

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2013

109. Jahrgang

Zwischen konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung:

Ein Literaturbericht zur Religionspädagogik (Marcell Saß) Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 281

„Translation Is Required“. The Septuagint in Retrospect and Prospect, hg. v. Robert J. V. HIEBERT (Thomas J. Kraus)

MAHIEU, Bieke: Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition. A Chronological Investigation of the Period 40 BC–39 AD, with a Time Setting of New Testament Events (Wilfried Eisele)

JANTSCH, Torsten: „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (Friedrich W. Horn)

KIM, Seyoon: Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke (Christoph Stenschke)

VINZENT, Markus: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament (Günter Röhser)

GARSKÝ, Zbyněk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern (Hans Förster)

Kirchengeschichte Sp. 290

LANGE, Christian: Eine kleine Geschichte des Christentums. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend

HOFMANN, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte (Katharina Greschat)

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. in Zusammenarbeit mit Rainald Becker / Clemens Brodtkorb / Helmut Flachenecker v. Erwin GATZ (Thomas Bauer)

Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch, hg. v. Johannes VAN OORT / Wolfgang WISCHMEYER (Andreas Weckwerth)

VOIGT, Jörg: Beginnen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich (Nicole Priesching)

BRACHWITZ, Peter: Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts (Klaus Unterburger)

KENWORTHY, Scott M.: The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825 (Johannes Oeldemann)

HIRSCHFELD, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Ersten Weltkrieg (Sascha Hinkel)

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Bd. 1/2: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik BURKARD / Wolfgang Weiß (Rüdiger Althaus)

UNTERBURGER, Klaus: Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie (Peter G. Tropper)

Theologiegeschichte Sp. 306

THEÖSIS. Deification in Christian Theology, hg. v. Stephen FINLAN / Vladimir KHARLAMOV (Christoph Mühl)

TOLLEFSEN, Torstein Theodor: Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought (Petru Cazacu)

VAN GEEST, Paul: The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian (David Vincent Meconi)

NAKAMURA SJ, Hideki: „amor invisibilium“. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor († 1173) (Karin Ganss)

BARTH, Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, hg. v. Hans-Anton DREWES (Benjamin Dahlke)

BUSCH, Eberhard: Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968 (Matthias Gockel)

Philosophie Sp. 316

WINTER, Aloysius: „Gott und ein künftiges Leben“. Zu Kants philosophischem Interesse (Klaus E. Müller)

SCHWAB, Philipp: Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung (Gunther Wenz)

BRITO, Emilio: Philosophie moderne et christianisme (Josef Außermair)

Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, hg. v. Tobias MÜLLER / Thomas M. SCHMIDT (Andreas Klein)

Freiheit. Vom Wert der Autonomie, hg. v. Clemens SEDMAK (Gerhard Höver)

Systematische Theologie Sp. 324

HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie (Christoph Böttigheimer)

HOPING, Helmut: Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie (Bertram Stubenrauch)

Abendmahl, hg. v. Hermut LÖHR (Joachim Kügler) Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hg. v. Matthias REMENYI (Matthias Mühl)

Weiß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus (Georg M. Kleemann)

Religion und Kultur Sp. 331

Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, hg. v. Christian DANZ / Werner SCHÜßLER (Stefan S. Jäger)

KO HA FONG, Maria: Christentum und chinesische Kultur (Michael Biehl)

CLAYER, Francisco F.: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs, hg. v. Ulrich WINKLER (Claudia von Collani)

The Heart of Europe. The Power of Faith, Vision and Belonging in European Unification, hg. v. Katharina KUNTER (Carl Antonius Lemke Duque)

Praktische Theologie Sp. 337

BUCHER, Rainer: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche (Julia Enxing)

Towards a theory of spirituality, hg. v. Elisabeth HENSE / Frans MAAS (Erwin Möde)

ROEBBEN, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Stefan Heil)

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, hg. v. Christine REENTS / Christoph MELCHIOR (Matthias Blum)

NAAS, Marcel: Didaktische Konstruktion des Kindes in Schweizer Kinderbibeln. Zürich, Bern, Luzern (1800–1850) (Hubertus Lutterbach)

Kurzrezensionen Sp. 343

Bibliographie Sp. 345

219

Zwischen konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung: Ein Literaturbericht zur Religionspädagogik

von Marcell Saß

Schon ein flüchtiger Blick in die religionspädagogische Jahresbibliographie für das Jahr 2012¹ zeigt die kaum zu überblickende Vielfalt religionspädagogischer Publikationen an. Dieser Umstand nötigt zu einer plausiblen Auswahl und zur Identifikation weiterführender Entwicklungen der letzten Jahre innerhalb der Religionspädagogik, die hier in ein Spannungsfeld von konzeptioneller Klärung und wachsender Differenzierung eingeordnet werden. Dabei ist die Einsicht leitend, dass im Kontext expandierender multiperspektivischer Zugriffe dennoch Vorschläge zu entdecken sind, die in systematischer Perspektive das Fach befördern und als konzeptionelle Reaktion auf veränderte Rahmenbedingungen zu verstehen sind.

Aus diesem Grund werden in einem ersten Durchgang sowohl jüngst erschienene Lehrbücher als auch solche Beiträge eingeordnet, die eine spezifische Profilierung des Faches markieren (I.). Eng verknüpft damit werden sodann die Anregungen der „Kindertheologie“ und in deren Gefolge die im Entstehen befindliche „Jugendtheologie“ präsentiert und kritisch gewürdigt (II.). Unübersehbar ist drittens (III.), dass die Einsicht in die faktische religiöse Pluralität in Deutschland in den letzten Jahrzehnten zu verstärkten Bemühungen um interreligiöse Fragestellungen geführt hat. Zudem hat nicht zuletzt mit der Etablierung von Professuren bzw. Instituten für Islamische Religionspädagogik/Islamische Religionslehre z.B. in Erlangen, Münster oder Osnabrück und der Debatte um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7,3 GG in den vergangenen Jahren ein beachtlicher Reflexionsprozess muslimischer Theologen zur Theorie und Praxis eines solchen Unterrichts eingesetzt, der gegenwärtig zwischen positioneller Selbstvergewisserung und dialogischen Verständigungsbemühungen changiert. Schließlich werden (IV.) – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige weitere Schwerpunkte, v.a. religionsdidaktische Fragestellungen betreffend, benannt.

