darin, dass hier erstmals eine dezidiert konfessionell-kooperative Lehrveranstaltung, die auf ökumenisches Lernen von Lehramtsstudierenden der kath. und der ev. Theologie zielt, hochschuldidaktisch konzipiert und reflektiert wird.

In zusammenfassenden Thesen, die im Ergebniskap. detailreich untermauert werden, stellen die Autoren den Ertrag ihrer Studie zur Diskussion (163–165). U. a. stellen sie fest, dass heutige Studierende in der Regel nur sehr begrenztes Wissen über konfessionelle und ökumenische Themen sowie vielfältige Wissensdefizite mitbringen. Die Studierenden bringen zwar durchaus konfessionsspezifische Erfahrungen ins Studium mit, können diese aber nicht eigenständig als solche identifizieren. Ein guter Teil der aktuell Studierenden ist zwar durchaus in der jeweiligen Kirche vor Ort engagiert, steht der Gesamtkirche aber sehr kritisch gegenüber. Viele der ev. und kath. Studierenden scheinen in ihrer religiösen und konfessionellen Biographie gegenwärtig noch von den klassischen religiösen Sozialisationsinstanzen Familie, Gemeinde und schulischem Religionsunterricht beeinflusst. Speziell kath. Theologiestudierende fühlen sich durch die mit der Missio verbundenen Vorgaben und Verpflichtungen in ihrer kirchlichen wie konfessionellen Beheimatung irritiert. Obwohl die aktuell Theologie Studierenden den Angehörigen anderer Konfessionen durchaus tolerant und offen begegnen, haben sie erstaunlich viele Vorurteile gegenüber anderen Konfessionen. Grundsätzlich sind auch heutige Theologie Studierende ökumenisch interessiert, aber nur einigen, die aus konfessionsverbindenden Familien stammen, ist ökumenisches Engagement ein Herzensanliegen.

Die Verortung der vorliegenden Studie in den einschlägigen theologie- und didaktikbezogenen Forschungsgebieten liefert wichtige Anhaltspunkte für Folgestudien:

(a) Im Bereich der konfessionellen Kooperation dürfte es sich lohnen, umfassende Untersuchungen der Chancen und Grenzen ökumenischen Lernens und konfessioneller Kooperation in Studiengängen der kath. und der ev. Theologie auf den Weg zu bringen – Untersuchungen also, die sich auf unterschiedliche ökumenisch ausgerichtete und konfessionell-kooperativ konzipierte Lehrveranstaltungen an verschiedenen Hochschulorten beziehen.

(b) Im Bereich der theologiebezogenen Hochschuldidaktik bietet es sich an, präzisere Untersuchungen der Entwicklung und möglichen Förderung ökumenischer Kompetenz (inklusive Differenzkompetenz und konfessionell-kooperativer Kompetenz) bei Theologiestudierenden in Lehramtsstudiengängen zu konzeptionieren, die den aktuellen Stand der lernpsychologisch-hochschuldidaktischen und theologiebezogenen Kompetenzforschung berücksichtigen.

Insgesamt ist die vorliegende Studie nicht nur für ökumenisch und hochschuldidaktisch interessierte Theologinnen und Theologen ausgesprochen lesenswert, sondern für jeden, der Theologie lehrt und die Aufgabe hat, Menschen für den Dienst der Verkündigung zu befähigen oder sie auf den Beruf als Religionslehrer/in vorzubereiten. Einen besonders motivierenden Einstieg in die Lektüre liefern Sabine Pemsel-Maier und Joachim Weinhardt übrigens auf den letzten Seiten des Bandes (183–190) unter der Überschrift „Persönliche Perspektiven".

Dresden Monika Scheidler

Moraltheologie

Ricken, Friedo: **Warum moralisch sein?** Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 160 S., brosch. € 22, 90 ISBN: 978–3–17–021506–1

Friedo Ricken, bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Geschichte der Philosophie und Ethik an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München, darüber hinaus Inhaber zahlreicher Gastprofessuren u. a. in Salzburg und Innsbruck, gilt als ausgewiesener Kenner der antiken und der sprachanalytischen Philosophie. Beide Teildisziplinen weiß er in seinen zahlreichen Publikationen immer wieder miteinander zu verbinden.

In seinem zuletzt erschienenen Buch setzt er diesen Weg fort. Dessen Titel scheint in seiner einprägsamen Fragestellung den Gegenstand der Untersuchung in der Metaethik zu verorten. Metaethik, wie R. sie versteht, bezeichnet nach einem weiteren Begriff jede Reflexion über die Argumente, mit denen inhaltliche moralische Forderungen begründet werden; nach dem engeren Begriff beschränkt sie sich darauf, die Sprache der Moral analytisch zu erfassen.

Mit dieser Zuordnung wäre eine der beiden Zielsetzungen des Buches genannt. Tatsächlich geht es aber noch um mehr. Unbestritten wollen die verschiedenen Aufsätze, die in dieses Buch aufgenommen wurden, einen Beitrag zu Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie leisten. Dem Vf. ist es darüber hinaus ein Anliegen, dass für die Antworten auf Unterscheidungen der Tradition zurückgegriffen wird. R. selbst schlägt deshalb als Alternative einen Untertitel vor, der lauten könnte: Beiträge der klassischen Ethik zu Fragen der gegenwärtigen Moralphilosophie. Damit ist die zweite Zielsetzung des Buches wohl zutreffender benannt, als es der offizielle Untertitel zu erkennen gibt. Denn der Vf. gibt in diesem Band, der insgesamt zwölf Kap. umfasst, einen repräsentativen Einblick in jene Themen, mit denen er sich auf seinem Lebensweg als Philosoph und Theologe auseinandergesetzt hat.

Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von Texten, die ursprünglich als Einzelbeiträge konzipiert waren. Deshalb ist es für den Leser, der sich in kurzer Zeit gezielt über die argumentative Auseinandersetzung mit einem der vorgestellten Themen informieren möchte, durchaus möglich, sich auf die Lektüre eines Kap.s zu beschränken, ohne substantielle Defizite in Kauf nehmen zu müssen.

Etliche Beiträge wurden bereits an anderen Orten veröffentlicht; einige jedoch erstmals in diesem Band. Fast alle sind jüngeren Datums und geben zu erkennen, dass R. sich einerseits einer langen philosophischen Tradition verpflichtet weiß, zugleich oder gerade deswegen aber seine Aufgabe darin sieht, aktuelle ethische Herausforderungen der Gegenwart anzunehmen.

So lässt sich im Aufbau dieses Buches bzw. in der Abfolge der einzelnen Kap. schon auf den ersten Blick eine klare Systematik erkennen. Inhaltlich lassen sie sich in vier Themenkreise gliedern, wobei jeweils die Kap. I–IV, V und VI, VII–X sowie XI und XII zusammengehören. Die Kap. I–IV behandeln Grundlegungsfragen und gehören somit dem Bereich der allgemeinen Ethik an.

Kap. I setzt sich mit der Frage auseinander, die auch zum Titel des vorliegenden Buches wurde: Warum moralisch sein? R. hat sich der anspruchsvollen Aufgabe gestellt, zur Klärung die Antworten zweier Klassiker aufzugreifen, die wohl zu den tragenden Säulen der abendländischen Philosophie gehören: Aristoteles und Kant. Obwohl ihre Antworten auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbar scheinen – eine Annahme, die nicht zuletzt durch Kant selbst befördert wurde –, entwickelt R. einen denkerischen Zugang, der die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs auf der Basis einer fundamentalen Gemeinsamkeit eröffnet. Der für die aristotelische Ethik zentrale Begriff der Selbstliebe, so zeigt R. auf, findet in dem für die kantische Ethik ebenso zentralen Begriff der Selbstachtung ein angemessenes Korrelat. In einer gleichermaßen kenntnisreichen wie differenzierten Argumentation stellt R. die für beide gemeinsame Basis dar, sodass die aristotelische Tugendethik keineswegs notwendig dem Verdikt der Antinomie der praktischen Vernunft verfallen muss, sondern in anderer Lesart ein Grundanliegen Kants bereits weitaus früher thematisiert hat.

Kap. II und III leisten einen weiteren Beitrag zur Rehabilitierung der klassischen Tugendethik, die 1958 durch den Aufsatz von G. E. M. Anscombe „Modern Moral Philosophy" eingeleitet wurde. Unter Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von Aquin sowie in konstruktiver Auseinandersetzung mit Philippa Foot weist R. nach, dass die gegenwärtige Tugendethik zu Recht den Anspruch erheben darf, als drittes Paradigma neben die seit der Aufklärung dominierenden Typen der Moralphilosophie, nämlich die kantische Sollensethik und den Utilitarismus oder Konsequentialismus, treten zu können. Mehr noch: Sie ist diesen neueren Theorieansätzen sogar deutlich überlegen, weil sie alle drei Merkmale eines praktischen Urteils miteinander vereinbaren kann, was, wie R. in subtiler Analyse zeigt, den modernen Theorieansätzen nicht möglich ist.

In Kap. IV wendet er sich noch einmal den Hauptströmungen gegenwärtiger Moralphilosophie zu und untersucht deren Verhältnis zum Personbegriff Kants. Sowohl dem Konsequentialismus als auch den deontologischen Theorien liegt jeweils eine bestimmte und in gewisser Weise einseitige Kant-Interpretation zugrunde. Eine Neubesinnung auf die Tugendethik, wie R. schon in Kap. I angeregt hatte, wäre dagegen in der Lage, eine ganz neue und umfassendere Sicht auf Kants Moralphilosophie zu eröffnen.

In Kap. V und VI betritt R. das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie. Wiederum dient ihm Kant als Gewährsmann für die Legitimität, mit der ein Brückenschlag geleistet werden kann – von der praktischen Vernunft zum praktischen Glauben. Das Bild des inneren Gerichtshofes, das Kant von Paulus (Röm 2, 14) übernommen hat und zur Ausdeutung des Gewissensbegriffs heranzieht, führt konsequent zum Postulat der Gottbezogenheit des Gewissens. Im Gewissen wird der Mensch sich seiner sittlichen Verantwortung als Person bewusst.

Damit ist in Kap. VII–IX der dritte große Themenkreis erreicht. Die Würde der Person kann nur geachtet werden, wenn die Reichweite des Personbegriffs bestimmt ist. Gerade darüber aber ist durch die zahlreichen neuen, bisher nicht gekannten Fragen und Probleme, die im Gefolge der rasanten Fortschritte der modernen Medizin und Naturwissenschaften überhaupt erst entstanden sind, eine heftige und nicht selten äußerst kontrovers geführte Diskussion entstanden. Die Antwort auf die Frage, welche Wesen Personen sind, oder, enger gefasst, ob alle oder nur bestimmte Menschen Personen sind, hat daher sehr weitreichende Konsequenzen für die Bioethik. Sie entscheidet über den absoluten oder relativen Schutz menschlichen Lebens an seinem Anfang und an seinem Ende, anders gesagt über den moralischen Status von Embryonen, Komapatienten, Sterbenden oder auch Menschen mit Handicap. Peter Singer als derzeit wohl populärster Vertreter eines Utilitarismus angloamerikanischer Provenienz plädiert bekanntlich dafür, den Personstatus und damit die absolute Schutzwürdigkeit nur jenen Menschen zuzuerkennen, die bestimmte Kriterien von mentaler und körperlicher Fitness erfüllen. Aber er grenzt die Anwendung dieser augenscheinlich plausiblen Kriteriologie nicht auf Menschen ein, sondern wendet sie auch auf höher entwickelte Säugetiere an. Das führt bei ihm bekanntlich zu der zwar makabren, aber keineswegs überraschenden Konsequenz, dass ein gesunder und in seinen artgemäßen kognitiven Funktionen voll intakter Schimpanse den Personstatus besitzt, ein ungeborenes Kind oder ein Komapatient hingegen nicht. Erwähnenswert ist auch der Hinweis, dass die Abgrenzung des Personseins gegen das Menschsein bereits bei John Locke geschah, wenngleich im gänzlich anderen Kontext der Rechtsprechung in Strafprozessen. Die damals noch gar nicht absehbaren Konsequenzen dieser Distinktion werden uns heute in ihrer ganzen Tragweite erst bewusst.

R. argumentiert entschieden für die sog. Inklusionsthese, die davon ausgeht, dass mit der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies homo sapiens notwendig das Personsein gegeben ist. Diese Position wurde vielfach kritisiert und als Speziezismus und Biologismus apostrophiert. Da sie vom Lehramt der kath. Kirche kompromisslos vertreten wird, hat man sie nicht selten auch als gesellschaftlich nicht konsensfähig – weil an nicht mehr zeitgemäße metaphysische Prämissen gebunden – zu diskreditieren versucht. Durch eine zeitgemäße Relecture von Aristoteles und Kant, aber auch in moderater Affinität zu Martin Seel und gelegentlich auch zu Habermas weist R. nun – in Übereinstimmung mit Ludger Honnefelder und Robert Spaemann – überzeugend nach, dass diese Kritik erstens auf lückenhafter Kenntnis der europäischen Denktradition beruht, zweitens in unhaltbare Aporien führt und drittens den Damm der Humanität einreißen würde, der den Menschen v. a. vor sich selber schützt.

Der begrenzte Raum einer Rezension macht es nötig, die beiden letzten Kap. XI und XII nur in aller Kürze anzusprechen. Das ist einerseits schade angesichts der präzisen Begriffsarbeit und gedanklichen Schärfe, die R. auch in der Auseinandersetzung mit Grundlegungsfragen der ökologischen Ethik wie der Wirtschafts- bzw. Bankenkrise und ihrer Ursachen, die er zumindest in Teilen überraschend kenntnisreich analysiert, unter Beweis stellt. Andererseits aber sind beide auch in privater Lektüre gut zu erschließen.

In R.s jüngster Publikation liegt ein Buch vor, dessen Lektüre auf jeden Fall lohnend und deshalb empfehlenswert ist. Auf überschaubarem Raum werden Meilensteine des abendländischen Denkens herausgearbeitet und zentrale Argumente für die sittliche Selbstbestimmung des Menschen entfaltet. Die souveräne Kenntnis, über die der Vf. im Blick auf die Geschichte der philosophischen Ethik verfügt, erschließt dem Leser immer wieder neue oder so noch nicht in dieser Deutlichkeit wahrgenommene Zusammenhänge und Entwicklungen. Darüber hinaus macht die klare und unprätentiöse Sprache, desgleichen die präzise Gedankenführung, den lesenden Nachvollzug zu einem Genuss.

Ebenso wichtig scheint dem Rez. auch der Beitrag zu sein, den R. in der Auseinandersetzung mit dem zeitweilig reüssierenden Utilitarismus bzw. Präferenzutilitarismus in der Bioethik leistet. Eine Naturrechtsethik, die sich ohne Berührungsängste auf den Dialog mit der kritischen Philosophie einlässt und darüber hinaus in der Lage ist, eine reflektierte Tugendethik in die Kontexte gegenwärtiger ethischer Debatten zu transformieren, hat nicht nur in den aktuell geführten Diskursen ein gewichtiges Wort mitzureden, sie ist sogar unverzichtbar.

Passau Peter Fonk

Meßelken, Daniel: **Gerechte Gewalt?** Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung. – Paderborn: Mentis 2012. 250 S., kt 32,00 ISBN: 978–3–89785–751–3

Kann Gewalt eines Individuums gegen ein anderes gerechtfertigt sein? Um diese Frage zu beantworten, wirft M. zuerst einen Blick auf die Tradition vom gerechten Krieg. Diese sei für kollektive, nicht individuelle Gewaltanwendungen entworfen worden. Daher klärt M. zunächst die Frage, was Gewalt sei. Dann knüpft er an die Kriterien dieser Tradition an, um sich anschließend der Bewertung interpersonaler Gewalt zu stellen.

Der erste Hauptteil dieser Studie ist der „Tradition des ‚gerechten Krieges'" gewidmet. Hier lasse sich eine durchgreifende Problemstrukturierung identifizieren: die Unterscheidung in *ius ad bellum*, *in bello* und *post bellum*. Danach diskutiert der Autor zwei aktuelle Versuche, diese Tradition auf Gewaltphänomene der Gegenwart anzuwenden: Nicholas Fotions Versuch, ethisch über irreguläre Kriege zu reflektieren, sowie den neuen Ansatz zur sog. ‚Responsibility to Protect', in dem es um einen grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz geht. M. räumt ein, dass die Idee des gerechten Krieges in der Bewältigung der Gegenwart an Grenzen stoße. Man könne sie aber weiterentwickeln, „so dass ihr Anwendungsbereich auch auf nicht-kriegerische Gewaltkonstellationen ausgedehnt werden kann" (60).

Ein zweiter Hauptteil liefert einen „Forschungsüberblick zum Begriff der Gewalt" (61). Genauerhin ist „Gewaltanwendung zwischen zwei Individuen" (73) Gegenstand. Hier wendet sich der Gedankengang der philosophischen Debatte vornehmlich in den USA zu. M. unterscheidet enge Ansätze, die Gewalt nur im Sinne physischer Kraft gelten lassen, von solchen, für die jede Verletzung (violation) des Körpers, der Autonomie von Rechten oder des Maßes bestimmend sind. Dieser Teil wird durch einen Blick auf den Gewaltbegriff im Strafrecht und der Soziologie abgerundet.

Einen eigenen Begriff „interpersonaler Gewalt" zu liefern ist Sache eines dritten Hauptteils – der instruktivste Part der Arbeit. Für M. besteht individuelle Gewalt im Kern in einer Verletzung einer Person. Zur Identifikation von Personenrechten optiert er für den interessenbasierten Ansatz von Ladwigs. Grundlegende Rechte schützen hier „Ansprüche beziehungsweise Interessen, ohne deren Erfüllung menschliches Leben gar nicht möglich ist" (151).

M. entwickelt einen gestuften Begriff von Gewalt. Den Kern bildet die Verletzung grundlegender Rechte gegen die Wünsche des Betroffenen. Dies kann mit physischer Übermacht oder anderen absolut zwingenden Mitteln (*vis absoluta*) geschehen – um andere Ziele zu erreichen oder als Selbstzweck. In einem engeren Begriff von Gewalt geschieht dies mit Absicht, in einem weiteren Begriff ohne direkte Absicht, aber in einer immer noch zurechnungsfähigen Weise, wenn der Handelnde nicht in gebotener Weise die Folgen seines Tuns berücksichtigt. Mit dem so definierten Gewaltbegriff wendet sich M. der Frage zu, unter welchen Bedingungen Gewalt zwischen Individuen erlaubt sein kann. Diese Frage versucht er unter analoger Anwendung der Tradition des gerechten Krieges zu lösen.

Gewalt unter Individuen ist demnach nur erlaubt als Reaktion auf die Verletzung eines grundlegenden Rechts, ausschließlich als Gegengewalt, situativ beim Verteidiger, der einen überpersönlichen, inneren Standpunkt einnehmen muss, wenn alle anderen Mittel als untauglich gelten können, der Verteidiger nach seinem Ermessen mit Aussicht auf Erfolg rechnen kann, er nicht in einer Weise zurückschlägt, die „weitaus verheerender[e] Folgen als […] der Angriff" (219) nach sich zieht, niemand mit Gewalt überzogen wird, von dem nicht Gewalt ausgegangen ist, keine in sich schlechten Mittel wie z. B. Vergewaltigung oder Folter eingesetzt werden (221).

Es fällt schwer, der Arbeit gerecht zu werden. Ihr Faszinosum besteht darin, dass sie sich nicht auf die Evaluation von Positionen zur Gewaltproblematik beschränkt, sondern eine eigenständige Position zur Sachproblematik entwickelt. Die Arbeit ist klar geschrieben und voller Einsichten, die zum Nachdenken einladen. Das Problem besteht darin, dass sie die Tradition des gerechten Krieges und auch die deutschsprachige Literatur unterschätzt, was zusammenhängt.

Was deutschsprachige Studien zum Thema angeht, wären z. B. die Arbeiten, die von der FEST herausgegeben wurden, sowie die beiden Reihen des Instituts für Theologie und Frieden zu nennen. Man bekommt überhaupt den Eindruck, dass für M. alles, was „begründungs-

theoretisch auf die Existenz Gottes auf[baut] […] zumindest mit Vorsicht zu genießen" (25) ist oder gleich ignoriert wird; eine Haltung, die er nicht allein vertritt. Hier wären die Arbeiten von W. Kluxen und C. Schöer über die Synthese von Philosophie und Ethik bei Thomas von Aquin zu empfehlen.

Die Hebung des Schatzes der normativen Einsichten der Tradition des gerechten Krieges verlangt komplexere Vermittlungen, als M. sie anstellt. Sie ist von grundlegenden Brüchen in der Selbstinterpretation des Menschen und damit des Verständnisses von Frieden und Gewalt gezeichnet. Die normativen Einsichten können nur im Horizont dieser Letztbezüge und nicht durch direkten Zugriff auf Prinzipien und Kriterien gewonnen werden. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, dass die Tradition nicht zu kritisieren sei, sondern nur, dass man nicht hinter ihre Einsichten zurückfällt, die man aber in ihrem je eigenen Kontext erschließen muss. Das soll nur im Blick auf Thomas von Aquin etwas angerissen werden, auf den sich M. am meisten bezieht.

Für Thomas werden gerechte Kriege nicht „von Staaten" (23) geführt, da er noch gar keine Staaten kennt. Er denkt vielmehr in den Kategorien des *corpus christianum* (vgl. Sth II-II, q. 39, a. 4 ad 3 sowie Sth II-II, q. 60, a. 6, ad 3). M. referiert auch die thomanischen Legitimationskriterien in falscher Reihenfolge. Die *auctoritas* ist die erste Bedingung, was Konsequenzen hat. Es stimmt, dass der Begriff der „violentia" bei Thomas von untergeordneter Bedeutung ist, keineswegs jedoch der Begriff „rixa" (Gewaltätigkeit; Sth II-II, q. 41). Auch behandelt Thomas Fragen von Tätlichkeiten gegen das Leben oder das Eigentum von Seiten einer Privatperson (Gerechtigkeitstraktat der Sth).

Thomas thematisiert den Problembereich individueller und kollektiver Gewalt zweimal, einmal als Sünden gegen den Frieden (Sth II-II, 40–42), dann gegen die Gerechtigkeit (verstreut über den Gerechtigkeitstraktat). Damit macht er deutlich, dass Gewalt immer auch etwas an der Beziehung von Opfer und Täter anrichtet, was M. nicht in den Blick nimmt.

Mit diesen Überlegungen ist diese Rezension zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung übergegangen. Kommen wir auf die *auctoritas* als erstes Kriterium zurück. Auch für die individuelle Gewalt ist es grundlegend. So unterscheidet er, ob jemand im Auftrag (z. B. Sth II–II, q. 40, a. 1, ad 2; q. 64, a. 7, resp.) oder gegen eine öffentliche Autorität (Sth II–II, q. 41, a. 1, ad 3) Gewalt anwendet, ob jemand einen illegitimen Aufstand anzettelt oder gegen einen Tyrannen vorgeht (Sth II–II, q. 42), ob sich eine Person gegen einen unautorisierten Angriff einer anderen Privatperson verteidigt (Sth II–II, q. 40, a. 1, ad 2; q. 64, a. 7, resp.), ob sich jemand gegen ein autorisiertes, aber zu Unrecht ergehendes, oder ein autorisiertes und gerechterweise ergehendes Vorgehen wehrt (Sth II–II, q. 66, a. 8, ad 2), oder ob es sich um beiderseitig unautorisierte Gewalt von Privatpersonen (Sth II–II, q. 41) handelt. Jede dieser Formen von Gewalt ist anders zu bewerten. Individuen sind immer Bürger, Soldat, Polizist oder befinden sich – das thomanische Paradigma verlassend – im Naturzustand. Das Maß erlaubter Gegengewalt hängt an den rechtlichen Beziehungen, in denen die Handelnden konkret zueinander stehen.

Hingegen scheint M. der Ansicht, dass die Gewalt von Soldaten/Polizisten nicht im strengen Sinne unter den Begriff der individuellen Gewalt fällt, da diese nur im Auftrag von Kollektiven Gewalt ausüben. Zwischen Individuen gibt es für ihn ein Notwehrrecht, das sich unmittelbar aus dem moralisch begründeten Recht auf Leib und Leben bemessen lässt. Bis auf die Durchsetzung von Wiedergutmachung bleibe dieses auch im Rechtsstaat bestehen. So seien „interpersonale Beziehungen […] normalerweise innerhalb von Rechtsordnungen anzusiedeln", weshalb „die Wiedergutmachung eines erlittenen Unrechts nicht als rechtfertigender Grund für interpersonale Gewalt in Frage komm[e]" (209). Es sei hingegen daran erinnert, dass der Jurist H. Dreier den Abschuss von entführten Zivilmaschinen nur im Sinne des ‚Brettes des Karneades' zu legitimieren vermag. Hier werde der Staat zum Repräsentanten einer Mehrzahl von Individuen, die sich sozusagen im Naturzustand im Kampf ums Überleben mit einer Minderzahl befinden. In diesem Zustand sei dem Staat die Anwendung von Gewalt gegen Unschuldige erlaubt, die ihm als Träger hoheitlicher Gewalt untersagt sei. Im Naturzustand dürften Individuen im Kampf um Überlebensnotwendiges töten, ohne dass zu unterscheiden wäre, wer Angreifer ist. Diesem Fall lässt sich nicht in dem von M. entworfenen Schema legitimer Gegengewalt gerecht werden. M. diskutiert nur den Spezialfall der Notwehr im Rechtsstaat.

Thomas zeigt auch in der Reflexion auf die Legitimation von Gegengewalt eine zu M. zumindest diskussionswürdige Alternative auf. Er spricht von Tätigkeiten, durch die „dem Nächsten gegen seinen Willen ein Schaden zugefügt wird" (Sth II-II, q. 64, a. 1, prologus). Damit nimmt er das naturrechtliche Prinzip auf, dass niemandem Schaden zugefügt werden soll. Die allgemeinen Prinzipien des Naturrechts gelten aber nur in den meisten Fällen. Wo jemand schuldig wird und eine gerechte Strafe verdient, gilt das Schädigungsverbot nicht. Wird er als Angreifer in Selbstverteidigung oder als ungerecht Kämpfender im gerechten Krieg getötet oder als Mörder scharfrichterlich hingerichtet, geschieht ihm kein Unrecht. Thomas hält also fest, dass gerechte Gegengewalt sehr wohl ein sittlich bedeutsames naturrechtlich fundiertes Gut verletzt, auf dessen Nicht-Verletzung jeder Mensch ein Recht hat, solange er nicht durch eigenes Tun dieses Recht verwirkt. Legitime Gegengewalt tut kein Unrecht, weil sie kein Recht verletzt.

Demgegenüber argumentiert M., dass auch Menschen, von denen Gewalt ausgehe, weiterhin *prima facie* (210) ein Recht besäßen, kein Opfer von Gewalt zu werden. Gegengewalt stelle eine „ausnahmsweise Überschreitung beziehungsweise Nichteinhaltung" (210) dieses Rechts dar. Es liege eine „situativ aufgehoben[e] Gültigkeit des Rechts" (211), das weiterhin gilt, vor. Diese Formulierung ist unglücklich. Begriffe wie ‚situativ' oder ‚prima facie' können nur zum Ausdruck bringen, dass für das Zusammenleben die Regel gilt, niemanden mit Gewalt zu überziehen. Gewalt ist nur in dem seltenen Fall erlaubt, das ein ‚entsprechender Grund' vorliegt. Es ist auch nicht sehr glücklich, erlaubte Gegengewalt als eine „Ausnahme von der Regel" (210) zu bezeichnen. Gegengewalt kann vielmehr nur erlaubt sein, wenn sie einer generalisierbaren Regel folgt, in der festgelegt ist, wann die Anwendung von Gewalt Recht verletzt und verboten ist, und wann sie Recht nicht verletzt und erlaubt ist.

Ferner fehlen der Arbeit Differenzierungen aus der Tradition vom gerechten Krieg, mit denen M. seine Anliegen hätte besser artikulieren können: die von Werthöhe und -dringlichkeit, ontischen und moralischen Übeln, sowie die Kategorie des *malum specificum*. Diese Kritik trifft M. nicht allein. Die scholastische Tradition wird heute oft unterschätzt.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass M. die Publikationen des Amerikaners Jeff McMahan und die von ihm ausgelöste Diskussion, in der es auch um Notwehr (z. B. *Kann Töten gerecht sein?*, 2010) geht, nicht behandelt. Bei M. kommt somit die von McMahan elaborierte Legitimationskategorie individueller Gewalt, die ‚liability', nicht in den Blick, die ‚Rückwälzung' von Gewalt auf den, der durch sein risikoverursachendes Verhalten in Haftung genommen werden darf. Man stelle sich vor, ein junger Mann erleide einen Schlaganfall hinter dem Steuer. Der Wagen rase auf eine Gruppe von Kindern zu. Ein Baggerfahrer könnte ihn stoppen, wodurch der Autofahrer getötet würde. Nach M. würde es schwierig, den Baggerfahrer zu rechtfertigen, da man dem jungen Fahrer kaum vorwerfen kann, er handle mit Absicht oder habe sich die Folgen seines Tuns nicht klar gemacht. Nach McMahan handelt der Baggerfahrer richtig, da der Fahrer ein Risiko eingegangen ist, von dem er weiß oder hätte wissen müssen, weshalb ihn der Fahrer des Baggers zu Recht in ‚Haftung' nimmt. Würde man dieses Geschehen im Licht der Lehre von der Handlung mit doppeltem Effekt reflektieren, hätte der Baggerfahrer den Mann legitimerweise getötet, da das Ziel seiner Handlung die Unschädlichmachung des Autos und nicht der Tod des Fahrers ist, dieser gleichursprünglich mit dem Aufhalten des Wagens eintritt, der Tod des Fahrers eine Wirkung darstellt, die sich vom realen Geschehen her als Nebenfolge bezeichnen lässt und auch dem Fahrer des Baufahrzeuges unterstellt werden kann, dass es ihm um die Rettung der Kinder geht. Es wäre zu diskutieren, welcher Ansatz hier der überzeugendste ist. Das geschieht nicht in dieser Diss., da M. den Sinn der neuscholastischen Lehre vom doppelten Effekt nicht erfasst (R. McCormick, „Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung", in: *Concilium* 12 [1976], 662–670). Auch damit steht er nicht allein da.

Im Blick auf das, was man von einer Diss. erwarten kann, ist die Arbeit von M. ausgezeichnet. Hätte er sein Thema auf die Evaluation einer bestimmten Sparte angelsächsischer Literatur eingegrenzt, es bliebe nicht viel zu kritisieren. Angesichts des von M. erhobenen Anspruchs, die Tradition vom gerechten Krieg als Anknüpfungspunkt für sein eigenes Räsonieren zu nehmen, wäre ein tieferes Eindringen in sie wünschenswert gewesen.

Hamburg Gerhard Beestermöller

Haker, Hille: **Hauptsache gesund?** Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik. – München: Kösel 2011. 268 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–466–36871–6

Seit dem Beginn der öffentlichen Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in Deutschland Ende der 1990er Jahre sind zahlreiche Publikationen zur ethischen Analyse der vorgeburtlichen Diagnostiken erschienen. Schwerpunkte liegen auf dem moralischen Status von Embryonen oder der reproduktiven Autonomie. Hille Haker, Prof.in für Moraltheologie und Sozialethik am Fachbereich Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt, hat die Diskussion von Anfang an in zahlreichen nationalen und internationalen Forschungsprojekten und Kommissionen kritisch begleitet und ihre eigene Position u. a. in ihrer Habil.schrift „Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn menschlichen Lebens" dargestellt. In ihrer Monographie „Hauptsache gesund?" widmet sich H. nun der vorgeburtlichen Diagnostik aus einer Perspektive, die bislang wenig in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt wurde: die moralischen Voraussetzungen, die bereits der Entscheidung zum Eltern-Werden innewohnen. Dabei zeigt H. auf, „mit welchen Motiven und Zielen Paare unter den neuen Bedingungen der medizinischen Diagnostik Eltern werden" (13) und geht der Frage nach, ob es analog zu den neuen Praktiken auch „eine neue Ethik der Elternschaft" (12) geben muss.

Nach einer kurzen Einleitung über die rechtlichen und ethischen Grundsätze des Schutzes des Lebens, der Freiheit und der Gleichbehandlung aller Personen, in deren Spannungsfeld die ethische Diskussion um vorgeburtliche Diagnostik geführt wird, stellt H. in Kap. 1 Grundzüge ihres Verständnisses einer Ethik der Elternschaft dar. Hiernach ist Elternschaft geprägt von der „Sorge um

und für einen anderen Menschen, dessen Leben und Wohlergehen am Anfang seines Lebens von dieser Sorge abhängig ist" (55). Elterliche Verantwortung sei als Antwort auf die Aufforderung zu verstehen, die in dieser Abhängigkeit steckt. Die Handlungsmodalitäten des Wollens, Sollens und Könnens bilden für H. in Anlehnung an Kant die Orientierungspunkte eines jeden ethischen Urteils (63). Wenn bei der vorgeburtlichen Diagnostik eine mögliche Behinderung des Kindes festgestellt wird, müssen Eltern das Wollen (eines Kindes) mit dem Sollen (Pflichten, Verantwortung) und dem Können (z. B. Leben mit einem Kind mit Behinderung oder Schwangerschaftsabbruch) neu in Einklang bringen. Im Sinne eines kontextsensitiven Ethikansatzes kann dies nach H. nur in der je konkreten Entscheidungssituation vollzogen werden. In der Tradition insbes. feministischer Ansätze bemerkt sie, dass auch die autonomen elterlichen Entscheidungen im Kontext ihrer individuellen sozialen Bezüge und der aktuellen gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen gesehen werden müssen. Deshalb widmet sie der Darstellung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und deren historischer Entwicklung besondere Aufmerksamkeit.

In Kap. 2 beschreibt H., wie sich der Status von Embryonen aufgrund der Erkenntnisse der empirischen Embryologie verändert und Feten bedingt durch die Entwicklungen im Ultraschall und der genetischen Diagnostik als individuelles Gegenüber zur Schwangeren wahrgenommen werden. Die Geschichte eugenischer Gedanken wird dargestellt. Explizite eugenische Zielsetzungen würden mit den pränatalen Diagnostiken zwar nicht unbedingt verfolgt, zumindest implizit sei die Identifizierung von Kindern mit Fehlbildungen jedoch Ziel aktueller Schwangerenvorsorge (117). Die unterschiedlichen Rechtsgüter des Grundgesetzes und die Regelungen des Schwangerschaftskonfliktgesetzes, die den Schwangerschaftsabbruch bei einem Kind mit Fehlbildungen ermöglichen, sind Inhalt des Kap. 3. Insbes. die Auslegung des Schutzes der Menschenwürde und des Lebensrechtes werden kontrovers diskutiert, sodass ein Konsens der gegensätzlichen Positionen kaum möglich erscheint. In Kap. 4 erläutert H. die neuen Techniken der Fortpflanzungsmedizin wie künstliche Befruchtung (In-Vitro-Fertilisation, IVF) und genetische Diagnostik von Embryonen vor Übertragung in die Gebärmutter (Präimplantationsdiagnostik, PID), die medizinischen Risiken der Techniken, die Probleme der Ökonomisierung der Techniken und die Auswirkungen, die sie für das Verständnis von Elternschaft haben. Allerdings werden Einschätzungen der Technologien und Entwicklungen in Kap. 2–4 kaum belegt (so greift der Verweis auf Wolfgang Lenhards Diss. „Die psychosoziale Stellung von Eltern behinderter Kinder im Zeitalter der Pränataldiagnostik" als einziger Beleg für die Aussagekraft und Intention pränataler Tests zu kurz und führt bspw. in der Darstellung der Nackenfaltenmessung als Teil der Routineschwangerenversorgung zu einer Fehleinschätzung, 123). Sowohl die Risiken als auch der selektive Charakter der Fortpflanzungstechniken werden stark betont. Hinweise auf kontroverse Positionen und empirische Untersuchungen zur Nutzung der Techniken fehlen, etwa von Richter und Krones zu Motiven und Einstellungen von potentiellen Eltern und Gesundheitspersonal, die zumindest einen differenzierteren Blick nahelegen. Möglicherweise sind die fehlenden Bezüge und Einordnungen in diesem Werk der Autorin jedoch der Zielsetzung der Allgemeinverständlichkeit (14f) geschuldet.