I. Konzeptionelle Profilierungen

Offensichtlich sind mittlerweile für die wissenschaftliche (evangelische und katholische) Religionspädagogik sowohl Binnendifferenzierung als auch Multiperspektivität der konstitutive Rahmen einer Bearbeitung gesellschaftlicher Transformationsprozesse geworden. In dieser Entwicklung ist keinesfalls nur eine kurzfristige, spontane Reaktion auf eine stetig anwachsende Zahl immer neuer Themen und Herausforderungen zu sehen. Vielmehr handelt es sich hierbei – von der Wissenschaftslogik des Faches her – um den gegenwärtig einzig adäquaten Modus religionspädagogischer Theoriebildung. Anders formuliert: Es sind durchweg konzeptionelle Gründe, die eine – mittlerweile als Konsens geltende – grundsätzliche Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik evozieren. Denn die in der Vergangenheit durchaus zu beobachtende Verengung der religionspädagogischen Diskussion auf Fragen der (gymnasialen) Fachdidaktik scheint mittlerweile nicht nur sukzessive überwunden zu sein, sondern kaum mehr in der Lage, der Komplexität der Fragestellungen gerecht zu werden. Eben diese konzeptionelle Gesamtentwicklung spiegelt in argumentativ vorbildlicher Weise Bernd Schröders „**Religionspädagogik**“² wider, die sich auf Jahre als Standard im religionspädagogischen Fachdiskurs ebenso wie in universitärer und praktischer Ausbildung erweisen wird. Das beeindruckende Opus Sch.s bearbeitet multiperspektivisch „[d]ie Gestaltungs- und Theoriebedürftigkeit der Glaubensweitergabe in der Moderne“ angesichts einer „seit der Aufklärung (im 18. Jahrhundert) und vollends seit dem Beginn der Moderne (19.

Jahrhundert) für weite Teile der Bevölkerung in Deutschland“ zu konstatierenden „Umformungskrise der Religionen“ mit „vielfältige[n] Implikationen für die Religionspädagogik“ (1–3). Denn in „der Bundesrepublik Deutschland führen und deuten Menschen ihr Leben keineswegs ausschließlich unter Inanspruchnahme des Christlichen, sondern unter sog. synkretistischer Ingebrauchnahme³ verschieden religiöser oder auch nicht-religiöser Gehalte“ (3). Des Weiteren „verändert die Umformungskrise die Denkrichtung der Religionspädagogik: Sie thematisiert schon längst nicht mehr nur das Wissens- und Handlungsrepertoire derer, die in verschiedenen Feldern (christliche) Religion unterrichten, sondern einerseits die gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen ihres Wirkens, andererseits die Personen, die sich bilden bzw. für die Lehr-Lern-Prozesse arrangiert werden.“ (4) Denn der „Individualisierung und Pluralisierung der Lebens- und Glaubenswirklichkeit entspricht die gesteigerte Aufmerksamkeit für Individuen, mehr noch: die programmatische Ausrichtung auf deren Subjektwerdung“ (ebd.). Deutlich wird aus den Folgen der Umformungskrise, dass Religionspädagogik – hier widerlegt Sch. überzeugend ein bis heute reichendes Missverständnis – gerade nicht als „bloße Anwendungswissenschaft“ zu begreifen ist, die „einen fest definierten Bestand an theologischen Themen oder gar Lehrsätzen an Lernende weiterzugeben und in technisch-funktionaler Reduktion lediglich den besten Weg ihrer Vermittlung zu suchen hätte“ (5). Im Gegenteil: Religionspädagogik hat wesentlichen „Anteil“ an dem „Geschäft der Theologie: Sie bearbeitet die allen theologischen Disziplinen gemeinsame Interpretationsaufgabe [...] von ihrer Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit, der religiösen Praxen und Deutungen der Lernenden her.“ (ebd.) Das 733 Seiten umfassende Lehrbuch löst den auf diese Weise formulierten programmatischen Anspruch konzise ein und lotet inmitten der „Vielstimmigkeit“ gegenwärtiger Religionspädagogik die „Logik des Faches“ (V) mit Hilfe einer dynamischen Verhältnisbestimmung von Theoriebildung und Praxis aus. „Die Theorie ist also der Praxis weder zeitlich noch sachlich vorgeordnet; sie rückt sie lediglich in ein anderes Licht.“ (V) Und mehr noch: „Die Praxis, auf die sich eine religionspädagogische Theorie evangelischer Provenienz bezieht, ist die Kommunikation des Evangeliums im Medium von Sozialisation, Erziehung und Bildung, oder allgemeiner: im Medium von Lernprozessen.“ (V) Durch den „Leitbegriff ‚Kommunikation des Evangeliums‘“ wird die Religionspädagogik „als der Praktischen Theologie strukturanalog ausgewiesen“ und somit deren „Theologizität“ (12) betont. Zu dieser „konzeptionellen Akzentsetzung“ (ebd.) tritt die „strukturebende Unterscheidung von fünf Dimensionen religionspädagogischer Reflexion“ (13) hinzu, d.h. der Rückgriff auf „historische, systematische, vergleichende, empirische, handlungsorientierende-didaktische Verfahren“ (14). Ausgangspunkt der im ersten Kap. („Religionspädagogik in historischer Perspektive“) präsentierten Geschichte religionspädagogischer sowie katechetischer Bemühungen ist das Ziel, „die Affinität zwischen christlicher Religion und Unterricht, Erziehung, Bildung zu erhellen“ (17). In allen neun Paragraphen dieses Kap.s gelingt es Sch., problembewusst und klar auf den Gegenstand fokussiert eine gleichsam doppelte Forderung einzulösen, nämlich „solche geschichtlichen Konstellationen und Argumente in Erinnerung zu rufen, die für die gegenwärtige religionspädagogische Orientierung (im positiven wie im negativen Sinn)

¹ *Religionspädagogische Jahresbibliographie 2012*, hg. v. Gottfried ADAM / Rudolf ENGLERT / Rainer LACHMANN, Münster 2012.