In Kap. 5 beschreibt H. abschließend ihre Ethik der Elternschaft als eine Ethik der Beziehung. Elternschaft bedeutet, sich zu binden und Verantwortung zu übernehmen, und zwar mit dem Zeitpunkt der Entscheidung, Eltern werden zu wollen. H. kritisiert die „Vorbehaltlichkeit, also die Koppelung der Anerkennung [der Kinder] an ‚Bedingungen der Gesundheit'" (228), die mit den neuen Fortpflanzungsmöglichkeiten einhergehen. Statt der notwendigen Anerkennung des Kindes vor der Schwangerschaft wird das Kind zu etwas „Gewähltem" (237). Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sei geprägt durch ein „Machtgefälle, das durch die weitgehende Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern entsteht. Aus ihm ergibt sich die Fürsorgepflicht der Eltern gegenüber ihren Kindern." (239) Aus der aktiven Bejahung des Anderen erhalte Elternschaft ihren Sinngehalt.

Etwas unvermittelt begründet H. dann im letzten Absatz des Buches diese notwendige Anerkennung des Kindes mit der Annahme des Menschen durch Gott. Dass diese Bejahung nicht immer menschenmöglich ist, mindert ihre ethische Geltung nicht. Die theologische Begründung der unbedingten Annahme von Kindern in der Gottesbeziehung bereits vor einer existierenden Schwangerschaft zeigt die Stärke von H.s ethischer Forderung auf. Da kirchliche und theologische Positionen in den Ausführungen zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kaum vorkommen und die theologische Ausrichtung des Ansatzes in dem einführenden Kap. zur Elternschaft nur am Rand deutlich wird, fehlt der Begründung jedoch der Bezug zum Gesamtwerk.

In der vielfältigen Diskussion um Grundlagen zur ethischen Beurteilung vorgeburtlicher Diagnostik ist der von der Autorin gewählte Ansatz, das Konzept von Elternschaft zu reflektieren, neu und bereichernd. H. selbst bemerkt treffend, dass in einer konkreten Entscheidungssituation bei einem auffälligen pränataldiagnostischen Befund oft das gefühlte Nicht-Können der Eltern das ursprüngliche Wollen und mögliche Sollen überschattet (61). Wie in dieser Situation dem ethischen Anspruch von Elternschaft, der unbedingten Annahme des Kindes, Geltung verschafft werden soll, bleibt weiter auszuloten. Der Hinweis, dass Eltern zur Elternschaft befähigt werden müssen, und die Forderung, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für das Leben mit einem behinderten Kind verbessert, Fördermöglichkeiten für Behinderte ausgebaut und betroffene Eltern entlastet werden müssen, bieten hierzu einen ersten Ansatzpunkt.

Marburg Daniela Reitz

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?, hg. v. Anja Katarina Weilert. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 324 S. (Religion und Aufklärung, 20), geh. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150620–8

Das Problem, das die 16 Beiträge dieses aus einer Tagung an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg hervorgegangenen Bandes beleuchten, hat in der jüngeren rechtspolitischen Debatte zweimal eine erhebliche Rolle gespielt: Zum einen nämlich in der Diskussion um die sog. Spätabtreibung und den Bemühungen, diese zu beschränken, zum anderen in der Auseinandersetzung um die mentalen und sozialen Auswirkungen des erweiterten Angebots an Pränataldiagnostik, die noch immer im Gange ist.

Ausgangspunkt für beide Debatten ist die Neuregelung des Paragraphen 218 StGB von 1995. Sie schaffte die embryopathische Indikation als Rechtfertigungsgrund für einen Schwangerschaftsabbruch ab, schuf aber zugleich die Möglichkeit, das künftige Haben eines Kindes mit einer Behinderung als akute Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Schwangeren zu definieren und damit als Fall der medizinischen Indikation zu handhaben, die im Unterschied zur embryopathischen Indikation in der (westdeutschen) Regelung vor 1995 keiner Befristung unterliegt. Das bedeutet, dass eine Abtreibung auch dann gesetzlich erlaubt ist, wenn das Vorliegen einer Auffälligkeit des Fötus erst zum Ende des zweiten oder gar erst im dritten Drittel der Schwangerschaft erkannt wird.

Gründe für die breit gestützte Initiative, die Richtigkeit der in einem äußerst schwierigen Prozess gefundenen gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs erneut zu problematisieren, war die Tatsache, dass der nach der 22. Woche (post conceptionem) durchgeführte Abbruch zu einem Zeitpunkt erfolgt, zu dem ein Kind normalerweise schon außerhalb des Mutterleibs überleben kann. Außerdem muss die Frucht, die vorher getötet wird, durch eine Geburt ausgetrieben werden, und darf, falls sie doch lebend zur Welt kommt, dann nicht getötet werden. Dass die Frage wie erwähnt auch stark mit der anhaltenden Debatte über die erweiterten Möglichkeiten der Pränataldiagnostik verquickt ist, liegt daran, dass entsprechende Fälle von Spätabtreibung in der Praxis fast immer die Folge einer Suche und Mitteilung eines pränataldiagnostischen Befunds sind, der sich erst um diesen Zeitpunkt herum ergibt oder vereindeutigt.

Dass die embryopathische Indikation gestrichen wurde, hatte den Grund, dass der gedankliche Automatismus „Kind behindert, daher Abtreibung folgerichtig" (24) beendet werden sollte. Ob das Ziel, dadurch ungeborenes Leben besser zu schützen und eine Behinderung nicht als Todesurteil zu begreifen, in der ganzen Breite erreicht wurde, wird heute vielfach bezweifelt, besonders im Hinblick auf die statistisch auffällige Nichtakzeptanz einer genetischen Disposition für das Down-Syndrom (in etwa 92% der Fälle wird die Schwangerschaft nach dieser Diagnose abgebrochen – vgl. 20f). Gleichwohl zeigen die Zahlen, dass die Menge der medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbrüche jenseits der 12. Schwangerschaftswoche seit dieser Korrektur des Gesetzes erheblich gesunken und die derjenigen jenseits der 22. Woche nur leicht angestiegen ist. Das ist kein Argument, die Problematik zu verharmlosen, aber doch ein Anlass, die quantitativen Proportionen in der öffentlichen Diskussion zurechtzurücken. Der Mediziner *Alexander Scharf*, der das entsprechende Zahlenmaterial ausbreitet, bringt es provozierend auf den Punkt, indem er einerseits feststellt, dass die Pränatalmedizin in der Häufigkeit von Abtreibungen „keine substantielle Rolle" (25) spiele; andererseits drücke sich in der konkreten Entscheidung der Schwangeren nicht weniger aus als die gesellschaftliche Realität des „Verlusts an sozialen, kulturellen, ethischen Bindungen, [des] Dominats einer Leistungsgesellschaft, [eines] übersteigerten Freiheitsbegriffs und einer intensivierten Klagebereitschaft bei sog. übersehenen Fehlbildungen" (25).

Gleichwohl sah auch der Gesetzgeber Bedarf zu handeln und hat im Jahr 2009 das Schwangerschaftskonfliktgesetz durch zwei wesentliche Bestimmungen ergänzt: Zum einen muss nach pränatal auffälligem Befund eine umfassende medizinische und psychosoziale Beratung angeboten werden, zum anderen müssen zwischen der schriftlichen Feststellung der Indikation und dem Abbruch wenigstens drei Tage liegen. Sinn beider Regelungen ist es, „unüberlegte Spontanentscheidungen unter dem Schock der Befundmitteilung" zu verhindern (50).

Detaillierte Auskünfte über die medizinische Praxis sowie über die gesetzlichen Grundlagen des Schwangerschaftsabbruchs im Gesamten und der Spätabtreibung im Besonderen (*Thomas Hillenkamp*) einschließlich der „Kind als Schaden"-Urteile (*Thomas Gutmann*) bekommt man in den Beiträgen des ersten Teils.

Der zweite Teil bietet Informationen und Erörterungen zur Frage, ob und wie entscheidend die Geburt für den Lebensschutz ist. Denn dass ein frühgebo-

renes Kind unter dem vollen Schutz des Rechts steht, zieht – von ganz wenigen Autoren abgesehen – niemand ernsthaft in Zweifel. Was aber soll das schon geborene vom lebensfähigen, aber noch nicht geborenen Kind im Mutterleib unterscheiden? Medizinisch – so der Pädiater *Rolf Schlößer* – sei die Geburt „ein äußerst dramatischer Einschnitt im Leben des Menschen" (101): „Mit dem Augenblick der Geburt ist das Kind [nämlich] in allen seinen Vitalfunktionen in kürzester Zeit völlig auf sich allein gestellt. Der Lunge kommt jetzt die wichtigste Aufgabe zu. Sie ist auch entscheidend für die Umstellung der Kreislaufsituation. […] Das Kind muss nach der Geburt […] den Wärmehaushalt selber steuern […] Alle Stoffwechselleistungen müssen nach der Trennung vom mütterlichen Organismus vom Kind allein erbracht werden. Am bedeutsamsten ist die Bereitstellung von Glucose, dem wichtigsten Energieträger […]" (99f). Ein anderer großer Unterschied ist, dass man das geborene Kind sehen, tasten, riechen und hören kann. Das sind aber nicht nur physiologische Eigenschaften, sondern Voraussetzungen und Medien einer Beziehungsaufnahme, die sich philosophisch in dem Phänomen des Gerufen-werden-könnens, in der Namengebung und in der Fähigkeit, etwas Neues beginnen lassen zu können, verdichten (*Michael Spieker*). Theologisch-ethisch schließlich ist die Geburt *Eilert Herms* zufolge nicht eine Zäsur, sondern ein Übergang zwischen zwei relativ ähnlichen Lebensabschnitten, die sich v. a. dadurch unterscheiden, dass nach der Geburt die in Zeugung und Schwangerschaft erfahrene Fremdbestimmung als integrales Moment der eigenen individuellen Existenz und als Grenze wie auch als Möglichkeitsbedingung der Selbstbestimmung erkannt werde, sodass die Geburt also nicht der Beginn des menschlichen Lebens, sondern ein Ereignis in diesem als Leben der Gattung wie auch als Leben des Individuums sei.

Pränatale Diagnostik mit ihren systematischen Settings, der Visualisierung des im Leib der Frau Verborgenen und ihren Methoden zur Identifizierung bis in den molekularen Bereich hinein schafft erst die Bedingungen, unter denen in der Schwangerschaft eine Entscheidung zwischen der Geburt eines Kindes mit diagnostiziertem Syndrom und ihrer Verhinderung durch Abtreibung getroffen werden kann bzw. sogar muss. Liegt ein entsprechender Befund vor und besteht Gefahr für Leben und Gesundheit der Schwangeren, rechtfertigt die gesetzliche Indikation die Tötung der Leibesfrucht im Mutterleib, selbst wenn diese extrauterin schon lebensfähig wäre.

Die Subjekte solcher Entscheidungen sind die Eltern. Aber es wäre offensichtlich zu simpel, die Eltern als souveräne und einsame Entscheider zu sehen. Denn ihre Souveränität ist rasch und energisch eingeschränkt, wenn die Mitteilung eines auffälligen Befundes schockiert und Pläne und Hoffnungen zerstört; *Sabine Stengel-Rutkowski* spricht sogar von einem realen Todeserlebnis und von der Trauer über das verlorene Wunschkind (179–181). Und was die Eigenständigkeit des Entscheidens betrifft, so geht in dieses vieles auch ein: die übliche Einschätzung von Behinderung, Untersuchungsroutinen und vorgegebene Lösungsmuster, soziale Wertungen, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Hilfen, und nicht zuletzt die Befindlichkeit der Schwangeren. Und genau um diese Einflussfaktoren und damit um die Wechselbeziehungen zwischen Diagnostik und Elternwohl geht es im dritten Teil des Bandes. Er wird – das fällt auf – fast ausschließlich von Autorinnen bestritten:

Zunächst zeigt die Familienberaterin *Sabine Hufendick* in einem praxisnahen Beitrag, dass die Pränataldiagnostik für das Paar bzw. für die Frau als das „Instrument" erscheint, das die mit jeder Schwangerschaft verbundenen Ambivalenzen, Ängste und Unsicherheiten „erträglicher macht": „Alle normalen Ängste und Unsicherheiten werden in der Frage zusammengeführt: Ist das Kind gesund?" (165). Vielfach haben Frauen, wenn sie mit einem positiven Untersuchungsbefund konfrontiert werden, noch gar keine Gelegenheit gehabt, einen eigenen Standpunkt zu Erkrankungen und Behinderung zu entwickeln. Entscheidungen müssen rasch und oft auch unter Bedingungen unsicherer Prognosen getroffen werden. Dass zu schnell gefasste Entschlüsse aber „zu schwierigen, verzögerten oder pathologischen Trauerprozessen oder die fehlgeleitete Trauer […] zu nicht endenden Schuldgefühlen und Ambivalenzen" (166) führt, wird häufig ebenso übersehen wie das Risiko, dass „alte Verletzungen, traumatische oder unverarbeitete Lebensereignisse […] im Augenblick der Mitteilung einer Diagnose" reaktiviert werden (167). Auch die Tatsache, dass ein später Schwangerschaftsabbruch wegen der damit verbundenen Geburt neue Fragen der Wahrnehmung und der Verabschiedung des geborenen Kindes aufwirft, bleibt im Augenblick der Entscheidung meist unbedacht.

Der Humangenetikerin *Stengel-Ruhtowski* liegt in diesem Zusammenhang daran, das Diktat der gängigen Normalitätsstandards zu relativieren und sowohl bei den Eltern, denen eine Syndromdiagnose mitgeteilt wird, wie auch in der Gesellschaft der Erkenntnis zum Durchbruch zu verhelfen, dass „genetische Vielfalt […] gleichberechtigt [ist] und nicht als ‚defekt' wahr[zu]nehmen" ist (204). Der Beitrag der Heilpädagogin *Marion Baldus* analysiert elterliche Konfliktlagen und Entscheidungsprozesse nach Erhalt des Befundes Down-Syndrom. Sie macht deutlich, wie schwierig es für schwangere Frauen heute ist, sich den Angeboten der pränatalen Diagnostik zu entziehen (auch noch dort, wo keine medizinische Indikation vorliegt, sondern allenfalls eine psychologische) und „das erwartete Kind bedingungslos anzunehmen" (209). Das Ergebnis der neu entstandenen Normalitäten sei, dass „jede Schwangerschaft als diagnostisch zu überprüfender Zustand und Behinderung als vermeidbar" angesehen werde (210). „Dies wird jedoch selten öffentlich angesprochen, sondern indirekt oder unterschwellig kommuniziert. Appelliert wird an die Eigenverantwortung zukünftiger Eltern. Zwangsmaßnahmen sind ersetzt worden durch den Imperativ der Selbststeuerung, gekoppelt an den Appell, sich ‚richtig' zu entscheiden. […] Die individuellen Entscheidungen allerdings werden überindividuell […] gesundheitspolitisch veranlasst. Gelöst werden müssen sie individuell – und dies häufig unter starker emotionaler Belastung und enormem Zeitdruck. In der Summe ergeben viele einzelne, individuell und familiär begründete Entscheidungen einen hoch selektiven populationsbasierten Effekt." (210) Die kritische Frage, die an die Systemlogik dieser gesellschaftlichen Praxis zu Lasten der Geburt von Kindern mit Down-Syndrom gestellt werden muss, lautet: „Wie viel ‚Freiheit' besitzt vor diesem Hintergrund die einzelne Frau, sich entgegen dieser Systemlogik zu entscheiden? Wie gelingt es ihr, die Schwangerschaft nicht abzubrechen, […]?" (210) Die Psychotherapeutin *Angelika Pokropp-Hippen* lenkt den Blick auf die psychischen Spätfolgen der Entscheidung für eine Abtreibung und kritisiert die kollektive Verdrängung und Verleugnung des Post Abortion Syndroms als Ausprägung einer posttraumatischen Belastungsstörung. Die von ihr relativierten Ergebnisse von Studien aus den USA (242–245) sind alarmierend.

Ergänzt werden die genannten Beiträge noch durch einen Aufsatz des Familien- und Lehrtherapeuten *Rüdiger Retzlaff*, in dem die Lebensumstände von Eltern mit einem Kind mit Behinderung beleuchtet werden. Mit großer Sachlichkeit werden die Auswirkungen auf die Mutter, auf den Prozess der Familie, die praktischen Probleme und die Entscheidungssituationen sowie die benötigten Unterstützungsmaßnahmen beschrieben.

Im vierten Teil des Bandes wird die Aufmerksamkeit noch einmal von den Eltern auf die Entscheidungsbefugnis im Problemfeld Spätabtreibung verlagert. Der Jurist *Ino Augsberg* beschreibt die Aufgaben der staatlichen Gewalten und setzt sie in Beziehung zum Gewicht der medizinischen Expertise und zum Selbstverständnis der jeweils betroffenen Mütter. *Anja Katarina Weilert*, ebenfalls Juristin und die für die Tagung verantwortliche Referentin der FEST, präzisiert aus verfassungsrechtlicher Sicht die Rechte des extrauterin lebensfähigen Fötus sowie die Rechte seiner Eltern und beschreibt die dabei möglichen Konflikte. Aus der Perspektive der (evangelischen) theologischen Ethik greift *Reiner Anselm* diese Konstellation noch einmal vertiefend auf. Er betont die Unvermeidbarkeit des Konflikts und warnt vor der „Suggestion der klaren Antworten" in diesem Problemfeld, das im Buchtitel plakativ durch ein Entweder-Oder formuliert wird, sich in der Wirklichkeit aber als schmerzliches Sowohl-Als auch erweist, in dem sehr prinzipielle Fragen tangiert werden, aber doch immer eine existentielle Konflikt- und Notsituation vorliegt, die authentische und identitätskohärente Antworten verlangt.

Als Ansatzpunkt einer lebensfreundlichen ethischen Reflexion kommt hier – und das gilt für alle Beiträge dieses Bandes – nicht das Strafrecht in den Blick, sondern die Stärkung der Schwangeren, ihr Kind bewusst anzunehmen und auf die Welt zu bringen. Die Wege, die dazu bedacht und gewiesen werden, sind ein Ausbau des Beratungsangebots (auch für alle pränataldiagnostischen Maßnahmen), das Bestehen auf dem fakultativen Charakter pränataldiagnostischer Untersuchungen, die exakte Regelung des Ausmaßes an Anwendung, die Richtung des Blicks auf die Ressourcen (statt auf die Defizite), der Ausbau der Unterstützungsmöglichkeiten für Familien mit Angehörigen mit Behinderung, aber auch die empathische Wahrnehmung und Anerkennung der emotionalen Situation von Eltern nach einem auffälligen Befund sowie die Offenheit des Prozesses der Begleitung.

Bücher wie das vorliegende können ein komplexes und gesellschaftspolitisch aufwühlendes Problem nicht einfach „lösen". Ihr Wert besteht vielmehr darin, dass sie relevante und verlässliche Informationen aus allen einschlägigen Wissensbereichen auf einmal und kompakt verfügbar machen und dadurch der Klarheit des Diskurses und dem Bemühen um mehr Humanität und Lebensfreundlichkeit dienen. Zweifellos sind die Beiträge des vorliegenden Bandes ziemlich heterogen, nicht nur was die berücksichtigten Disziplinen, sondern auch was die Methoden und die Pragmatik betrifft. Aber dass hier Perspektiven strenger juristischer Dogmatik, medizinischer und soziologischer Empirie, philosophischer und theologischer Spekulation, der Beratung, der Fallstudien und der Narration zusammengebracht werden, kann auch als Stärke und Vorteil einer interdisziplinären und multiprofessionalen Anstrengung gewürdigt werden, zumal wenn die Vielfalt der Zugänge und Perspektiven durch eine so informative und präzise Einleitung der Hg.in zusammengehalten und untereinander zugeordnet wird, wie dies im vorliegenden Buch der Fall ist.

München Konrad Hilpert

Praktische Theologie

Shooter, Susan: **How Survivors of Abuse Relate to God**. The Authentic Spirituality of the Annihilated Soul. – Farnham: Ashgate 2012. 210 S., geb. £ 42,75 ISBN: 978–1–4094–4126–7

„For if we are to find some way of swimming through the mire of damaged and damaging relationships, of opening wounds to the air of healing, then those who have had their voices drowned out are the people we need urgently to listen to, and more importantly, hear clearly." (2)

Susan Shooters Diss.schrift ist eine theologiepraktische Untersuchung, die der Leserin* eine bessere Kenntnis sowie ein tieferes Verständnis der Spiritualität und Gottesbeziehung misshandelter Menschen vermitteln will. Die anglikanische Priesterin verleiht somit, insbes. durch ihre Methode der Interviews, explizit all jenen eine Stimme, die oftmals zum Schweigen verurteilt werden. Neun Christinnen, die unterschiedlichen Formen von Gewalt ausgesetzt waren, wurden zu ihren Erfahrungen, Gefühlen und ihrer Gottesbeziehung befragt – oder besser „angehört". Durch die Wahl dieser Methode bringt Sh. bereits ein zentrales Anliegen jener „survivors" (3) zum Ausdruck: dass man ihnen zuhört und ihnen somit Raum und Aufmerksamkeit schenkt, ihre Erfahrungen auszudrücken. Sh. kündigt bereits im Vorwort an, dass „die Spiritualität der vernichteten Seelen" eine Herausforderung für die Theologie darstellt. Herkömmliche Gottesbilder werden ebenso in Frage gestellt wie bisherige Pastoralpraktiken. Desaströse Machtstrukturen sollen demaskiert und durch eine die Nähe und Präsenz Gottes in den Mittelpunkt stellende Spiritualität abgelöst werden. Sh.s Untersuchung umfasst nicht nur Fälle von Gewalt durch Kleriker, dennoch verweist sie immer wieder auf die Gefahr einer männerdominierten Kirche, die einen „Vater-Gott" verkündigt und Männern exklusive Rechte und Vorteile verschafft und somit einen Missbrauch derselben begünstigt. Eine Auseinandersetzung mit genau diesem Problem und mit den dahinterstehenden Motiven findet jedoch häufig nur auf theoretischer Ebene statt, Opfer selbst kommen hierbei kaum zu Wort. Aus diesem Manko heraus bemüht sich Sh. um eine Alternative; ihr Buch gilt neun Opfern als Sprachrohr.

Nachdem Grundintention und Vorgehen des Werkes beschrieben sind, bereitet Sh. den auf konkret-praktischer (empirischer) Forschung basierenden Hauptteil ihrer Arbeit durch einen theoretischen Zugang zur Erfahrungswelt missbrauchter Menschen vor. Hierbei bedient sie sich psychologischer Erkenntnisse über die verschiedenen Phasen, die misshandelte Menschen häufig durchlaufen, wobei Sh. ein besonderes Augenmerk auf den Prozess der Neubewertung von Erfahrenem legt. Dieser Moment der Neubewertung zeigt sich als eine der wichtigsten und auch am häufigsten genannten Erfahrungen der Interviewten. Weiterhin stellt Sh. einige theologische und psychologische Ratgeber zum Umgang mit Missbrauch vor, wobei sie treffend auf die häufig zu schnelle und problematische Forderung nach Vergebung hinweist, die eine Auseinandersetzung und Anerkennung der Straftaten behindert und somit einen Umkehr- und Heilungsprozess sowohl beim Opfer als auch bei jenen, die Gewalt verübten, erschweren kann. Sh. geht es deshalb dezidiert um ein Hinschauen und Hinhören auf jene, die Gewalt erfahren haben, und sie ist überzeugt, „that healing from abuse may necessitate a spiritual solution by its nature" (32).

Anhand der Methode der *Grounded Theory* (Glaser und Strauss, wobei Sh. Glasers induktiven, theorieemergenten Ansatz bevorzugt), einer sozialwissenschaftlichen Methode – in diesem Fall zur Auswertung von Interviewmaterialien –, untersucht sie Charakteristika der Spiritualität von Christinnen verschiedener Denominationen, die in unterschiedlichen Lebensphasen von Familienangehörigen, Seelsorgerinnen oder anderen spirituell, physisch und/oder emotional misshandelt wurden, wobei fünf der neun Befragten sexuelle Gewalt erlebt haben. Wichtig scheint mir, dass die Deutungshoheit der eigenen Erfahrungen bei den Befragten selbst liegt, d.h. auch jene beschriebenen Erfahrungen, die aus Sh.s Perspektive ebenfalls Misshandlungen waren, werden nur als solche gewertet, wenn die Befragten selbst sie als Misshandlungserfahrung benennen. Die Gruppe der Befragten wurde über einen Aushang generiert; dass es sich ausschließlich um Frauen handelte, war nicht von Sh. beabsichtigt.

Ihren eigenen Ansatz, der *Grounded Theory* und akademische Theologie zu verbinden sucht, erachtet Sh. als „a rigorous theological method in itself that allows theory to emerge" (31). Die *Grounded Theory* setzt in der Praxis, in diesem Fall bei den Erfahrungen von Misshandelten an und leitet aus dieser Praxis heraus Theorien her. Hierbei geht Sh. folgendermaßen vor: Zunächst befragt sie ihre Interviewpartnerinnen, wobei wichtige Textpassagen oder Schlüsselbegriffe kodiert werden. In *theoretical memos* werden Parallelen oder Verknüpfungen zwischen *codes* festgehalten, die dann wiederum eine übergeordnete *(core) category* ergeben. Die generierten Daten werden flexibel gehandhabt, d.h. Kategorien können bspw. korrigiert und geändert werden, wenn die neue Datenmenge dies erfordert. Im Anschluss daran ermittelt Sh. parallele Aussagen, die sie durch weitere ähnliche Aussagen stützt bzw. gestützt sieht. Sie sucht hierbei nach wiederkehrenden Daten, aus denen sich bestimmte *main concepts* ableiten lassen. Folgende drei Hauptkonzepte werden festgehalten: *God's timeless presence*, *Transformation* und *Knowing ministry*.

Alle Befragten äußerten ein Gewahrsein oder Spüren von Gottes Gegenwart, trotz oder gerade in der erfahrenen Gewalt. Diese Gewissheit wird zum Teil als der wichtigste Moment und die wertvollste Erfahrung beschrieben, wobei diesbzgl. Äußerungen an mystische Einheitserfahrungen erinnern. Die beschriebene Nähe Gottes im Moment der Gewalterfahrung wirft die Frage auf, wie die Befragten die Präsenz Gottes mit den ebenfalls Gott zugeschriebenen Attributen der Liebe und Fürsorge vereinbaren können. Laut Sh. ist es gerade die spirituelle Suche nach jener Antwort, die eine *Transformation* des ursprünglichen Gefühls der Verlassenheit ermöglicht, indem Gewalterfahrungen als ein notwendiges Übel der menschlichen Freiheit gedeutet werden, das Gott zulässt, nicht jedoch befürwortet oder gar herbeiführt. Jene Erfahrungen des Wirkens Gottes in den Betroffenen selbst werden hierbei als Ausgangspunkte weiterer Veränderungen genannt. Bei der dritten Kategorie handelt es sich um die der *Knowing ministry*. Allen Befragten gab die Erfahrung der Gegenwart Gottes Kraft zur Veränderung. Diese Erlebnisse führten dazu, dass die Christinnen sich dazu berufen fühlen, andere an ihren wertvollen Erfahrungen teilhaben zu lassen, weshalb sich alle neun – je nach ihrer Möglichkeit – in einer Gemeinde, Selbsthilfegruppe, bei Hausbesuchen oder anderen Formen von spirituellen Gruppen engagieren, wobei Sh. nicht unerwähnt lässt, dass es nicht allen Frauen von ihrer jeweiligen Kirche gestattet wird, sich so einzubringen, wie sie es wünschen. Es geht also vielmehr um Seelsorge *durch* Überlebende von Misshandlungen als um Seelsorge *für/von* Misshandelte/n.

Die aus den Interviewergebnissen abgeleiteten Theorien verknüpft Sh. sowohl mit biblischen als auch mit mystischen Erfahrungen. So vergleicht sie Schilderungen der Befragten mit den Erfahrungen des alttestamentlichen Hiob einerseits und der Mystikerin Marguerite Porete (*Der Spiegel der einfachen Seelen*) andererseits, wobei sie die Gemeinsamkeiten durch eine tabellarische Gegenüberstellung der Aussagen Hiobs bzw. Poretes und der Befragten deutlich herausarbeitet und auch bei Hiob und Porete die Erfahrungen von *God's timeless presence*, *Transformation* und *Knowing ministry* aufzeigt.

Sh. lässt Überlebende zu Wort kommen, die in ihrer Gewalterfahrung eine Intensivierung ihrer Gottesbeziehung erlebt haben, gleichzeitig unterstützt sie deren Kampf gegen eine Verzweckung der Gewalterfahrung an sich. Bei aller Betonung der Zwecklosigkeit einer solchen Erfahrung dominiert jedoch eine tiefe Dankbarkeit der Überlebenden für die daraus erwachsene Nähe zu Gott und die Möglichkeit der Transformation.

Sh. entwickelt durch aufmerksames Zuhören, Systematisieren und Kategorisieren Theorien, die die authentische Spiritualität verletzter Frauen näher beschreiben und erklären sowie Ansätze für die Seelsorge verletzter Menschen – in erster Linie durch ihrerseits Verletzte – aufweisen. Sh.s Bemühen, einer dominant missionierenden und dabei die Bedürfnisse des Gegenübers verachtenden Seelsorge eine sensible Seelsorge, die die Nöte, Lebenswelten und Bedürfnisse der Gläubigen in den Vordergrund stellt, gegenüberzustellen, ist hierbei weder neu noch überraschend, wobei an dieser Stelle die mangelnde Umsetzung derselben, wie die Erlebnisse der Befragten deutlich zeigen, ein unermüdliches Betonen ihrer Notwendigkeit legitimiert. Sh. selbst verortet ihr Projekt in der feministischen Pastoraltheologie, was ihrer Aussage, dass die Tatsache, dass sich nur Frauen auf ihr Projekt eingelassen haben, zufällig ist, unter Umständen jedoch widerspricht. Hierbei beabsichtigt sie eine Dekonstruktion ausschließlich männlicher Gottesbilder und einer Pastoralsprache, die Gott als „Vater" beschreibt, da gerade Frauen, denen massive Gewalt durch ein männliches Gegenüber angetan wurde, offenkundig Schwierigkeiten mit maskuliner Gottesrede haben. Jene Dekonstruktion gelingt Sh. zwar teilweise, zu bedauern ist jedoch die in gleicher Weise stattfindende Konstruktion von ähnlich gender-problematischen Zuschreibungen („female sin" – „patriachial sin" [155]) bzw. die Operation mit männlichen und weiblichen Stereotypen.

Im siebten Kap. stellt Sh. ihren alternativen Ansatz einer *kenotischen Spiritualität* vor, in dessen Mitte eine Spiritualität in Gemeinschaft (*koinonia*) steht, für Sh. das Zentrum der paulinischen Theologie. *Kenosis* meint für Sh. in diesem Zusammenhang eine weltlich-göttliche Gemeinschaft und Zusammenarbeit.

„Notwithstanding any complexities created for interpretation of the Philippians passage since Chalcedon, Christ's humanity does not have to be disconnected from divinity; rather, in 'kenosis', humankind and divine-kind are acting in co-operative, creative communion and this requires openness to the Other/other." (161)

In sprachlicher und formaler Perspektive ist Sh.s Werk vorbildlich verfasst. Leider enthält v.a. das siebte Kap. einige Redundanzen, Zitate aus dem ersten Buchabschnitt werden hier teilweise ein zweites Mal wörtlich zitiert.

Die in der Religionssoziologie vielfach angewandte Methode der *Grounded Theory* erscheint prinzipiell plausibel; da es sich um eine Methode der qualitativen Sozialforschung handelt, beansprucht die Studie mit einer Untersuchungsgruppe von neun Frauen allerdings nur eine geringe repräsentative Aussagekraft.

Sh.s Werk sei all jenen empfohlen, die erfahren und besser verstehen wollen, welchen Einfluss das Erleben von Misshandlungen auf die Spiritualität und das Gottesbild Betroffener haben kann.

Münster Julia Enxing

* Im Folgenden benutze ich, wo möglich, ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form. Männer sind selbstverständlich ebenso gemeint.

Tremmel, Michael: **Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozialpastoraler Perspektive.** Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft Soziale Arbeit. – Münster: Lit 2010. 425 S. (DIAKONIK, 8), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–10333–8

Die Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) aus dem Jahre 1948 ist vermutlich eine der bekanntesten und umstrittensten zugleich. „Gesundheit" wird dort beschrieben als „ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen". Die Abkehr von einem exklusiven medizinischen Krankheitsparadigma setzt die WHO mit ihrer Ottawa-Charta zur Gesundheitsförderung 1986 fort. Gesundheit wird in der Charta verstanden als „ein positives Konzept, das in gleicher Weise die Bedeutung sozialer und individueller Ressourcen für die Gesundheit betont wie die körperlicher Fähigkeiten". Voraussetzungen für die Gesundheit sind „Frieden, angemessene Wohnbedingungen, Bildung, Ernährung, Einkommen, ein stabiles Öko-System, eine sorgfältige Verwendung vorhandener Naturressourcen, soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit". Das Ziel der Charta „Gesundheit für alle" soll weniger durch medizinische Krankheitsbekämpfung als durch Gesundheitsförderung erreicht werden. Letztere ist in T.s Worten eine „sozialwissenschaftlich-ressourcenorientierte Handlungsstrategie" (13), mit dem Ziel, „allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit" zu ermöglichen und „sie damit zur Stärkung ihrer Gesundheit" zu befähigen.

T. will in seiner Diss., die er im Jahre 2009 im Fachbereich Kath. Theol. an der Univ. Siegen eingereicht hat, v.a. nach „Berührungspunkte[n] [...] zwischen einem biblischen Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung und dem der Ottawa-Charta" suchen und überprüfen, ob „im Alten Testament oder Neuen Testament [Elemente der Ottawa-Charta] zur Sprache kommen, wenn dort vom Leben, von der Gesundheit und vom Wohlbefinden die Rede ist" (13). Seine Untersuchung gründet in einem sozialpastoralen Ansatz, der dem von Norbert Mette und Hermann Steinkamp nahesteht. In der Folge des Dreischritts „Sehen-Urteilen-Handeln" soll die soziale Praxis pastoraltheologisch eingefangen und reflektiert werden. Auf der Ebene des Sehens werden die Bedeutungsfelder von „Gesundheit" und „Gesundheitsförderung" hinsichtlich des Verständnisses der Ottawa-Charta und aus biblischer Perspektive geklärt. Im Urteilen werden die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten beider Sichtweisen anhand von spezifischen Themen, Motiven und Rollen erörtert. Schlussendlich ergeben sich handlungsleitende Optionen für den Umgang mit Gesundheit und Gesundheitsförderung.

Zu Beginn stellt T. dem/der Leser/in die Herkunft, das Anliegen und die Methode der Sozialpastoral vor (24–34). In einem zweiten Schritt wird die konzeptionelle Nähe der sozialpastoralen Grundperspektive (Mehrebenenperspektive und Ganzheitlichkeit) und -option (Option für die Armen bzw. Benachteiligten, Empowerment, soziale Gerechtigkeit etc.) zu denen der Gesundheitsförderungsstrategie der Ottawa-Charta herausgearbeitet. Insbes. interessiert sich der Autor für die gesundheitsfördernden Strategieelemente des WHO-Dokumentes: dessen Ziele, Handlungsstrategien und -felder (35–62). Diese Elemente dienen in T.s Studie der methodischen wie inhaltlichen Grundorientierung.

Der Besprechung von unterschiedlichen biblischen Begriffen, Rollen und Motiven räumt T. einen großen Teil (63–245) seiner Arbeit ein. Es fällt auf, dass der atl. Teil (63–118) um einiges kürzer ist als der ntl. (119–245). Die Auswahl der biblischen Impulse zur Gesundheit und zu den Gesundheitsförderungen begründet er mit der zuvor skizzierten „sozialpastoralen Option" sowie mit der Ausrichtung der Ottawa-Charta. Auf seine sozialpastorale Herangehensweise weist T. in der biblischen Untersuchung stets hin, sichtet ausreichende exegetische und bibeltheologische Erkenntnisse und würdigt deren Erträge gewissenhaft.