² Schröder, Bernd: *Religionspädagogik*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XVI) 733 S. (Neue Theologische Grundrisse), brosch. € 49,00 ISBN: 978-3-16-150979-7. Der sich (spätestens) seit den 1970er Jahren anbahnende Prozess einer deutlichen Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik führte offenbar ebenso zu neuen Klärungsversuchen wie eine unübersehbar veränderte schulische, kirchliche und gesellschaftliche Gesamtlage. Hinzu kommen in der Wissenschaftsorganisation des Faches liegende Gründe. Denn diese „Entwicklungen in der Theoriebildung hängen unter anderem mit wissenschaftsorganisatorischen Entwicklungen zusammen: Die Zahl der wissenschaftlichen Religionspädagogen hat sich ebenso erhöht wie der Grad ihrer Wissenschaftsorientierung und Spezialisierung“. A. a. O., 161.

³ Im Zusammenhang mit Anregungen der komparativen Theologie insbes. aus dem anglo-amerikanischen Bereich wird – religionspädagogisch gesehen – der Begriff des „Synkretismus“ unter Umständen künftig in zweierlei Hinsicht zusätzliche Differenzierungen erfahren. Die aus diesem Kontext stammende Figur des „Double“ oder „Multiple Religious Belonging“ wehrt einem verfallstheoretisch akzentuierten Verständnis der skizzierten Phänomene als unreflektiertes „Patchwork“ und ist damit bildungstheoretisch weiterführend. Vgl. Catherine CORNILLE: „Double Religious Belonging: Aspects and Questions“, in: *Buddhist-Christian Studies* 23/2003, 43–49. Und religionssoziologisch ist es notwendig, auf „Authentizität“ als entscheidenden Modus (jugendlicher) religiöser Kommunikation hinzuweisen, der Inkonsistenzen keinesfalls als defizient erlebt und damit gleichsam als Herausforderung für religiöse Bildungsprozesse firmiert. Vgl. hierzu Bernhard DRESSLER: „Inkonsistenz und Authentizität. Ein neues religiöses Bildungsdilemma? Bildungstheoretische Überlegungen zu Armin Nassehis religionssoziologischen Beobachtungen“, in: *ZPT* 64/2012 (Heft 2), 121–135.

erhellend wirken, und den Zusammenhang von Christentum und Lernen *geschichtlich* zu dokumentieren, der systematisch-religionspädagogischer Reflexion *sachlich* zugrunde liegt“ (18, Hervorhebung im Original). Ihren Ausgang nimmt die Darstellung bei „biblischen Impulsen“ (§ 2), führt Erziehung als „Initiation in einen Lebensstil“ im Spannungsfeld von „Taufkatechumenat und paganer Paideia“ ein (§ 3), präsentiert überzeugend die mittelalterliche „Tradierung des Christentums“ als Sozialisationsprozess (§ 4) und erblickt in Reformation und katholischer Reform ein „[t]heologisches Engagement für die Wahrnehmung pädagogischer Aufgaben“ (§ 5). Die Zeit von der Reformation bis zum „Vorabend“ der Französischen Revolution wird als „Modellbildung“ verstanden (§ 6), zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg geht es um „Verstaatlichung der Schule – Diversifizierung religiösen Lernens – Verwissenschaftlichung der Reflexion auf religiöse Erziehung“ (§ 7), und ein „Streit der Paradigmen“ ist kennzeichnend für die Zeit seit der Weimarer Reichsverfassung bis „zum Ausgang der Reformdekade (1965–1975)“ (§ 8). Beschlossen wird der historische Teil mit einem Blick in die „Neuvermessung und Etablierung der Religionspädagogik“ (§ 9). Weiterführend ist insgesamt der stete Blick – der sich Sch.s schon früher entwickelter komparativer Methodik verdankt – auf die Entwicklungen in Judentum und Islam. Alles in allem treten in problemgeschichtlicher Perspektive anschaulich Entwicklungen und Transformationen hervor, die die gegenwärtige Situation verständlich machen. Hier bewährt sich nicht nur das langjährige Engagement des Vf.s im Arbeitskreis für Historische Religionspädagogik⁴, sondern es wird zudem deutlich, wie notwendig historische Tiefenschärfe für gegenwärtige Theoriebildung ist.

Das folgende Kap. widmet sich sodann systematischen Fragen und definiert Religionspädagogik „als Verbindung von empirischen, historischen und vergleichenden Einsichten mit Grundsätzen der christlichen Überlieferung zu einer Theorie der Kommunikation des Evangeliums im Medium von Lernprozessen, die sowohl die Bildungs(mit)verantwortung der Kirche als auch das professionelle Handeln von Lehrenden christlicher Religion und die Bildung einzelner Getaufte zu orientieren vermag“ (172). Berufstheoretische Fragen, religions- und bildungstheoretische Perspektiven sowie die „Subjektwerdung fördern“ als Maxime religionspädagogisch reflektierten Handelns werden ebenso facettenreich dargestellt wie das Verhältnis von Religionspädagogik und Kirche – auf letztere bleibt Religionspädagogik wegen deren Pflege der „story“ (253) in allen Dimensionen bezogen. Wissenschaftstheoretisch bestimmt Sch. daher die Religionspädagogik als theologische Disziplin (wobei Religionspädagogik und Praktische Theologie „disziplinäre Geschwister“ seien, 177), in Auseinandersetzung mit anders gelagerten Zuordnungen etwa zur Pädagogik oder der Kultur- bzw. Religionswissenschaft. Betont wird die „Selbständigkeit und Bedeutung pädagogischer Reflexion für das Lehren und Lernen, aber zugleich [...] die Selbständigkeit und Relevanz der Theologie für die Reflexion dieser Lehr-Lern-Prozesse“ (268).