Ein erster Einstieg in die atl. „religiös-theologisch fundierte, lebenspraktische Auseinandersetzung mit dem Thema Gesundheit" (63) gelingt ihm durch die etymologische und bibeltheologische Betrachtung von Bedeutungshorizonten der Wörter „Leben/leben", „gesund (sein)/Gesundheit", „Gesundheit und Heiligkeit" und von šālôm als „Wohlbefinden/Frieden/Heil". Daraufhin werden ausgewählte Textstellen, Rollen (König, Priester und Arzt) und Heilungsmotive betrachtet. Hierzu bietet Norbert Lohfinks „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26) eine hilfreiche Unterstützung. Für T. hält die Perikope Ex 15,22–27 „einen Kompass bereit, dessen Richtungsvorgabe für die gesamte Tradition des biblischen Gesundheitsverständnisses von Bedeutung ist" (73). Letztlich gewinnt dieses Bekenntnis über die Schriftpropheten wieder an Bedeutung, die einen erweiterten Gesundheitsbegriff vertraten: „Gerechtigkeit ist Voraussetzung für Frieden, der selbst die Daseinsform ist, in der Gesundheit, šālôm, gedeihen kann." (117)

Im NT werden laut T. die wichtigsten Linien des Ersten Testamentes tradiert und ausdifferenziert: „die Vision von Gerechtigkeit und šālôm/Frieden; Bedingungen der Möglichkeit von Gesundung sind Grenzen und Grenzerfahrungen sowie die Notwendigkeit, diese Grenzen zu überwinden [...]; es kommt darauf an, dass Medizin und andere Experten einerseits und andererseits die Lebenskunst und der Eigenbeitrag des Einzelnen wie auch die ethische Verantwortung der Lebensgemeinschaft zusammenwirken können und dadurch einander ergänzen und verstärken." (243) So setzt T. das Bekenntnis von Ex 15,26 in Beziehung zum Glaubensmotiv des „Christus medicus". Neben der Identifizierung Jesu mit seiner Rolle als Heiler/Retter werden u.a. die Rollen von Dämonen, Pharisäern und Kranken thematisiert. Danach stellt T. ntl. Heilungsmotive dar, die für das Gesundheitsverständnis zentral sind. Im Heilungsmotiv von Mk 5,34 (Heilung der blutflüssigen Frau) findet der Autor „ansatzhaft eine ntl. Gesundheitsprogrammatik" (188) vor: „Jesus spricht zunächst das Geschehen an, die Rettung durch den Glauben. Der rettende Glaube führt zum Frieden, der in seiner äußeren erfahrbaren Entsprechung, die biopsychosoziale Gesundheit einschließend, auf eine ganzheitliche Gesundheit des Menschen zielt." (188) Für T. unterstreichen die „exegetischen Befunde [...] übereinstimmend", dass „das eigentliche Heilungsgeschehen mit Blick auf die Reich-Gottes-Verkündigung" „die Austreibung der bösen Geister im Kampf" ist. In den ersten Gemeinden kommt das Gottesreich „schon jetzt", „wenn Menschen sich als Gotteskinder verstehen und ihr Gemeinschaftsleben egalitär organisieren [...], wenn sie einander die materiellen Lebensgrundlagen zusichern [...], wenn sie einander in diesen lebenserhaltenden Einsichten erziehen und schulen [...] und einander Leben ermöglichen [...]" (244).

Im letzten großen Teil (246–396) werden die wesentlichen Elemente des biblischen Gesundheitsverständnisses und der Ottawa-Charta in Beziehung gebracht. Im Mittelpunkt stehen das Konzept der Ottawa-Charta und das der Salutogenese von Aaron Antonovsky. Vor diesem Hintergrund werden die Kernthemen der Gesundheitsförderungen ausgiebig und zum Teil mit Wiederholungen analysiert: das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinsichtlich des Mehrebenen-Modells der Gesundheitsförderung, die Frage der ethischen Dimension und die Rolle der Laien und der Professionellen in der Gesundheitsförderung. In all diesen Bereichen lassen sich Konvergenzen und Divergenzen zu einem biblischen Gesundheitsverständnis ausmachen.

T. bezieht die Ottawa-Charta und ihr Anliegen der Gesundheitsförderung auf eine Tradition oder Kultur, zu der auch das biblische Gesundheitsverständnis zählt. Dadurch leistet das Buch neben einer gründlichen Einführung in den aktuellen Stand der Debatte zur Gesundheitsförderung zusätzlich einen erweiterten und tieferen Verständniszugang zum Grundanliegen der Charta sowie zur Salutogenese. Der zahlreichen biblischen Impulse, die T. anführt, werden nicht nur bibeltheologisch fundiert ausgelegt, sondern auch durch die moderne Leitidee „Gesundheitsförderung" aktualisiert. Allerdings zeigt T. auch die Grenzen der Vereinbarkeit des WHO-Gesundheitsverständnisses mit dem der Bibel auf.

Freiburg i. Br. Alexis Fritz

Altmeyer, Stefan: **Fremdsprache Religion?** Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 351 S. (Praktische Theologie heute, 114), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–021834–5

Immer wieder wird in der Religionspädagogik die These von der „religiösen Sprachlosigkeit" vertreten – etwa im Blick auf Eltern und ihre Kinder. Stefan Altmeyer geht in seiner Habil.schrift dieser Negativdiagnose differenzierter nach, indem er fragt, ob die heute in der Verkündigung verwendete Sprache eine „Fremdsprache" geworden sei – und dies im doppelten Sinn: „An der kirchlichen Gottesrede kann nur der verstehend partizipieren, der sich diese spezielle Sprache angeeignet hat, und umgekehrt bedarf es für jede sprachliche Artikulation des eigenen, aber auch des überlieferten Gottesgedankens einer Sprachkompetenz, die nicht unhinterfragt gegeben ist, sondern stets erst zu erwerben ist." (23) Die Arbeit verfolgt das Ziel, „Merkmale heute gesprochener religiöser Sprache zu erarbeiten". Dazu führt A. eine Methode aus der Linguistik ein, die „Korpuslinguistik", mit der schriftliche Textsammlungen untersucht werden können, und zwar daraufhin, „was gegenwärtig gebrauchte religiöse Sprache als Pluralität kontextuell-situativ gebundener religiöser Sprachen als solche auszeichnet." (124)

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen. Teil A gibt Auskunft über systematisch-theologische, religionspädagogische und linguistische Zugänge zu religiöser Sprache. Teil B beschreibt die Methode des korpuslinguistischen Arbeitens und die Anwendung derselben auf drei Textsammlungen: (1) Gebetstexte von (kirchlich gebundenen) Jugendlichen im Alter von 10 bis 19 Jahren, die 2007 in einem Projekt unter dem Motto „Wie betest du?" eingesandt wurden; (2) Beiträge von Schüler/inne/n der Klassen 9 bis 13 aus den Jahren 2003–2008 zum Thema „Was sagt mir Gott" und (3) Predigtvorlagen aus zwei Zeitschriften. Im Abschnitt C werden die Ergebnisse der drei Studien zusammengefasst und praktisch-theologische Konsequenzen gezogen.

Was also zeichnet gegenwärtig gesprochene religiöse Sprache aus? Die Jugendlichen sprechen im Gebet zu „Gott", „Du", „guter Gott", „Vater", „Herr" – und korrespondieren damit mit den häufigsten Gottesanreden in liturgischen Texten – bis auf die Anrede „lieber Gott", die nur die Jugendlichen verwenden; und: die Jugendlichen beten nicht zu Jesus. Die Jugendlichen formulieren die Texte aus der Ich-Perspektive, während die liturgischen Texte im „wir" spre-

chen. Aus diesem Befund schließt der Vf., „dass das Gebet für sie eine Kommunikationsform darstellt, sich selbst und die positiven wie negativen Facetten des eigenen Lebens gegenüber Gott zur Sprache zu bringen. Eine vergleichbare Intimität ist dem liturgischen Beten fremd; der Transfer vom liturgischen Wir zur Erfahrungswirklichkeit des Subjekts steht hier noch aus." (188) Da der Aufruf an die Jugendlichen lautete: „Wie betest du?", ist die Ich-Perspektive wohl eher durch diese Formulierung produziert, die Unterschiede sind also auf die unterschiedlichen Kontexte von individuellem Gebet und liturgischem Gebet zurückzuführen. Selbiges gilt für die zweite Studie. In dieser werden die Gottesvorstellungen der Jugendlichen mit Predigten und dem Kompendium des KKK verglichen. Die Schüler/innen verwenden nur selten theologische Begriffe oder biblische Bilder und Metaphern für Gott, die im Vergleichskorpus dominieren. Negativerfahrungen sind Anlass für die Schüler/innen, über Gott nachzudenken und Anfragen an Gott zu formulieren. Eine christologische Antwort finden sie nicht – ganz im Gegensatz zu den Vergleichstexten, in denen auch eine in den Schüler/innentexten formulierte Distanz zwischen Mensch und Gott fehlt. In beiden Textkorpora aber zeigt sich ein naher, helfender Gott, der liebt und spricht, und als personales Gottesbild das des Vaters. Die dritte Studie untersucht Predigtvorlagen. Dass diese erfahrungsbezogen sind, sollte sich daran zeigen, dass psychotherapeutisches und sozialpolitisches Vokabular eine zentrale Rolle spielt, was v. a. für Sprachformen aus dem Bereich der Psychologie in Verbindung mit biblischer Sprache auch so ist.

Insgesamt kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „Die generelle Defizitdiagnose des Sprachverlusts der Religion und der religiösen Sprachlosigkeit der Menschen muss aufgrund der durchgeführten Untersuchungen des Sprachgebrauchs modifiziert werden", und zwar so, dass von einer „grundlegenden Transformation der Gottesrede" zu sprechen sei: „weg von der (christlichen) religiösen Sprache im Singular hin zum Plural je individueller religiöser Sprachen" (313f). Jugendliche „verfügen über eine Sprache für Gott und eine Sprache, mit der sie mit Gott sprechen können" (316) – auch wenn sie nicht dem theologischen und biblischen Sprachgebrauch entspricht.

Der Vf. formuliert abschließend u. a. folgende „theologische Grundoption religiöser Bildung": „Die Merkmale heute gesprochener subjektiver Rede von Gott sind nicht (nur) von ihrer Distanz zur vorgegebenen religiösen Sprache her zu bewerten, sondern sind (auch) auf die Möglichkeit hin zu befragen, inwiefern sich hier *Formen einer gegenwärtig plausiblen Gottesrede* als Ausdruck individueller Gottesbeziehung entdecken lassen. Damit ist auch der Erfahrung Rechnung zu tragen, dass der unmittelbare Rückgriff auf überlieferte Formen der Gottesrede ja nicht nur ‚Anfängern', sondern auch ‚Fortgeschrittenen' in Sachen religiöse Sprache zum Problem geworden ist." (317) Zu diesen „Fortgeschrittenen" gehören auch die feministischen Theologinnen und theologischen Geschlechterforscher/innen. Dass die seit einigen Jahrzehnten von ihnen geleistete intensive Arbeit an Sprache und Geschlecht gerade auch im Sprechen über und zu Gott – in Theorie und Praxis gleichermaßen – in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wird, ist nicht nachvollziehbar und trägt (leider) dazu bei, dass der mainstream religionspädagogischer Forschung im male-stream verbleibt.

Ansonsten ist diese Arbeit unbedingt lesenswert. Sie bietet eine kenntnisreiche Einführung in das Thema „religiöse Sprache" und macht der deutschsprachigen praktisch-theologischen Forschung in gekonnter Weise eine neue empirische Methode zugänglich.

Salzburg Silvia Arzt

Schimmel, Alexander: **Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts**. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe. – Ostfildern: Schwabenverlag 2011. (XXII) 393 S. (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, 28), kt € 35,00 ISBN: 978–3–7966–1563–4

Alexander Schimmel eröffnet seine Diss. mit dem Zitat einer bekannten Parabel von Kierkegaard, worin ein Clown auf eine Theaterbühne tritt, um das Publikum vor einem Feuer zu warnen, das in den Kulissen ausgebrochen ist. Je drängender er seine Warnungen vorträgt, desto weniger werden sie ernst genommen, sondern als schriller Witz verstanden. Fragt man nicht (wie etwa Cox und Ratzinger) nach inhaltlichen Deutungen der Botschaft des Clowns, sondern danach, warum die Kommunikation eigentlich scheitert, stößt man auf ein interessantes Phänomen: Die Zuschauer können nicht verstehen, weil sie *wissen*, dass Clowns übertreiben, weil sie es *gewohnt* sind, über einen Clown zu lachen, und weil sie lachen *wollen*. Es sind ihre Einstellungen gegenüber Clowns, die ein rasches und adäquates Verstehen seiner in der Sache klaren Botschaft blockieren. Mit Einstellungen bezeichnet man in der Sozialpsychologie objektgerichtete Dispositionen, die beeinflussen, wie Menschen sich gegenüber bestimmten Informationen, Dingen, Personen etc. verhalten. Es ist das zentrale Anliegen des Vf.s, ein reflektiertes Konzept von Einstellung für die Didaktik des Religionsunterrichts (RU) fruchtbar zu machen. Thematisch zugespitzt auf Einstellungen gegenüber Glauben (EgG) soll es dazu dienen, „Voraussetzungen, Ziele und Prozesse des Lernens" präziser zu beschreiben, indem aufgezeigt wird, „welche Konsequenzen es hat, Schülerinnen und Schüler als Träger von Einstellungen zu verstehen" (4).

In drei schlüssig aufeinander bezogenen Durchgängen nähert sich der Vf. dem Thema: Zunächst wird unter breiter Rezeption philosophischer, theologischer und sozialpsychologischer Literatur das begriffliche Instrumentar bereitgestellt (4–138). Anschließend fragt der Vf., welche EgG sich bei Jugendlichen in Deutschland auf der Basis empirischer Untersuchungen begründet vermuten lassen (139–195). Schließlich wird ein didaktisches Konzept (Ziele, Inhalte, Methoden) vorgelegt und kritisch diskutiert, wie EgG im RU der gymnasialen Oberstufe zum Thema werden können.

Als Pointe der begrifflich-konzeptionellen Klärungen gelingt es, den theologischen Kernbegriff ‚Glaube' mit dem sozialwissenschaftlich anerkannten und empirisch operationalisierbaren Konzept ‚Einstellung' hermeneutisch sauber zu verbinden. Während im Bereich der Human- und Sozialwissenschaften ‚Glaube' dem Begriff nach „kein Thema" (55) ist, wird dort die Sache „unter den weltanschaulich weniger geprägten Begriffen ‚Religion' und ‚Religiosität' behandelt." (55) Religiosität lenkt dabei den Blick auf das Subjekt und wird als *„anthropologische[r] Strukturgrund für Glauben"* (79) verstanden. Religion verhält sich zu Religiosität wie Sprache zu Sprachlichkeit (76, mit Bezug auf Hemel und Angel) und bezeichnet als „Systembegriff" (115) die objektivierte Form des menschlichen Vermögens, religiös zu sein: Religion ist ausgedrückte Religiosität (58). Der Vf. setzt nun die verschiedenen Konzepte miteinander in Beziehung. Religiosität konkretisiert sich dort zu Glauben, wo sie sich im Bezugsrahmen einer konkreten Religion entfaltet: *„Glaube ist in (einer bestimmten) Religion entfaltete Religiosität"* (78, vgl. 137, 341), genauer *„Religiosität, die sich innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft mit positivem Bezug auf deren Bekenntnis und deren religiöse Praxis vollzieht."* (78)

So hermeneutisch klärend und theologisch unverzichtbar ein konkret gefasster Glaubensbegriff ist (10f), so hat dies im didaktischen Zugriff den Nachteil, dass Glaube im Unterschied zu Religiosität nicht als übergreifendes Merkmal religiös unterschiedlich sozialisierter Schüler/innen dienen kann. Beides scheint unvereinbar: „spezifische theologische Bedeutung" (81) einerseits und „allgemein-anthropologisch[e] Gegebenheit" (81) andererseits. Der Standardvorschlag lautet, Glauben als Gegenstand des RU zugunsten von Religiosität zu vermeiden. Mit seinem Vorschlag EgG vermag der Vf. dieses Dilemma aufzulösen. Einstellungen (engl. *attitudes*) als sozialpsychologisches Konzept sind *„erworbene Verhaltenstendenzen gegenüber bestimmten Objekten jeglicher Art"* (83, vgl. 137, 341), die sich in affektive (Wertungen, Gefühle), kognitive (Wissen, Meinungen, Überzeugungen) und konative Komponenten (Verhaltenstendenzen) unterscheiden lassen. Eine EgG ist eine *„durch Erfahrung erworbene dauerhafte psychische Disposition, die Wahrnehmung, Denken, Fühlen, Bewertung und Verhalten gegenüber dem Phänomen ‚Glaube' vorstrukturiert und steuert."* (107, vgl. 138) Während Glaube weder bei den Schüler/inne/n vorausgesetzt noch als Ziel des RU gedacht werden kann und darf, sind EgG bei jedem vorhanden, der mit dem Thema in Berührung kommt, und gleichzeitig kann ein bildender RU sich begründet zum Ziel setzen, dass solche Einstellungen reflexiv, differenziert und begründet sein sollen. Der hermeneutische Gewinn dieser konzeptionellen Innovation ist erheblich: Erstens ist mit Einstellungen ein theoretisches Konstrukt gegeben, „das sowohl die *Distanznahme* gegenüber dem Einstellungsgegenstand als auch die *Involvierung* in diesen zu berücksichtigen vermag" (123). Zweitens ist „der Einstellungsbegriff klarer und unstrittiger definiert" (81) als Religiosität und bietet drittens eine „Verbindung zu nicht-religiösen Einstellungsfeldern" (ebd.: Der Vf. benennt die Felder Weltsichten und Werthaltungen [Schema 126]).

Auf der Basis solch profunder Konzeptklärung fällt zu Recht auf, dass der Gebrauch des Begriffs in der Religionspädagogik höchstens „thetischen Charakter" (199) hat. Einstellungen sollen anzeigen, dass die Ziele religiösen Lernens über den kognitiven Bereich hinausreichen. Größere empirische Untersuchungen liegen ebenfalls nicht vor (140). Das hohe Potenzial eines solchen Ansatzes zeigt der Vf. in seiner Relecture der großen Würzburger Studie zur Religiosität von Jugendlichen (Ziebertz u. a. 2003). Als relevante Einstellungen arbeitet er heraus, dass Jugendliche „Glauben als selbst zu konstruierende Größe" (193) verstehen und einem „intersubjektive[n] rationale[n] Diskurs über religiöse Geltungsansprüche" (193) und Erfahrungen distanziert gegenüberstehen. Zugleich sieht er einen unideologischen und offenen Umgang mit Glauben sowie „eine gewisse *religiös-emotionale Ansprechbarkeit*" (193). Ein zentraler Schlüssel sei bei allem, dass religiöse Selbstbestimmung höchst bedeutsam sei, verbunden mit einer *„Angst vor Vereinnahmung"* (194) und der ausdrücklichen Vorstellung eines Glaubens *„ohne Kirche und Religionsgemeinschaft"* (194).