In empirischer Perspektive (Kap. 3) wird Religionspädagogik in ein vielfältiges Feld gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, religionssoziologischer Beobachtungen, juristischer Grundlagen, entwicklungspsychologischer Einsichten und sozialisationstheoretischer Voraussetzungen sowohl lernorththeoretisch differenziert als auch medientheoretisch bewusst eingezeichnet, kurzum: das Bedingungsfeld tritt facettenreich hervor. Dass daraufhin in „vergleichender Perspektive“ „religiöse Erziehung und ihre Theorie“ im Judentum und im Islam ebenso dargestellt werden wie die anders gelagerten Entwicklungen in Frankreich und England, markiert eindrucksvoll die Veränderung und Weitung religionspädagogischer Theoriebildung. Gleiches gilt für die abschließend präsentierte, drei Lernorte unterscheidende „handlungsorientierende Perspektive“ (Kap. 5). Religionspädagogik erscheint als Theorie der Familie, als Gemeindepädagogik und als schulische Religionspädagogik. Als einen Bestandteil handlungsorientierender Überlegungen präsentiert Sch. die Fachdidaktik: professionstheoretisch grundiert, die Inhaltsfrage anhand des Kompetenzdiskurses wahrnehmend, Leistungsbewertung, „Störungen“ und Heterogenität skizzierend. Didaktisch wesentlich erscheinen hier eine „Didaktik von Sinnfragen“, die Bibeldidaktik, Kirchengeschichtsdidaktik sowie ökumenische und ethische Fragen. Die litar-

giedidaktischen Hinweise (§ 47) und die Anregungen für die „didaktische Erschließung nicht-christlicher Religionen“ (§ 48) verdeutlichen ebenfalls eine erhebliche Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik, wozu auch die das Buch beschließende Thematisierung von „Religion im Schulleben“ (Schulgottesdienst, -seelsorge, diakonische Aspekte) und die präsentierte „Religionspädagogik der Medien“ beitragen.

Insgesamt wird dieses multiperspektivisch operierende, historisch, systematisch und empirisch fundierte Lehrbuch die Diskussion der kommenden Jahre wesentlich bestimmen, nicht zuletzt auch durch seinen Materialreichtum. Exemplarisch seien zwei Bereiche genannt, die künftig sicher zunehmend an religionspädagogischer Relevanz gewinnen werden: 1. Die Fortentwicklung komparativer oder interreligiöser Fragestellungen, übrigens auch in terminologischer Hinsicht.⁵ 2. Konfessionslosigkeit wird vermutlich künftig als besondere Herausforderung religiöser Bildung weiter an Bedeutung gewinnen. Dies ist religionspädagogisch relevant, übrigens nicht nur für den Bereich Ostdeutschlands.⁶

Bernd Schröders Lehrbuch steht insgesamt paradigmatisch für konzeptionelle Entwicklungen in der Religionspädagogik der letzten Jahre, ebenso wie auch das sehr lesenswerte „**Religionspädagogische Kompendium**“⁷, hg. von Gottfried Adam, Rainer Lachmann und Martin Rothgangel. In 26 Kap.n werden konstitutive Fragen der Religionspädagogik profund präsentiert und in einem weiten Zugriff anschaulich gemacht. Die katholische Religionsdidaktik partizipiert übrigens in gleicher Weise an den geschilderten Weitungs- und Differenzierungsprozessen, wie ein Blick in Hans Mendls „**Religionsdidaktik kompakt**“⁸ gut veranschaulicht. Hier finden sich „postmoderne“ sowie „rechtliche und historische“ Rahmenbedingungen, entwicklungspsychologische und lebensweltliche Aspekte als „Rahmenbedingungen religionsdidaktischer Reflexion“ kompakt präsentiert (Kap. 1). Konzeptionen und Ziele folgen (Kap. 2), als Inhaltsbereiche (Kap. 3) treten Bibel, Glaubenslehre, Gottesfrage, Kirchengeschichte, Ethik, Vorbilder, Interreligiöses Lernen und Glaubenspraxis (Gebet, Liturgie, Sakramente, Kirchenraum) in Erscheinung. Subjekt- und Symbolorientierung, ästhetisches Lernen sowie Mystagogie, Erinnerungsleitung, Konstruktivismus und Performanz sind die wesentlichen Prinzipien (Kap. 4). Nach konkreten Planungshinweisen (Kap. 5) wird diese Religionsdidaktik mit Hinweisen zu Schulpastoral, Gemeinde, Familie und Populärkultur beschlossen (Kap. 6).

Andere Lernorte (und auch -formen) wie etwa Familie, Kindertagesstätten oder Medien geraten also verstärkt in den Blick, ebenso sind auch Bemühungen in Richtung schulförmenspezifischer Zugänge zu beobachten.⁹ Sichtbar wird, dass offensichtlich die Konfliktlinien zwischen dezidiert religionsdidaktischen und liturgischen bzw. prak-

⁵ Religionspädagogisch zu rezipieren wäre etwa die religionstheologische Kontroverse, ob interreligiöse oder komparative Fragestellungen zu präferieren seien. Vgl. exemplarisch Francis X. CLOONEY: *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Malden 2010 und Paul KNITTER: *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2010.

⁶ Einen wichtigen religionspädagogischen Impuls bietet hierzu David Käbisch in seiner Marburger Habilitationsschrift. Vgl. David KÄBISCH: *Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung*, masch. Ex. Marburg 2013.

⁷ **Religionspädagogisches Kompendium**, hg. v. Gottfried Adam / Rainer Lachmann / Martin Rothgangel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 458 S., pb. € 29,99 ISBN: 978-3-525-70215-4.

⁸ Mendl, Hans: **Religionsdidaktik kompakt**. Für Studium, Prüfung und Beruf. München: Kösel 2012. 272 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37012-2.

⁹ Vgl. z.B. Michael DOMSGEN: *Familie und Religion*, Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig ²2006 (APrTh 26); *Kinder brauchen Hoffnung*, Religion im Alltag des Kindergartens, hg. v. Christoph T. SCHEILKE / Friedrich SCHWEITZER, Münster ²2005; Frank M. LÜTZE: *Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang*, Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I, Leipzig 2011 (APrTh 47) oder *Religion in der Grundschule*. Ein Kompendium, hg. v. Christian GRETHLEIN / Christhard LÜCK, Göttingen 2006. Einen soeben in Münster als Habilitationsschrift eingereichten, bemerkenswerten (begriffsgeschichtlich akzentuierten) Zugriff auf die Religionsdidaktik der gegenwärtig in Auflösung befindlichen Realschule bietet: Stefanie PFISTER: *Religion an Realschulen*. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen, masch. Ex. Münster 2013. Vgl. ferner zum Zusammenhang von Religion, Bildung und Medien die Publikationen der Reihe *Populäre Kultur und Theologie* (POPKULT), hg. v. Andrea BIELER et al., Jena 2009ff sowie, im Erscheinen begriffen, Inge KIRSNER: *Kirchenbilder und Menschenbildung*. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion, Leipzig (StRB 3).

⁴ Die Forschungen im Bereich der historischen Religionspädagogik bedürften im Grunde eines eigenen Literaturberichts. Immerhin hat sich hier mittlerweile eine profunde Teildisziplin der Religionspädagogik etabliert, die gleichsam essentiell für das Fach erscheint. Einen Eindruck in die Vielfalt der Themen bietet: *Religiöse Bildung als Gegenstand historischer Forschung*, hg. v. Stefanie PFISTER / Michael WERMKE, Leipzig 2013 (RBD 2).

tisch-theologischen Verfahrensweisen (mit guten Gründen) an Bedeutung verlieren. Anders formuliert: Eine nicht von Abgrenzungsbemühungen, sondern durch Komplementaritäten (re-)formulierte Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Praktischer Theologie, von religiöser Bildung und Liturgie bzw. Ritual, von Schule und Kirche/Religion greift gegenwärtige schulische und lebensweltliche Kontexte produktiv auf und befördert die multiperspektivische Erschließung religiöser Bildung im Horizont spätmodern-reflexiver Gesellschaftsformationen. Das zu konstatierende wachsende Interesse an der (religiösen) Gestaltung des Schullebens, d.h. an der liturgischen, poimenischen und diakonischen Dimension von Schule als einem „Haus des Lehrens und Lernens“¹⁰, an der Besonderheit schulischer Gottesdienst- bzw. Feierkultur¹¹ oder – *bildungstheoretisch* fundiert – an der „Performanz religiöser Bildung“¹² sowie – praktisch-theologisch akzentuiert und *kompetenztheoretisch* formuliert – an einem Bildungsziel „Befähigung zum Christsein“¹³ ist von daher als je unterschiedlich begründeter Ausdruck einer sachgemäßen Weitung und konzeptionellen Beförderung überkommener religionspädagogischer Reflexionsperspektiven angesichts aktueller Herausforderungen zu verstehen. Die Frage der Kompetenzorientierung im Religionsunterricht fordert dabei schulpädagogisch gesehen die Religionspädagogik in vielfältiger Weise konzeptionell heraus. M.E. liegt in der Ergänzung bisheriger lerntheoretischer Modelle um eine „Ertragsorientierung“ nicht nur eine religionsdidaktisch zu bearbeitende Problemanzeige. Vielmehr wird Religionspädagogik dadurch insgesamt auf den Zusammenhang von Religion und Lehr-Lernprozessen neu befragt, was vermutlich auch Diskussionsbedarf im Hinblick auf andere Lernorte evozieren wird. Einen guten Überblick über den Stand der Diskussion gibt der von Clauß Peter Sajak editierte Band „**Religionsunterricht kompetenzorientiert**“¹⁴. Neben einer ersten Bilanzierung der religionspädagogischen Diskussion zur Kompetenzorientierung werden religionsdidaktische Hinweise und unterrichtliche Beispiele dargestellt. Allerdings ist die unterschiedliche Diskussionslage in evangelischer und katholischer Perspektive zu beachten: Denn „hier ist festzustellen, dass in der evangelischen Religionspädagogik umfangreich geforscht und sachlich diskutiert wird, während im katholischen Bereich die Entwürfe und Vorschläge für eine Gestaltung des Religionsunterrichts, die sich an Fertigkeiten und Fähigkeiten der Schülerinnen und Schüler orientiert, mit heftiger Polemik und unangemessener Emotionalität kommentiert werden.“¹⁵

Im Zusammenhang mit der gegenwartskulturell gebotenen Differenzierung des Faches samt forcierter Multiperspektivität lässt sich insgesamt in systematischer Perspektive der Versuch konzeptioneller Klärung erblicken. Dabei können die Begründungsmuster bisweilen deutlich differieren, z.B. in der Frage des Rückgriffs auf „Religion“ oder – wie in Schröders Lehrbuch – der Bevorzugung der Formel „Kommunikation des Evangeliums“.¹⁶ Als verbindendes Element