Im Blick auf den RU sieht der Vf. die Bedeutung von Einstellungen als Bedingungsfaktor, als Zielgröße sowie als Unterrichtsthema. Sein mit einer Fülle von thematischen Beispielen und Methoden konkretisierter Entwurf einer „einstellungsbezogenen Didaktik des RU" (204) folgt dabei einer sorgfältig begründeten Trias von Zielen und Lernwegen, die sich für die Übertragung auf weitere Gegenstandsbereiche von Einstellungen empfehlen: „Auf dem Weg der *Klärung* soll [...] zu *bewussten (expliziten) Einstellungen* verholfen werden" (205), „auf dem Weg des *Informierens und Weitens* (von Vorstellungen) soll der RU dazu verhelfen, dass Schülerinnen und Schüler eine der Sache gegenüber *differenzierte und angemessene Einstellung* ausbilden" (205f), „auf dem Weg der Herausforderung und der Konfrontation [soll] die Ausbildung einer der eigenen Einstellung gegenüber kritischen Haltung angeregt werden." (206)

Die theologische, sozial- und humanwissenschaftliche Begründung des Konzeptes ist vorbildlich, die materialreiche didaktische Realisierung ist vielversprechend, eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten weiterer empirischer Forschungen wie didaktischer Anwendung liegt klar auf der Hand. Gleichwohl bleiben auch Fragen, die sich gut an folgender Kurzformel zeigen lassen: „Unterricht will *überzeugen* – d. h. zu Einsicht verhelfen –, aber *nicht überreden*." (214, vgl. 342) Der Punkt ist, „eine durch gezielte Kommunikation bewirkte Einstellungsänderung" (92, *Persuasion*) als Ziel des RU zu denken. Zu fragen wäre, ob eine solche Zielvorstellung 1) *möglich* (Spricht nicht die Stabilität von Einstellungen dagegen, Einstellungsänderungen anregen zu wollen?), 2) *sinnvoll* (Wie hoch ist der Grad der Lenkung der Unterrichtsprozesse, und wie dominant ist u. U. die Rolle der Lehrenden?), 3) *zulässig* (Darf der RU überzeugen wollen und mit welchen Mitteln? Stichwort: „*Überwältigungsverbot*" [237]) und 4) möglicherweise *einseitig* wäre (Stichwort: „Kognitiv-analytische Verengung" [334]). Der Vf. benennt und diskutiert diese Einwände auf mustergültige Weise selbst, wenngleich nicht alle Antworten restlos überzeugen (etwa im Blick auf die Rolle des Religionslehrers/der Religionslehrerin, die doch sehr steuernd gedacht scheint, was der mehrfach bemühte Vergleich mit dem ‚sokratischen Gespräch' verdeutlicht). Insgesamt sind dies jedoch nicht mehr als Fußnoten zu einer Arbeit, die höchste Beachtung verdient.

Bonn Stefan Altmeyer

Liturgiewissenschaft

Melzl, Thomas: **Die Schriftlesung im Gottesdienst.** Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 535 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–02902–0

Mit dem vorliegenden Buch, einer Diss.schrift an der Univ. Erlangen-Nürnberg, legt der Autor ein breit angelegtes Kompendium zur gottesdienstlichen Schriftlesung aus der Perspektive der evangelischen Liturgiewissenschaft vor. Dabei geht es ihm bewusst nicht um die in der älteren Literatur vorherrschende „historisch ausgerichtete Perikopenforschung" (5), sondern um eine Bündelung der in jüngerer Zeit neu aufgekommenen Fragestellungen. Diese werden „als einzelne Studien" erörtert, die „jeweils für sich gelesen werden können". Dem liegt die Auffassung zugrunde, die Aufgabe eines heutigen Autors bestehe „nicht länger darin, ein Werk zu verfassen, sondern die möglichen Pfade eines Netz-Werks darzustellen" (18). Eine weitere programmatische Vorentscheidung besteht darin, keine Überlegungen zum Verhältnis der Schriftlesung zu den übrigen Bestandteilen der liturgischen Feier – v. a. zur Predigt – anzustellen, „da sie andernfalls sofort dazu führen, die gottesdienstliche Schriftlesung in den Gesamtzusammenhang der Liturgie einzuordnen und damit zu relativieren, wodurch aber ihre Bedeutsamkeit übersehen wird" (ebd.).

Nach der Einleitung und Bemerkungen zur Anlage der Arbeit ist ein erstes inhaltliches Kap. (Kap. III) mit „Sichtungen" überschrieben (25–52) und stellt in geraffter Form biblische, historische (im Wesentlichen forschungsgeschichtliche) und systematische Aspekte zur Schriftlesung zusammen. Kap. IV „Die Schriftlesung im Gottesdienst als Medium" (53–132) schlägt die Brücke zu kulturanthropologischen Diskursen, indem es im Anschluss an Jan Assmann und Marshall McLuhan die Lesung – wohlgemerkt nicht den Text, sondern seine Verlesung – als Medium des kulturellen Gedächtnisses des Christentums darstellt. Treffend markiert M. in diesem Zusammenhang die bestehenden theologischen Reflexionsdefizite: „Die Schriftlesung im Gottesdienst ist deshalb zu einem Stiefkind geworden, weil die Theologie – zumal nach dem Ende der alten Inspirationslehre – eine Antwort darauf schuldig geblieben ist, wie Gott in seinem Wort präsent ist. Was nämlich von der Lesung im Gottesdienst – zumal durch ihre liturgische Umrahmung – performativ behauptet wird, das wird von der Reflexion nicht eingeholt. Hier fallen lex orandi und lex credendi auseinander." (80)

Äußerst anregend ist Kap. V „Modellvorstellungen der Schriftlesung im Gottesdienst" (133–233). Unter Modellvorstellungen versteht der Autor „Denkmuster oder Erklärungsmodelle, welche die spezifische Wahrnehmung eines Phänomens steuern. […] Sie stellen Sprachspiele mit einem eigenen Wortschatz und einer eigenen Grammatik dar." (136) Neun verschiedene Modellvorstellungen des gottesdienstlichen Geschehens kommen in den Blick: Kultus, Wortgeschehen, Ritual, Lernprozess, Fest, Therapie, Ethos, Zeichenprozess, Performance. Jede von ihnen zieht unterschiedliche „Auffassungen der gottesdienstlichen Lesungen nach sich. Dies hat dann auch Einfluss auf die Gestaltung der Lesungen in der gottesdienstlichen Praxis." (137) So kommen „im Begriff der Modellvorstellung […] die beiden unterschiedlichen Vorgänge des Gestaltens und des Verstehens zusammen" (144). Die einzelnen Modellvorstellungen werden in der Regel anhand von jeweils drei Autoren bzw. Entwürfen vorgestellt und nach folgenden Gesichtspunkten auf die Frage der Schriftlesung bezogen: Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, Verhältnis von Reich Gottes und Welt, Verhältnis von äußerer Gestaltung und innerem Nachvollzug. Auffällig ist, dass der Autor die zum Teil höchst divergenten Modellvorstellungen durchspielt, weitgehend ohne im Sinne einer Bewertung selbst zu ihnen Stellung zu nehmen.

Im Anschluss an die zuletzt behandelte Modellvorstellung vertieft Kap. VI im Sinne des ‚performative turn' in den Kulturwissenschaften „Die Schriftlesung im Gottesdienst unter performativen Gesichtspunkten" (235–299). Im Einzelnen kommen dabei räumliche (der Ort der Schriftlesung im Kirchenraum), körperliche (das Verhalten von Lektor und Gemeinde), lautliche (die Lesung als verlautetes Wort) und zeitliche Aspekte zur Sprache. Gerade die letztgenannte Ebene ist für das Verständnis der Schriftlesung, die biblisch kodifizierte Heilsgeschichte und Gegenwart der feiernden Gemeinde in Beziehung setzt, von entscheidender Bedeutung: „Der Gottesdienst hat sein eigenes temporales Gefüge, ist sich selbst ein Bezugssystem, in dem Zeit in der ihr eigenen Weise fließt" (296). Dieser Gesichtspunkt verdiente noch stärkere Vertiefung. Zu ergänzen wäre an dieser Stelle ein Querverweis auf Kap. VII.3.2 zum „Gottesdienst als Ort der Verstrickung in die Geschichte Gottes mit den Menschen" (332–337).

Kap. VII „Die Schriftlesung im Gottesdienst als Transtext" (301–339) widmet sich den intertextuellen Bezügen innerhalb der Lesesequenz. Die zentrale Frage nach der Intertextualität im engeren Sinne zwischen den biblischen Lesungen wird dabei nur oberflächlich angerissen (313–315). Die Bemerkungen zur Paratextualität, also der Rahmung und Kommentierung biblischer Texte durch Ankündigungen, Akklamationen o. ä. (315ff) sind teilweise aus liturgiehistorischer wie -systematischer Sicht diskussionsbedürftig. Hingegen ist der entschiedenen Kritik des Autors an Präfamina (328 u. ö.) uneingeschränkt zuzustimmen.

Nach den grundsätzlichen Erwägungen der vorangehenden Kap. befasst sich Kap. VIII „Das liturgische Element der Lesung von Agende I bis zum Gottesdienstbuch" (341–467) konkret mit der Struktur der Lesesequenz in Agenden und Gottesdienstentwürfen, beginnend mit der Zeit der ‚älteren liturgischen Bewegung' um Smend und Spitta bis in die Gegenwart. Der das Buch beschließende „Ausblick" (469–478) knüpft direkt daran an und stellt kaum Verbindungen zu den anderen Kap.n des Buches her – ebenso wie Kap. VIII seinerseits die Überlegungen der allgemeineren Kap. nur in geringem Umfang explizit fruchtbar macht. So wird in den letzten Teilen besonders deutlich, was am ganzen Buch zu beobachten ist: Die einzelnen Abschnitte stehen recht unverbunden nebeneinander. Dies ist, wie eingangs zitiert, ausdrücklich so gewollt – ob es im Sinne der Erkenntnissteigerung optimal ist, sei dahingestellt. Der Rez. möchte jedenfalls seine bleibende Sympathie für den Anspruch, ein zusammenhängendes ‚Werk' zu entwerfen, nicht verhehlen. Eine analoge Rückfrage richtet sich an die isolierte Interpretation der Lesesequenz. Auch hier dürfte eine Einbeziehung der gesamten liturgischen Feier, innerhalb derer gelesen wird, im Zweifelsfall erkenntnisfördernd sein – nicht zuletzt im Blick auf die Intertextualität im weiteren Sinne: De facto reicht ja die das Sinnpotential der Lesung beeinflussende Kontextualisierung über die Lesesequenz hinaus und umfasst in eminenter Weise etwa die Eröffnung und die Predigt, ggf. aber auch das Abendmahl. Den katholischen Leser überrascht in diesem Zusammenhang die Tendenz, die beiden Tische des Gotteswortes und des Herrenmahles lieber getrennt decken zu wollen: „Während also die Lesesequenz in einem evangelischen Wortgottesdienst eine Ausweitung erfährt, so gilt in einer evangelischen Messe entsprechend das Gegenteil: die Reduktion der Lesesequenz und die Zurücknahme der Predigt führt die Gemeinde dann auf den Höhepunkt des Abendmahls hin." (476)

Die vereinzelt markierten Rückfragen trüben jedoch keineswegs den positiven Gesamteindruck: Das Buch ist außerordentlich perspektivenreich, kundig und reflektiert, zudem erfreulich gut lesbar. Durch ein umfangreiches Register (519–535) wird es gut erschlossen. Es dürfte in der Diskussion um die liturgische Schriftlesung zu Recht zum Standardwerk avancieren, das auch in der katholischen Liturgiewissenschaft intensiv zu rezipieren ist.

Mainz Alexander Zerfaß

Schmidt, Oliver: **„… ja, er nimmt mich auf" (Ps 49,16).** Phänomenologie von Sterben und Begräbnis in kirchlicher Liturgie und orthodoxem Judentum. – Regensburg: Pustet 2011. 300 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 30), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2380–8

Der Untertitel „Phänomenologie …" signalisiert, dass die Arbeit Erscheinungsweisen der rituellen Vollzüge im Umkreis von Sterben und Begräbnis behandelt. In den Vorbemerkungen (Teil 1) wird das Anliegen präzisiert: Geleitet von einem systematisch-liturgiewissenschaftlichen Interesse will die Studie „‚Aspekten liturgisch realisierten Glaubens' (Peter Ebenbauer) auf die Spur kommen" (1). Dies soll anhand der Untersuchung christlicher und jüdischer Sterbe- und Begräbnisriten geschehen, und zwar so, dass der kirchliche bzw. der jüdische Ritus in seinem Eigenstand dargestellt und beide ins Gespräch

gebracht werden. Ziel ist es, die aus kirchlicher Perspektive fremden Vollzüge des Judentums kennenzulernen, um von da aus „‚uneingelöste Traditionen und unvollständig entfaltete Potenziale' des eigenen, kirchlichen Tuns zu entdecken" (1). In dieser interreligiösen Ausrichtung – vergleichbare Arbeiten sind bisher rar – trägt die Studie dazu bei, den jüdisch-christlichen Dialog zu fördern.

Untersucht werden Riten, die gegenwärtig im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang des Sterbens und Todes eines Erwachsenen in Gebrauch sind. Als kirchliche Quellen dienen die nachvatikanischen Ritualien der röm.-kath. Kirche *Die Feier der Krankensakramente* (FK) und *Die kirchliche Begräbnisfeier* (FB 2009). Der Autor verweist auf den zur Zeit der Abfassung bestehenden Umstand, dass die 2009 erschienene Ausgabe von FB zwar überarbeitet werden soll, dennoch enthalte sie die für die „Reflexion auf den tradierten Glauben" wichtigen Themen „Tod und Auferstehung", „Verhältnis von Leib und Seele" sowie „Sünde und Vergebung" (14). Als Hauptquelle für die jüdische Tradition wird das aus dem 19. Jh. stammende Gebetbuch *Sefer Hachajim* (SH) herangezogen, da es eine deutsche Übersetzung sowie „anschauliche Erläuterungen" (15f) enthält, als Nebenquelle außerdem *Tozeoth Chajim* (TC). Eine ausführlichere Beschreibung der Quellen fehlt.

Nach den Vorbemerkungen des ersten Teils (Ziel, Terminologie, Forschung und Literatur, Aufbau, Bestimmung des Liturgiebegriffs im Kontext christlicher bzw. jüdischer Riten sowie Grenzen der Studie) widmet sich Teil 2 der „Gestalt der Riten". Im Rahmen der Darstellung geschichtlicher Stationen gibt der Autor zunächst einen Überblick über Strukturen und Elemente der kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie (2.1). Es folgt nach einem Exkurs zur „formativen Kraft rabbinischer Tradition" die Darstellung der jüdischen Riten (2.2). Abschließend zeigt Kap. 2.3 Übereinstimmungen und Unterschiede auf. Um die vergleichenden Ausführungen besser nachvollziehen zu können, wäre eine Strukturübersicht der kirchlichen sowie jüdischen Vollzüge sinnvoll gewesen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf Teil 4, der sich mit den Riten im Detail beschäftigt.

Der weitaus umfangreichste Teil 3 der Studie hat die in den Riten zum Ausdruck kommende biblisch-theologische Glaubenstradition mit ihren Bildern, Themen und Aussagen zum Gegenstand. Zwei Bereiche werden fokussiert: „Motive und Themen des Glaubens an die Auferstehung" (3.1) sowie „Sünde, Sühne und Gericht" (3.2). Beide Themenkomplexe werden detailliert erläutert, zunächst bzgl. der jüdisch-christlichen Wurzeln im AT, sodann im Hinblick auf die jeweils spezifischen Entwicklungen im rabbinischen bzw. christlich-theologischen Kontext. Insgesamt bieten die Ausführungen einen differenzierten Überblick über die verschiedenen Vorstellungen und Deutungen im Verlauf der Geschichte. In Hinsicht auf die Darstellung der jüdischen Tradition gelingt es dem Autor, den anfangs formulierten Anspruch einzulösen, nämlich Kenntnisse über das Jüdische als Voraussetzung des Gewinns von Perspektiven für das kirchliche Handeln zu vermitteln. Das letzte Kap. „Grenzen der Sprache und Perspektive des Glaubens" (3.3) bündelt die wichtigsten Grundlinien jüdischer und christlicher Glaubensüberzeugungen, wobei sowohl Übereinstimmungen (z. B. Leib-Seele-Einheit, Gerichtsvorstellungen, Rolle der Sühnung von Schuld) als auch Unterschiede (v. a. bzgl. der christologischen Zentrierung im christlichen Verständnis) benannt werden.

Auf der Basis der Darstellung der liturgischen Strukturen (Teil 2) und der theologischen Hauptthemen (Teil 3) wendet sich Teil 4 den „Riten im Spiegel ihrer Glaubenstradition" zu, um „Konzeption und Sinnebene kirchlicher und jüdischer Sterbe- und Begräbnisriten ins Gespräch" zu bringen (185). Einleitend wird das Verhältnis von Gebet und Theologie reflektiert und in diesem Zusammenhang die Rolle der Liturgie als Ausdruck von Glaubensinhalten erläutert (4.1). Im Anschluss daran zeigt der Autor die in Teil 3 behandelten theologischen Motive in ausgewählten Texten und rituellen Handlungen des kirchlichen und jüdischen Ritus auf (4.2 und 4.3).