kann jedoch die konzeptionelle Einsicht solch unterschiedlicher Perspektiven gelten, dass Religion in der Schule und an anderen Lernorten mehr ist als Unterricht, dass religiöse Praxis und unterrichtliche Reflexionsformen in einem theologisch und bildungstheoretisch zu verantwortenden Wechselverhältnis loziert werden müssen. Im Zuge der Profilierung der sog. „performativen Religionsdidaktik“ ist in diesem Zusammenhang der von Bernhard Dressler, Thomas Klie und Martina Kumlehn verfasste Band „**Unterrichtsdramaturgien**“¹⁷ aufschlussreich. Performative Religionsdidaktik versteht sich als „theologisch reflektierte Erschließung von Religion“ auf Basis der „Unterscheidung von Glaube, Religion und Theologie“ (15). Konzeptionell weiterführend ist hier insgesamt, dass die „religionspädagogisch neu akzentuierte Entdeckung des Wechselbezuges zwischen religiöser Rede (im Sinne umfassender, nicht nur verbal-sprachlicher, sondern leib-räumlicher Kommunikationsmuster in der *Partizipantenperspektive*) und dem ‚Reden über Religion‘ (im Modus der reflexiven *Beobachterperspektive*) zugleich die Möglichkeit einer neu akzentuierten Zuordnung der Religionspädagogik zur Theologie insgesamt [eröffnet]“ (17). Theologie wird – im Rückgriff auf Michael Meyer-Blanck – als Theorie definiert, die die „Theorie der Rede über Religion und die Theorie der religiösen Rede voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen weiß“ (ebd.). Ungeachtet der durchaus kontrovers zu diskutierenden religionstheoretischen Fundierung scheint mir die Unterscheidung von Glaube (als „individuelles Gottvertrauen“), Religion (als „kulturelle Praxis, durch die der Glaube überindividuell kommunikel wird“) und Theologie (als der „wissenschaftlichen Reflexion der Religionspraxis“) einen Standard religionspädagogischer Theoriebildung zu markieren (ebd.). Dass es religionspädagogisch darum geht, „religiöses Lernen als Erschließung von Religion als einer kulturellen Praxis zu verstehen“ (17f), und eben nicht um die bloße Vermittlung von theologischem Expertenwissen, dass es also immer um „Darstellung und Mitteilung“¹⁸ zugleich geht, zeichnet diesen konzeptionellen Beitrag in besonderer Weise aus. „Performanz und Partizipation“ sind nur unter den Bedingungen der Differenz von Religion gegenüber anderen „Perspektiven der Welterschließung“ zu fassen, nicht etwa als „Zustimmungsbereitschaft zu den Sätzen des christlichen Glaubensbekenntnisses“ (25f). Religionssoziologisch kundig wird „Authentizität“ als wesentlicher Modus religiöser Kommunikation rekonstruiert, ein notwendiger „Perspektivenwechsel in der Weltdeutung“ religionsdidaktisch fruchtbar gemacht (29f) und der „experimentelle Umgang mit religiösen Kommunikationsformen“ (34f) betont: „Unterricht – und das gilt für alle Fächer – ist in altersangemessener Dosierung immer im Wechsel von Weltbeobachtung (die immer eine bestimmte kulturelle Teilnahmeperspektive voraussetzt) und Beobachtung der Weltbeobachtung zu gestalten.“ (34) Folgerichtig rücken zum Abschluss der Einführung „Gebet und Erzählung“ als (religiöse und kulturelle) Praxen in den Fokus. Auch wenn über die Frage des „Experimentellen“ oder die Bedeutung des Begriffs „Performanz“ für religiöse Kommunikation künftig weiter diskutiert werden wird, so zeigt sich religionspädagogisch hier insgesamt ein profunder, bildungstheoretisch verantworteter Beitrag zu einer zeitgemäßen Religionspädagogik, der die Diastase zwischen Reflexivität und Partizipation theologisch überwindet und damit – das sei ausdrücklich betont – lebensweltlich wie schulpädagogisch anschlussfähig erscheint. Die präsentierten „Unterrichtsdramaturgien“ (43–282) belegen dies eindrücklich, samt der Herausforderung, die darin für Unterrichtende liegt. Wenn nun derlei performanzorientierte konzeptionelle Vorschläge (wie übrigens auch die Anregungen Christian Grethleins zu einem Bildungsziel „Befähigung zum Christsein“¹⁹) im

¹⁰ Vgl. Bernd SCHRÖDER: *Religion im Schulleben*. Christliche Präsenz nicht allein im Religionsunterricht, Neukirchen-Vlyun 2006. Vgl. in diesem Zusammenhang ebenso die Studie von Christoph GRAMZOW: *Diakonie in der Schule*. Theoretische Einordnung und praktische Konsequenzen auf der Grundlage einer Evaluationsstudie, Leipzig 2010 (APrTh 42).

¹¹ Für den Bereich der Einschulungsgottesdienste ist grundlegend meine eigene, sich dezidiert als Beitrag zur Religionspädagogik verstehende, diskurs-theoretische und empirische Rekonstruktion der Feierpraxis im Kontext der Einschulung: Marcell SAß: *Schulanfang und Gottesdienst*. Religionspädagogische Studien zur Feierpraxis im Kontext der Einschulung, Leipzig 2012 (APrTh 45). Breiter angelegt – zwar außerordentlich facettenreich, zugleich jedoch mit dem Ergebnis einer noch ausstehenden und bisher zu wenig eingelösten konzeptionellen sowie terminologischen Klärung – greift eine in Neundettelsau entstandene Habilitationsschrift auf den „Schulgottesdienst“ zu: Eva PFAFF: *Der Schulgottesdienst als Partizipationsgeschehen*. Überlegungen zur leiblich-sinnlichen Wahrnehmung im Schulgottesdienst, Leipzig 2012.

¹² Vgl. dazu ausführlich unten, bes. Anm. 17.

¹³ So Christian GRETHLEIN: *Fachdidaktik Religion*, Göttingen 2005, 190–195.

¹⁴ **Religionsunterricht kompetenzorientiert**. Beiträge aus fachdidaktischer Forschung, hg. v. Clauß Peter Sajak. – Paderborn: Schöningh 2012. 221 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77626–6.

¹⁵ Sajak, Clauß Peter: *Zur Einführung: Religionsunterricht kompetenzorientiert unterrichten*, in: Ders., *Religionsunterricht kompetenzorientiert* (Anm. 14), 9.

¹⁶ Paradigmatisch seien gegenübergestellt: *Schauplatz Religion*, hg. v. Silke LEONHARD / Thomas KLIE, Leipzig 2003 sowie Christian GRETHLEIN: *Praktische Theologie*, Berlin / New York 2012, bes. 357ff (§ 17: Schule als Lebensraum für Heranwachsende). Vgl. zudem Bernd Schröder, *Religionspädagogik* (Anm. 2), 172.

¹⁷ Dressler, Bernhard / Klie, Thomas / Kumlehn, Martina: **Unterrichtsdramaturgien**. Fallstudien zur Performanz religiöser Bildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 320 S., pb. € 32,90 ISBN: 978–3–17–022337–0.

¹⁸ In der performativen Religionsdidaktik zeigt sich damit eine wesentlich von Schleiermacher beeinflusste „religions- und kulturhermeneutische“ Akzentuierung, die darüber hinaus vielfältig um bildungstheoretische Klärungen bemüht ist.

¹⁹ Grethlein kommt, wenn auch von deutlich anderes gelagerten Grundlagen her, zu einer Kriteriologie, die Beten und Gesegnet-Werden ins Zentrum stellt. Beide stellen eine schülerorientierte, empirisch zu beschreibende Dimension gegenwärtiger religiöser Kommunikationspraxis dar und bedürfen über deren kognitive Reflexion hinaus der religionspädagogischen Aufmerksamkeit als für religiöse Bildung wesentliche Praxisformationen. Vgl. Christian GRETHLEIN: „Religiöse Kompetenzen“ oder „Befähigung zum Christsein“ als Bildungsziel des Religionsunterrichts?, in: ZPT 1/2007, 64–76.

gegenwärtigen Diskurs vorschnell der „Klerikalisierung“ des Religionsunterrichts verdächtigt werden²⁰, zeigt sich darin dreierlei: erstens ein offensichtlich von dem (vermeintlich) ideologiekritischen religionspädagogischen Diskurs des letzten Drittels des vergangenen Jahrhunderts geprägtes Missverständnis der vorgelegten empirisch acht-samen, bildungstheoretisch (Dressler) oder kommunikationstheoretisch (Grethlein) akzentuierten Beiträge. Zweitens wird deutlich, dass ungeachtet der vor dem Hintergrund der schulischen Veränderungen und lebensweltlichen Transformationsprozesse gebotenen Weitung des Verständnisses von Religionspädagogik letztlich obsolete Gegensätze erneut betont werden. Und schließlich, darauf macht die Lektüre des historischen Teils von Bernd Schröders Religionspädagogik aufmerksam²¹, zeigt die (polemische) Parallelisierung der genannten Konzepte mit den Vorschlägen der sog. Evangelischen Unterweisung²² eine historisch-religionspädagogisch gesehen beachtliche Eindimensionalität im Umgang mit solchen problemgeschichtlich zu rekonstruierenden Phänomenen.

Am Beispiel evangelischer Schulen kann die soeben skizzierte, notwendige Vielfalt und Weitung religionspädagogischer Perspektiven nun in dem von Martina Kumlehn und Thomas Klie hg. Band „**Protestantische Schulkulturen**“²³ gut abgelesen werden. In fachdidaktischer Perspektive sowie bildungstheoretisch fundiert skizziert Bernhard Dressler den Religionsunterricht profund als „Entfaltung der bildenden Kraft der Religion im Resonanzraum schulischer Lebensformen“.²⁴ Die Vielfalt der Beiträge namhafter Autorinnen und Autoren ist beachtlich: Ideengeschichtlich wird evangelische Schulgeschichte reformationshistorisch und mit Bezug auf die Geschichte der Reformpädagogik rekonstruiert, Selbstwerdung und Identität werden ebenso reflektiert wie „Bildungsverständnis und Personalität“. Hinzu kommen kulturtheoretische Überlegungen, Anmerkungen zum Verhältnis von „Evangelium und Schulgemeinde“, „Schulseelsorge“, „Ästhetik und Spiritualität“, „Rhythmen und Räumen“. Die Feierpraxis an Schulen ist dabei genauso im Blick wie die diakonische Dimension und nicht zuletzt die Frage der Leitung, kurzum: Die konzeptionell gebotene Weitung von Religionspädagogik tritt hier paradigmatisch hervor.

Beschlossen werden soll dieser Abschnitt nun mit einem kurzen Blick in drei kleinere Arbeitsbücher, die aber ebenfalls, wenngleich jeweils anders akzentuiert, die skizzierten Entwicklungen widerspiegeln. Der Gießener Religionspädagoge Frank Thomas Brinkmann hat ein Arbeitsbuch „**Religionspädagogik**“²⁵ vorgelegt, das – geprägt von einem Bemühen um eine leichte, unterhaltsame Sprachgestalt – ein „Baukasten-Lernsystem“ bietet. Historische, systematische, terminologische, empirische und didaktische Aspekte werden aufgeführt, wie etwa der Abgleich „religionspädagogischer Vorkenntnisse“ (Bausatz I), „religionspädagogische Ortskunde“ (Bausatz V), „religionspädagogisch Menschen verstehen“ (Bausatz VI) und der Ausblick auf kommende Herausforderungen. Insgesamt wird nicht angestrebt, „die Religionspädagogik“ (9) darzustellen, sondern ein flexibles Arbeitsbuch vorzulegen, das (v.a. Studierenden) bei der Findung eines eigenen Standpunktes dienlich sein könne. Demgegenüber tritt die Absicht zurück, einen systematisch ausgeführten Beitrag zur Theoriebildung zu formulieren. Durchweg spürbar ist B.s Interesse am Zusammenhang von Religion und populärer Kultur.

Auch Uta Pohl-Patalong hat eine kleine, praxisorientierte „**Religionspädagogik**“²⁶ vorgelegt. Zunächst werden die gegenwärtig zu beobachtenden vielfältigen (religionspädagogischen) Ansätze der „Kinder- und Jugendtheologie“, der Bibeldidaktik, des Bibliologs sowie „Godly Play“, performative Religionsdidaktik, Kirchenpädagogik, genderbewusste Religionspädagogik, interreligiöses und diakonisches Lernen knapp referiert (19–160). Quasi als Kontrast zu diesem ersten Überblick gegenwärtiger Diskurse stellt P.-P. in einem nächsten Schritt verschiedene Konzeptionen der Religionspädagogik im 20. Jh. vor. Der interessierte Leser gewinnt so einen ersten, knappen Überblick samt der Frage der Relevanz solcher Konzeptionen. Die Gegenüberstellung von „aktuellen Ansätzen“ und „Konzeptionen“ ermutigt, künftig noch dezidiert die Frage des Verhältnisses von historisch beschreibbaren Theoriebeiträgen und gegenwärtigen Herausforderungen multiperspektivisch in den Blick zu nehmen. Mit diesem überblicksartig angelegten Durchgang können Studierende vermutlich eine erste Problemanzeige gewinnen und von dort aus vertiefend weiterfragen.