In Bezug darauf wäre allerdings die Sichtung eines breiteren Spektrums liturgischer Texte wünschenswert. Z. B. ist unverständlich, warum bei der Behandlung des kirchlichen Ritus die Auswahl der Gebete „Vor dem Verscheiden" nach *Gotteslob* Nr. 79 getroffen wurde (204f), denn in FK finden sich im entsprechenden Kap. VI drei weitere Texte (der traditionellen „Commendatio animae"), darunter das sog. Paradigmengebet, eines der ältesten christlichen Sterbegebete. Seine Untersuchung wäre deshalb lohnend, weil es wie kein anderes die Kontinuität der Heilsgeschichte darstellt, indem es anhand der großen Gestalten von Noah bis hin zu Christus das Thema der Auferstehung in den Rettungsbildern des Alten und Neuen Bundes vergegenwärtigt. Wenn es stimmt, dass die Liturgie, wie in Teil 4 zu Beginn ausdrücklich festgestellt wird, „Quelle der theologischen Erkenntnis" ist (190), dann wäre eine umfassendere hermeneutische Untersuchung der Sterbe- und Begräbnisriten notwendig und gewinnbringend. Diese hätte dann nicht nur eine bestätigende Funktion, sondern würde den Reichtum der liturgischen Motive und Deutungen einer theologischen Reflexion zugänglich machen.

Teil 5 der Studie ist überschrieben mit „Ergebnisse und Perspektiven". Zusammenfassend werden die Bezüge zwischen jüdischer und kirchlicher Tradition dargelegt: Beiden gemeinsam ist v. a. die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Während jedoch im jüdischen Verständnis der Sterbetag als *der* Versöhnungstag im Leben eines Juden gedeutet wird, an dem er sein Leben als letzte Sühne Gott übergibt und das ewige Leben erhält, wird nach christlicher Überzeugung die Sühne durch Kreuz und Auferstehung Christi bewirkt, an der der Christ insbes. durch die Sakramente teilhat.

Ausgehend vom eingangs formulierten Ziel, über die Kenntnisse der jüdischen Feier und Glaubensvorstellungen hinaus diese als Anregung für den kritischen Blick auf das eigene kirchliche Handeln zu nutzen, betont S. den durchweg doxologischen Charakter der jüdischen Gebete. Im Unterschied dazu seien die christlichen Texte stärker deprekatorisch geprägt und stünden somit „in einer eigenartigen Spannung zur christlichen Hoffnung, in Christus das Leben zu haben" (256). Hier sieht der Autor Perspektiven für den christlichen Ritus, das Potenzial der österlichen Thematik mehr zu entfalten – eine Auffassung, die Fragen aufwirft: Bietet nicht gerade die im Bittgebet geäußerte Hilfsbedürftigkeit im Angesicht des Todes, deren Äußerung ohnehin im vatikanischen Ritus in den Hintergrund getreten ist, die Möglichkeit, Ängste und Leid auszudrücken? Und handelt es sich nicht auch aus theologischer Sicht bei der Bitte um eine angemessene Gebetsform, insofern sie die Spannung zwischen dem „Noch-nicht" und dem „Schon" der Erlösung ernst nimmt? Selbst die als Gebet vorgebrachte Klage ist so begründbar.

Das trotz der Anfragen informative und anregende Werk S.s – insbes. die Darstellung der jüdischen Glaubensvorstellungen und Riten ist höchst aufschlussreich – endet mit dem wichtigen Hinweis, dass Christen aus der jüdischen Praxis des Umgangs mit den Toten lernen könnten, so z. B. in Bezug auf die Wertschätzung des Begräbnisplatzes oder das Wachhalten der Namen der Verstorbenen im Bewusstsein der Gemeinde.

Mainz Annette Albert-Zerlik

Scala, Monika: **Der Exorzismus in der Katholischen Kirche**. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität. – Regensburg: Pustet 2012. 490 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 29), kt € 52,00 ISBN: 978-3-7917-2382-2

Dem Vorwort zufolge handelt es sich um eine Diss. im Fach Liturgiewissenschaft, die im Sommersemester 2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommen wurde. Erstgutachter war Prof. Basilius Groen (Graz), Zweitgutachter Prof. Manfred Probst (Vallendar). Angesichts der bedrohlich ansteigenden Verbreitung von okkulten Praktiken und Satanismus v. a. im Westen Europas sowie aufgrund der Veröffentlichung des erneuerten *Rituale Romanum* im Jahre 1999 (^{2}2004) ist diese umfassende Arbeit nachhaltig zu begrüßen.

Die Studie ist in drei Hauptteile gegliedert. Die vorangestellte „Hinführung" (25–39) wendet sich dem Phänomen des Bösen in Filmen aus der zweiten Hälfte des 20. Jh.s zu. Kap. 1 „Im Anfang war der Film" (40–144) beschreibt und bewertet Filme mit theologischer, liturgischer und soziokultureller Bedeutung des Exorzismus, die mit dem Ritual abgeglichen werden. 39 farbige Abbildungen aus Filmen wirken bereichernd. Kap. 2 „Biblische und frühchristliche Einflüsse auf die Bedeutung von Besessenheit und Exorzismus" (145–311) ist eine informative Wiedergabe des atl. (aber ohne Gen 3,15!) und ntl. Befundes (aber ohne Lk 8,2!), unterscheidet Umsessenheit von vollständiger Besitzergreifung durch das Innewohnen eines Dämons (147), erklärt Dämonen korrekt als gefallene Engel und benennt die vielfältigen Bezeichnungen für die „bösen Geister" (149), die „mitunter synonym verwendet" (151) werden. Jesu Kampf gegen die dämonischen Mächte steht im Dienst an der Verkündigung des Reiches Gottes, wobei S. vier Perikopen besonders herausstellt: den Exorzismus in der Synagoge von Kafarnaum (Mk 1,21–28), den Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20), die besessene Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) sowie den besessenen Knaben (Mk 9,14–29). Mit der Vollmacht Jesu ausgestattet, sollen seine Jünger Dämonen austreiben (vgl. Lk 9,1 u. ö.), was u. a. Petrus (Apg 5,16), Paulus (Apg 16,16; 19,12f) und Philippus (Apg 8,7) auch getan haben. Die Aussage G. Theissens aufgreifend, das „ganze Urchristentum" sei eine „exorzistische Bewegung" (200 Anm. 830), erklärt S. die Wunderheilungen und Exorzismen als „wesentliche Bestandteile des Wirkens Jesu" (213).

Zahlreich sind die „Zeugnisse der Kirchenväter zu Dämonen, Besessenheit und Exorzismus" (232), wobei die Apostolischen Väter, die frühchristlichen Apologeten, Eusebius von Cäsarea und das ägyptische Mönchtum ebenso herangezogen werden wie die Kirchenlehrer des Ostens und Westens, insbes. Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Augustinus, Leo der Große und Gregor der Große, ferner Hrabanus Maurus.

Das dritte Kap. „Quellenmaterial für liturgische Exorzismusrituale aus der Zeit der frühen Kirche bis zum Rituale Romanum" (312–436) legt ausgewählte Quellen aus, v. a. die *Traditio apostolica* (etwa 215), die *Apostolischen Konstitutionen* (4. Jh.), das *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (8. Jh.), das nach dem Konzil von Trient erarbeitete *Rituale Romanum* aus dem Jahre 1614 und schließlich das erneuerte Exorzismusritual aus dem Jahre 1999. Der Exorzismus ist substantiell mit der Absage an den Teufel in der Taufe verbunden. Gott ist es, der durch ein Machtwort „Weiche Satan!" befiehlt (z. B. 348, 356, 365, 367, 372f). Es gab zum einen den kollektiven Exorzismus über die Taufkandidaten,

dem die individuelle Befreiung durch Priester folgte. Sachbeschwörungen z. B. über Salz oder Wasser fehlten nicht, das exorzistische Öl wurde auf die Brust (Sitz des Herzens) und zwischen den Schultern (Joch der Sünden) aufgetragen. Was den Weihestand der ursprünglich „charismatische[n] Berufungen" (316) anbelangt, so folgten die Quellentexte weitestgehend Hrabanus Maurus, der von einem fünfjährigen Dienst ausging, dem liturgisch die Überreichung des Buches zugeordnet war, bevor der Kandidat zum Diakonat und Priestertum zugelassen werden konnte. Dem *Rituale Romanum* aus dem Jahre 1614 sind 21 Vorbemerkungen vorangestellt, die der vom Ordinarius beauftragte Priester zu beachten hat: Er soll nicht leichtgläubig die Existenz der Besessenheit bei der betreffenden Person, die zuvor beichten und kommunizieren soll, voraussetzen. Der Ritus soll in einem Sakralraum vor sich gehen, wobei der Priester Zahl und Namen der Teufel erfragen und sie zum Ausfahren auffordern soll. Insgesamt spricht sich S. für die „Erhaltungswürdigkeit dieser traditionsreichen Texte" aus (386). Der sog. Kleine (Leoninische) Exorzismus aus dem Jahre 1890 durfte ausschließlich von einem beauftragten Priester gesprochen werden, eine Anordnung, welche die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1985 eingeschärft hat (387).

Das am 1. Oktober 1998 approbierte Rituale *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, das das zeitlich letzte Dokument der liturgischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt, enthält 38 Vorbemerkungen. Als zusätzliches Merkmal von Besessenheit wurde auch eine Abneigung gegen Gott als Kriterium anerkannt. Buße und Eucharistie haben vor dem Ritus einen eigenen Ort. Personen mit Kompetenz in geistlichen Dingen und in Psychiatrie dienen dem Priester zur Beratung. Ggf. kann der Priester die imprekative Formel weglassen, im bejahenden Falle aber ist sie nach der deprekativen Formel zu sprechen. Im vierten Kap. „Resümee und Ausblick" (437–445) hält S. an der Dämonenaustreibung als „Kern der Botschaft Jesu" (437) fest. Sie ist ein „*machtvoller Befehl* an den Dämon" (ebd.), welcher schweigen und ausfahren soll. Während im Osten das Charisma obwaltete, war der Spender im Westen der Träger des kirchlichen Amtes (438f). Nach S. sollen „*Beichte* und *Buße* jeder weiteren liturgischen Handlung vorangehen" (444). Ein Anhang (446–450) biblischer Texte, eine sehr umfangreiche Bibliographie (451–482) sowie ein Personenregister (485–490) beschließen die Arbeit.

In dieser Diss. hat S. eine riesige Stofffülle verarbeitet: Altes und Neues Testament, die gesamte Kirchengeschichte, die Liturgiegeschichte und einen großen Teil der Dogmatik. S. beschreibt in der Regel die teilweise gegensätzlichen Ansichten aus den einzelnen Fachgebieten, ohne sie theologisch zu bewerten. Auf diese Weise fehlt bisweilen die intellektuelle Kraft der Durchdringung in Verbindung mit der notwendigen Unterscheidung der Geister.

Der „Streit um den Zankapfel Exorzismus seit den Siebzigerjahren" (425) wurde in der Tat durch den Tod der unterfränkischen Studentin Anneliese Michel ausgelöst. Diesbzgl. ist sich S. über die nur „vermeintlich von bösen Geistern Besessene" (ebd.) problemlos sicher. Das mit Spannung erwartete Kap. „Ambivalente Reaktionen gegenüber dem neuen Exorzismusritual" (422) des Jahres 1999, das S. als „völlig unerwartet und ohne Vorankündigung" (398) einstuft, verliert sich in negativen Rückmeldungen. Nicht berücksichtigt hat S. den Artikel von Alessandro Pistoia in *Ephemerides Liturgicae* 2000 sowie die Kommentare des Kapuziners Nicola Giampietro und des Jesuiten Giuseppe Ferraro in der Zeitschrift *Notitiae* aus dem Jahre 1999. Bzgl. der „Kritik aus psychiatrischer, psychologischer und parapsychologischer Sicht" (430–433) beruft sich der Innsbrucker Psychiater Hartmann Hinterhuber „in seiner Argumentation auf K. Rahner" (432) und S. auf den luxemburgischen Theologen François Reckinger (431 mit Anm. 1462 und 1463), eine Zuordnung, die methodisch fragwürdig ist. Hätte S. den Abschnitt „Abschied vom Teufel?" aus *Zur Lage des Glaubens* von Joseph Ratzinger (München u. a. 1985, 147–151) (vgl. meine Rez. in: *Die Neue Ordnung* 39 [1985], 470–473) sowie die Studie *Der Teufel und seine Knechte* (Olten / Freiburg i. Br. 1983) des reformierten Schweizer Kirchenhistorikers Walter Nigg aufgegriffen, wären Behauptungen wie „mythisches Ritual" (14) sowie Fragen nach „aufgeklärter Weltanschauung oder ‚vorwissenschaftlichem' Weltbild" (425) kompetent beantwortet worden.

Obwohl im Fach Liturgiewissenschaft erarbeitet, enthält die Diss. keinerlei Hinweise auf heilige Exorzisten, wie z. B. auf Petrus den Exorzisten, der unter Diokletian 304 das Martyrium erlitt, auf Bischof Martin von Tours, der nach Sulpicius Severus vom hl. Hilarius zum Exorzisten geweiht wurde, oder Felix, der von Paulinus von Nola zum Exorzisten geweiht wurde. Darüber hinaus sucht der Rez. die heiligen Patrone für die Besessenen vergeblich, deren Namen im Indexband der *Bibliotheca Sanctorum* (Rom 1970, 328) aufgeführt sind: Albert von den Abteien OCarm (7. August), Anna (26. Juli), Cyriakus von Rom (8. August), Maturinus (1. November), Siffredus (27. November) und Vicinius von Sarsina (28. August), die alle im *Martyrologium Romanum* ([2]2004) zu finden sind.

Trotz dieser Mängel und Fehler handelt es sich um eine insgesamt solide Studie über Gehalt und Gestalt des Exorzismus in Vergangenheit und Gegenwart, die eine breite Leserschaft – über den Bereich der Liturgiewissenschaft hinaus – verdient.

Köln Helmut Moll

Karahan, Anne: **Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence**. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church. – Leuven u. a.: Peeters 2010. 365 S., 56 Abb. (Farbe), 12 Aufrisse (s/w) (Orientalia Lovaniensia Analecta, 176), geb. € 75,00 ISBN: 978–90–429–2080–4

Der vorliegende Band, eine im Jahr 2005 im Fach Kunstgeschichte der Univ. Stockholm eingereichte Arbeit, bewegt sich im Grenzbereich zwischen Kunstgeschichte und Theologie, insofern sie es sich zur Aufgabe macht, die Aussagen zur Transzendenz und Immanenz Gottes, wie sie in der kappadokischen Theologie des 4. Jh.s geprägt wurden, als zugrunde liegendes Motiv der Gestaltung der Chora-Kirche in Konstantinopel (heute Kariye-Museum in Istanbul) nachzuweisen. Die Ausmalung der Kirche bzw. ihre Ausstattung mit Mosaiken stammt aus dem frühen 14. Jh.

Die Arbeit ist in vier große Kap. gegliedert. Nach einer ausführlichen Einleitung, in der die Vf.in ihre These darstellt, die Methode erläutert und einen Überblick über den Forschungsstand gibt, befasst sich das erste Kap. mit den theologischen Grundlagen. Hier werden die zentralen Themen der christlichen Lehre dargestellt, wie sie von den Kappadokiern (und späteren östlichen Theologen) entwickelt wurden, und zwar immer in der Perspektive der Frage, wie im Christentum Bilder gerechtfertigt werden können. Das zweite Kap. wendet sich dann der Ikonographie der Chora-Kirche zu; die Vf.in untersucht, wie die Vorstellungen von der Transzendenz Gottes und den innergöttlichen Verhältnissen ihren Ausdruck in den Fresken und Mosaiken gefunden haben. Hierzu analysiert sie einige Darstellungen im Detail und bezieht sich auf die im ersten Kap. gewonnenen Erkenntnisse. Im dritten Kap. geht es um den göttlichen Heilsplan, weswegen v. a. die Darstellung biblischer Ereignisse untersucht wird. Auch hier dienen die Abbildungen aus der Kirche als Material, immer verwoben mit den theologischen Aussagen der östlichen Tradition. Das vierte Kap. schließlich ist wieder eher theologisch geprägt, obwohl es auch hier zahlreiche Rückbezüge zur Chora-Kirche gibt, und behandelt unter dem Titel „The Orthodox Legacy" die Weiterentwicklung der Theologie der Kappadokier, v. a. in den Dogmatisierungen des 5. Jh.s, und ihre Bedeutung für die christliche Ikonographie. Zusammenfassende Schlussbemerkungen sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und die Abbildungen runden den Bd. ab.

Die Vf.in hat eine gedanken- und materialreiche Untersuchung vorgelegt. Es ist ihr gelungen, die zentralen Aspekte der christlichen und speziell der östlichen Theologie zu erfassen, konzis wiederzugeben und auf dieser Grundlage überzeugende Interpretationen der Ausstattung der Chora-Kirche zu bieten. Dabei kann sie eine gründliche Kenntnis der Texte nachweisen, auf die sie sich bezieht. Zuweilen ließe sich fragen, ob die von ihr dargestellte Prägung der Theologie tatsächlich ausschließlich oder primär den Kappadokiern zu verdanken ist, oder ob es sich nicht eher einfach um orthodoxe (oder überhaupt christliche) Grundüberzeugungen handelt; das wird auch durch die anderen östlichen Theologen angedeutet, derer sich die Vf.in bedient. Doch überzeugen ihre Interpretationen der Spannung von Transzendenz und Immanenz oder von apophatischer und kataphatischer Theologie, die sie theologisch sauber herausarbeitet und deren Bedeutung für die Kirche sie am Bildmaterial nachweist. Der Band unterstreicht somit deutlich anhand des konkreten Beispiels, dass östliche Ikonographie nicht nur nach einem durchdachten Kompositionsschema gestaltet ist und auch nicht nur liturgischen Charakter hat, sondern dass sie von theologischen Grundaussagen geprägt ist, die im Hintergrund eines jeden theologischen Reflektierens stehen. Insgesamt also eine sehr gründliche und überzeugende Studie.

Münster Thomas Bremer

Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, hg. v. Kai Kappel / Matthias Müller / Felicitas Janson. – Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 192 S. (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 9), pb € 24,90 ISBN: 978–3–7954–2362–9

Von jeher sind Kirchen Orte der Erinnerung und des Gedenkens. Aus dieser Perspektive erfuhren moderne Sakralbauten im Unterschied zu älteren, v. a. solchen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, bisher kaum wissenschaftliche Beachtung, sei es, dass ihnen aus Sicht der Avantgarde das Bild des „erzkonservativen Vorgestern" (10f) anhaftete, sei es, dass sie aus Sicht mancher kirchlicher Gruppierungen als dem Sakralen zuwiderlaufende Produkte der Moderne abgelehnt wurden. Dennoch verdienen auch die Kirchen des 20. Jh.s große Aufmerksamkeit, denn neben ihren zu Unrecht verkannten baulichen und künstlerischen Qualitäten sind sie bedeutende Träger des kulturellen Gedächtnisses. Dieser Thematik widmet sich der vorliegende

Band ausgehend von den „jüngeren kulturwissenschaftlichen Diskursen über die räumliche Gebundenheit gesellschaftlich-kultureller Prozesse" (9). Die Beiträge, die aus der gleichnamigen Tagung am 15./16. Mai 2009 in der kath. Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof, hervorgegangen sind, beschäftigen sich mit nach 1918 entstandenen Bauwerken, speziell in ihrem Bezug zu den tiefgreifenden Ereignissen des letzten Jahrhunderts, den beiden Weltkriegen, der Shoah sowie der Teilung und Wiedervereinigung Deutschlands.

Einführend erläutert *Albert Gerhards* „Gedächtnis" als zentrale Kategorie jüdischer und christlicher Liturgie. Dessen Inhalt sind die Heilstaten Gottes, an denen die Gläubigen im Hier und Heute teilhaben, v. a. in der gottesdienstlichen Versammlung. Obwohl dies prinzipiell keinen festen Ort erfordert, ist die räumliche Dimension als anthropologische Bedingung dennoch präsent. Auch über die liturgischen Feiern hinaus dient der sakrale Raum als Stätte des persönlichen und gemeinschaftlichen Gedenkens, jedoch stets im Sinn eines Provisoriums im Vorgriff auf das noch ausstehende Heil der zukünftigen Vollendung, von dem her die Anamnese des Vergangenen erst ihren Sinn erhält.

Die anschließenden Beiträge sind nach drei Schwerpunkten gegliedert:

(I) Der erste Bereich umfasst Artikel zu Kirchen seit 1918, in deren Architektur sich die Erinnerung an die Opfer der beiden Weltkriege und des Nationalsozialismus spiegeln. Ausgehend von den Vorgängerbauten der Schlachtfeld- und Garnisonkirchen der Kaiserzeit zeigt *Franziska Wilcken*, wie das Gedenken der Gefallenen des Ersten Weltkriegs auf sehr unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommt. Vorgestellt werden drei Gebäude: die Frauenfriedenskirche (Frankfurt 1929), die aufgrund ihrer ikonographischen Gestaltung das Thema „Trauer" akzentuiert, die Kaufmanns-Gedächtniskirche St. Bonifatius (Leipzig 1930), in der der Soldatentod im Sinn des christlichen Opfers gedeutet wird, sowie die Nikolaikirche (Görlitz) mit ihrem 1926 zur Gedenkhalle umgestalteten Innenraum. Mit Konzepten in Westdeutschland, die sich auf „das Leiden und Sterben im Zweiten Weltkrieg" (54) beziehen, beschäftigen sich die Ausführungen von *Kai Kappel*. Anhand von Beispielen wird deutlich, wie sich die in den späten 50er Jahren gewachsene Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung mit Krieg und Nationalsozialismus in der Architektur kirchlicher Gedenkstätten niederschlägt, so z. B. durch die Integration von Trümmerspolien in Neubauten oder die Gestaltung von Ruinenmahnmalen – ein prominentes Beispiel ist die Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche. *Henriette von Preuschen* beleuchtet die Situation im Osten, wo der Umgang mit den im Krieg beschädigten oder zerstörten Kirchen von der Willkür der sozialistischen Politik abhängig war. So wurden missliebige Gebäude gesprengt oder dem Verfall preisgegeben, manche wurden als Kulturdenkmäler wieder aufgebaut, aber stets im Sinn staatlicher Instrumentalisierung. Besonders eindrucksvoll ist der Beitrag über die Genese der evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, nicht zuletzt deshalb, weil er aus erster Hand stammt. Der Architekt *Helmut Striffler* hat ihn selbst verfasst und lässt den Leser an dem hochsensiblen Prozess des Umgangs mit der Aufgabe teilnehmen, auf dem grausamen Lagergelände eine Kirche zu errichten. Das Ergebnis ist ein Bau, der Distanz zum Todesort vermittelt, ohne dessen Präsenz zu leugnen. Seine Wirkungen als lebendiger Raum des Gedenkens in Gottesdiensten, Gesprächen und Veranstaltungen dokumentiert der Artikel von *Björn Mensing*.

(II) In der zweiten Abteilung fällt der Blick auf europäische Kirchen, die seit 1950 entstanden sind, mit der Frage, wie sie „das ‚Gedächtnis' des Ortes und die Präsenz des Vergangenen" (15) zum Ausdruck bringen. Der Artikel von *Matthias Müller* behandelt die von Le Corbusier geschaffene Wallfahrtskapelle von Ronchamps, die das „historische" und „spirituelle" Gedächtnis des Ortes, einer ehemals heidnischen Kultstätte und dann christlichen Kirche, spiegelt. Im Hintergrund des Konzeptes stehen die durch theosophische Denker inspirierten geschichtsphilosophischen Reflexionen des Architekten. *Kathi Koslowski* † präsentiert ausgewählte Sakralbauten von Mario Botta: die Kirche San Giovanni Battista in Mogno (1996–98), die Kapelle Santa Maria degli Angeli im Tessin (1992–96) sowie die neugeschaffene Fassade von Sant' Antonio Abate in Genestrerio (2003). Anhand dieser Bauwerke verdeutlicht sie vier Umgangsweisen mit Erinnerung bzw. Gedächtnis: die architektonisch sichtbar gemachte, materialisierte Zeit, der Bezug zur Geschichte des Ortes, die Verwendung von Zitaten aus der Architekturgeschichte sowie die Integration historischer Baumaterie. Ein ganz anderer kultureller Kontext eröffnet sich mit der von *Wojciech Balus* vorgestellten Gedächtniskirche St. Peter in Wadowice/Polen, die in den Jahren 1984–91 zum Gedenken an das Attentat auf Papst Johannes Paul II. errichtet wurde.

(III) Dass Gedächtnisorte immer auch „Herausforderung und Aufgabe für die Gegenwart" (15f) sind, zeigt zunächst *Martin Struck* am Beispiel der Gestaltung eines Raums zur Erinnerung an die Blutzeugen des 20. Jh.s in der traditionell mit dem Märtyrergedenken verbundenen Kirche St. Ursula in Köln. *Kerstin Wittmann-Englert* erläutert drei Beispiele für „kontextsensibles Bauen" im Bereich von Orten der NS-Gewaltherrschaft sowie der deutschen Teilung bzw. Wiedervereinigung. Verschiedene Möglichkeiten der Vergegenwärtigung von Vergangenem in historischer und moderner Architektur behandelt *Johannes Krämer*. In diesem Zusammenhang kommt auch der Umgang mit baulichen Manifestationen problematischer Inhalte zur Sprache. Beispiel hierfür ist die im 13. Jh. entstandene Wernerkapelle in Bacharach/Rhein, erbaut zur Erinnerung an den erfundenen, angeblich von Juden verübten Ritualmord an dem Christen Werner. Hier stellt sich die Frage, ob die kritische Weiterentwicklung eines Denkmals legitim ist. In Bezug zu dem am Anfang stehenden Beitrag von A. Gerhards schließt sich der Kreis mit der Vorstellung der Bonifatius-Kapelle des Priesterseminars in Mainz durch *Udo Bentz*. Der neu gestaltete, 2008 eingeweihte Raum ermöglicht durch sein Konzept der „orientierten Versammlung" die Konzentration auf den Mittelpunkt des Gedächtnisses der Heilstaten Gottes.

Insgesamt bieten die einzelnen Aufsätze in ihrer Anordnung einen umfassenden Überblick und differenzierte Erkenntnisse, auf welche Weise moderne Sakralbauten ihre Funktion „als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte" wahrnehmen. Hierzu trägt die interdisziplinäre Ausrichtung des Bandes bei – die Autoren kommen aus den Bereichen der Architektur, Kunstgeschichte und Theologie – sowie die gelungene Auswahl und anschauliche Präsentation von Beispielen, die dem Leser die Vielfalt architektonischer Konzepte und deren Realisierungen nahebringen. Einen bildlichen Eindruck vermitteln Schwarz-Weiß-Fotos, die allerdings aufgrund ihres meist kleinen Formats eher Verweischarakter haben und insofern zur konkreten Begehung und Betrachtung der Orte anregen. Neben dem Beitrag des Buches, die stiefmütterlich behandelten modernen Kirchen in den Blickpunkt der wissenschaftlichen Forschung zu rücken, dürfte das Thema auch aktuell von gesellschaftlichem Interesse sein, wie das Phänomen zeigt, dass nach extremen Ereignissen, z. B. dem Amoklauf in Erfurt, Kirchen spontan als Gedenkorte aufgesucht werden.

Mainz Annette Albert-Zerlik

Kurzrezensionen

Bøe, Sverre: **Cross-Bearing in Luke**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 265 S. (Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament II, 278), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150419–8

Dieser Band gilt dem lk Ruf Jesu, *das Kreuz auf sich zu nehmen bzw. zu tragen*. Nach einem ausführlichen Forschungsüberblick (Rekonstruktionen des Hintergrunds des Ausdrucks, Deutungen des Ausdrucks vom literarischen Kontext her) geht es zunächst um den Vorgang und die Bedeutung von Kreuztragen und Kreuzigung in der Antike. Das Tragen des Kreuzes ist durchweg und untrennbar mit dem bevorstehenden Tod verbunden. Auf diesem Hintergrund erweist sich die Aufforderung Jesu als einzigartig. Anschließend untersucht B. ausführlich die Aufforderungen Jesu in Lk 9,23 und 14,27 sowie das Tragen des Kreuzes durch Jesus und an seiner Statt ihm hinterher durch Simon in Lk 23,26. Da die Aufforderungen zum Tragen des Kreuzes an alle gerichtet sind, handelt es sich um eine universale Aufforderung, die untrennbar und zwingend für die Nachfolge aller Jünger gilt. Sie steht am Anfang der Berufung und ist auf Dauer angelegt (durativer Verbalaspekt, „täglich"), auch wenn sie keinen Wert *per se* hat und keine direkte *imitatio* Jesu impliziert. Wegen der Zusammenordnung in Lk 9 und 14 mit Selbstverleugnung (verstanden als Selbststigmatisierung, als Teilhabe an der Schande Jesu) und dem „Hassen" konkurrierender Größen geht es beim Tragen des Kreuzes um innere Konflikte und in der Verleugnung von Familienbanden und Besitz um äußere Konflikte. „Kreuz" bedeutet Tod durch radikale Selbstverleugnung, wodurch jedoch paradoxerweise das Leben gerettet wird. Kreuztragen und Selbstverleugnung sind daher ein Aspekt der Buße und Ausdruck der Bereitschaft, das ganze Leben Jesus zu geben. Fazit: eine wichtige Studie zu einer vernachlässigten radikalen Facette der Nachfolgeethik Jesu. Chr. St.

Gupta, Nijay K.: **Worship that Makes Sense to Paul**. A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors. – Berlin / New York: de Gruyter 2010. (X) 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 175), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–11–022889–2

Die vorliegende Studie (Doktoraldiss., Univ. Durham, unter S. Barton u. J. Barclay) gilt den pln. Kultmetaphern („non-atonement cultic metaphors", 1), die breit verstanden werden als die Rede von Tempel, Priester(n), Opfer und Anbetung. Besonderes Interesse liegt auf der Funktion dieser Metaphern für die theologisch-ethische Transformation, die Kommunikation und die Konstruktion persönlicher und sozialer Identität. Methodisch werden Einsichten aus der kognitiven Linguistik, den Sozialwissenschaften und neueren rhetorischen Ansätzen verbunden. Nach einem Forschungsüberblick bietet G. detaillierte Exegesen der Vorkommen im 1 Thess, 1 u. 2 Kor, Röm und Phil. Die folgende Synthese der Schlüsselbezüge erscheint unter den Überschriften „Neues Leben und Dienst für Gott", „Vom Leib des Todes zum Tempel des Lebens", „Verwandelte Wahrnehmung" sowie „Die Kohärenz von Metapher, Kult und Identität". Nach G. bestehen folgende Gemeinsamkeiten zwischen den unterschiedlichen pln. Kultbezogenen Metaphern, die zugleich ihr theologisches Potential aufzeigen: Interesse an der Hingabe und Dienst an Gott, Heiligkeit und Rein-

heit, die Bedeutung leiblicher Existenz, geistliche Gaben, Gericht, eine neue eschatologische Perspektive sowie das Potential, das Denken und Wahrnehmen der Leser neu zu prägen. Neben wichtigen Einzeleinsichten und einer weiterführenden Methodenkombination leistet G.s anregende Studie einen wichtigen Beitrag für die neuere Fragestellung nach Identität und Konstruktion von Identität im Urchristentum. Es fehlen der vergleichende Blick in frühjüdische Quellen und der Abgleich der Ergebnisse mit anderen pln. Aussagen und Strategien der Schaffung urchristlicher Identität. Chr. St.

Tang, Li: **East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th centuries)**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. (XVII) 169 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–447–06580–1

Die große sprachliche Distanz zwischen chinesisch- und englischsprachigen Mongolenforschern wurde in der Person von Li Tang (Salzburg) in einem FWF-Projekt verdienstvoll überbrückt. Um diese erste Monographie zum Thema vorzulegen, untersuchte sie sehr disparate literarische Quellen (lateinische, altsyrische, persische, chinesische) und archäologische Denkmäler (von der kasachischen Steppe zu den Städten Chinas). Wertvoll sind einige Einzelbiographien christlicher Persönlichkeiten aus der chinesischen Chronistik (*Yuan-Shi*), ferner Hinweise zum Zustand innermongolischer Denkmäler und Übersetzungen von Inschriften.

Das Ergebnis: Ostsyrische Christen (lat. *Nestoriani*, chin. *Yelikewen*) fanden in Yuan-China (1271–1368) aufgrund dreier Maßnahmen der mongolischen Herrscher Verbreitung: Einsetzung einer Beamtenoberschicht; Ansiedlung von Armeeeinheiten; Förderung eines Handelsnetzes. In diesen Bereichen waren Christen anzutreffen, weil das Mongolenheer eroberte Ethnien (chin. *Semuren*) zu integrieren pflegte, die wiederum teilweise christianisiert waren. Daher werden auch die betroffenen Steppenvölker ausführlich behandelt; aber auch das Christentum der Großstädte, die ostsyrische Hierarchie und die römisch-katholischen Missionen werden angesprochen.

Das vorliegende Buch ist als Einführung geeignet und für die Fachwissenschaft als Diskussionsbeitrag unverzichtbar. Es liest sich nicht immer bequem: störend sind viele Fehler jedenfalls im Englischen, Lateinischen (*errant* = *erant*) und Syrischen (*kshq aka* = *b-shem aba*). Manches wiederholt sich, weil Belegstellen unter verschiedenen Fragestellungen je neu ausgewertet werden. V. a. aber wird vieles – und das ist zu loben – zurückhaltend diskutiert oder gar offen gelassen. Dadurch wird zwar die flüssigere Art anderer Darstellungen nicht erreicht, aber der Leser kann sich über die Verlässlichkeit der Angaben ein echtes Bild machen. M. Bi.

Witschen, Dieter: **Menschen-Tugenden**. Ein Konzept menschenrechtlicher Grundhaltungen. – Paderborn: Schöningh 2011. 122 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–506–77086–8

Dieter Witschen widmet sich in seinem 122-seitigen Band einem Desiderat innerhalb des breitgefächerten Menschenrechte-Diskurses und entfaltet damit zugleich seine bereits veröffentlichten Arbeiten zum Menschenrechtsthema weiter: Sein Anliegen ist es, die tugendethische Dimension im Hinblick auf die Menschenrechte freizulegen und zu profilieren. Der Neologismus „Menschen-Tugenden" – so der Titel des Buches – verweist auf die Kombination zweier bislang unabhängig voneinander geführter Diskurse, den über Tugendethik, der seit einiger Zeit eine Renaissance erlebt, und den über Menschenrechte. W.s Ausgangspunkt lautet: Damit Menschenrechte realisiert werden, bedarf es der Verteidiger und Anwälte dieser Menschenrechte, die mit sog. Menschen-Tugenden, also „menschenrechtlich relevanten Grundhaltungen" ausgestattet sind. W. schlägt vor, intrinsische von instrumentellen Menschen-Tugenden zu unterscheiden. So erhält etwa Gerechtigkeit in W.s Konzept den Status einer umfassenden Menschen-Tugend, vergleichbar der Funktion, die die Nächstenliebe für die christliche Ethik einnimmt. Betrachtet man W.s Ausführungen allein durch die tugendethische Lesebrille, wird man wenig Neues entdecken. Sein Konzept entfaltet erst seine Originalität, wenn man die Verbindung zum Menschenrechtsdiskurs ins Blickfeld rückt. Dann wird plötzlich etwas sichtbar, was bislang übersehen wurde. Ärgerlich ist nur, dass dem Band ein Literaturverzeichnis fehlt. K. Kl.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Annette Albert-Zerlik, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
PD Dr. Stefan Altmeyer, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Wiebke Arnholz, Ruhr-Universität Bochum GA 6/146, 44780 Bochum
Ass. Prof. Dr. Silvia Arzt, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, 22885 Barsbüttel
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Christfried Böttrich, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald
Dr. Dr. Guido Braun, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
PD Dr. Ulrich Engel, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Christian Frevel, Postfach 102148, 44721 Bochum
Dr. Alexis Fritz, Karlstr. 40, 79104 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Schulstr. 58A, 82166 Gräfelfing
Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Röhn)
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Dr. Thomas Kremer, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Prof. Dr. Thomas Krüger, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Winrich Löhr, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Prof. Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Fürstengraben 6, 07737 Jena
Dr. Urszula Pękala, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz
Dr. Gregor Ploch, Stephansplatz 6, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Daniela Reitz, Grafenstr. 9, 64283 Darmstadt
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Schwendener Str. 31, 14195 Berlin
PD Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Monika Scheidler, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Prof. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Walter Senner, Largo Angelicum 1, 00184 Rom, Italien
Dr. phil. Markus Thurau, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Dr. Alexander Zerfaß, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2013 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X