Schließlich sei das von Thomas Heller, David Käbisch und Michael Wermke hg. „**Repetitorium Religionspädagogik**“²⁷ erwähnt. Der erste Teil des zur Prüfungsvorbereitung für das erste und zweite Staats- bzw. kirchliche Examen gedachten Buches widmet sich der „Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung“ in historischer, theologischer, soziologischer, psychologischer, juristischer und erziehungswissenschaftlicher Perspektive (2–91). Der zweite Teil greift religionsdidaktische Fragen und die „Praxis religiöser Bildung“ auf (kerygmatisch, bibelhermeneutisch, problemorientiert, symbol- und zeichendidaktisch, performativ, kulturhermeneutisch, ökumenisch und interreligiös) (94–192). In jedem Abschnitt wird zunächst Basiswissen in Form von Fragen samt anschließenden „Lösungsvorschlägen“ geboten, z.B.: „Erklären Sie den Begriff Säkularisierung.“ (32) Die Leserinnen und Leser finden dann eine differenzierte, knappe Antwort und weiterführende Literatur. Der zweite Abschnitt konzentriert sich jeweils auf mögliche Spezialgebiete, etwa: „Die Beurteilung des religiösen Synkretismus und das Verhältnis zwischen Jugend, Religion und Gesellschaft bei Friedrich Schweitzer“ (39). „Der dritte Abschnitt enthält eine Aufgabe, zu deren Lösung eine bereits ausgereifte theologisch-religionspädagogische Urteilskompetenz nötig ist, und stellt eine mögliche Antwortskizze zur Verfügung“ (VIII); hier geht es also um „Systematisierung und Vernetzung“ (VIII). Im vierten Abschnitt werden schließlich Quellen und Sekundärliteratur präsentiert. Insgesamt bildet das Repetitorium die vielfältigen Forschungszugänge der Religionspädagogik nachvollziehbar und verständlich ab und regt zu eigenständigen Erschließungsversuchen und Problemlösungen an. Es dürfte interessant sein, zu erfahren, wie Studierende die Arbeit mit diesem Repetitorium erleben.

II. Kinder- und Jugendtheologie

Im religionspädagogischen Diskurs der vergangenen Jahre hat sich in besonderer Weise die sog. Kindertheologie als ein „neues Paradigma“²⁸ der Religionspädagogik etabliert und wird in zahlreichen Publikationen und Qualifikationsschriften mit Nachdruck vertreten, insbes. in den seit 2002 jährlich erscheinenden Jahrbüchern für Kindertheologie. Immerhin gibt die Kindertheologie derzeit durchaus Anlass zu kontroversen Diskussionen, v.a. hinsichtlich des zugrunde gelegten Theologiebegriffs, aber auch in der Frage der sozialwissenschaftlichen Validität des präsentierten Materials. Die Vielfalt des in den Jahrbüchern für Kindertheologie vorgestellten Materials ist beachtlich; nahezu sämtliche vorstellbare Themen der Religionsdidaktik des Elementarbereiches scheinen zur Darstellung zu kommen bzw. Thema „theologischer Gespräche“ zu werden. Das 2011 erschienene, von Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz und Martin Schreiner in Verbindung mit Friedhelm Kraft und Elisabeth E. Schwarz hg. 10. Jahrbuch trägt den Titel „**Gott gehört so ein bisschen**“.

²⁰ Die kontroversen Debatten sind gut greifbar über: Godwin LÄMMERMANN: „Reli auf der Show-Bühne. Eine polemische Kritik der sich ‚performativ‘ nennenden ‚Religionsdidaktik‘“, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 7/2008 (Heft 2), 107–123. DERS.: „Was soll im Religionsunterricht gelernt werden? Unzeitgemäßes über Pisa, Bologna, Standards und Kompetenzen“, in: JRP 27/2011, 135–144. Christian GRETHLEIN: „Befähigung zum Christsein. Eine Kontroverse mit Godwin Lämmermann“, in: JRP 27/2011, 125–134. Jürgen HEUMANN: „Religionsunterricht darf kein Gebetsunterricht sein! Anmerkungen zum Problem einer Gebetspraxis im evangelischen und islamischen Religionsunterricht“, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 8/2009 (Heft 2), 75–85. Christian GRETHLEIN: „Schülerorientierung, nicht ideologische Distanznahme! Eine Antwort an Jürgen Heumann“, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 9/2010 (Heft 1), 240–248.

²¹ Vgl. Bernd SCHRÖDER, *Religionspädagogik* (Anm. 2), 139–141.

²² So Lämmermann, a.a.O., 109.

²³ **Protestantische Schulkulturen**. Profilbildung an evangelischen Schulen, hg. v. Martina Kumlehn / Thomas Klie. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 442 S., pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-021543-6.

²⁴ DRESSLER, Bernhard: „Religionsunterricht an Evangelischen Schulen“, in: KUMLEHN / KLIE, *Protestantische Schulkulturen* (Anm. 20), 285.

²⁵ Brinkmann, Frank Thomas: **Religionspädagogik**. Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 296 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-17-022214-4.

²⁶ Pohl-Patalong, Uta: **Religionspädagogik**. Ansätze für die Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 187 S. (ELEMENTAR. Arbeitsfelder im Pfarramt), pb. € 17,99 ISBN: 978-3-525-62011-3.

²⁷ **Repetitorium Religionspädagogik**. Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat, hg. v. Thomas Heller / David Käbisch / Michael Wermke. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 229 S., pb. € 12,99 ISBN: 978-3-8252-3670-0.

²⁸ Anton A. BUCHER: „Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?“, in: „*Mittendrinn ist Gott*“. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod, hg. v. Anton A. BUCHER / Gerhard BÜTTNER / Petra FREUDENBERGER-LÖTZ / Martin SCHREINER, Stuttgart 2002 (Jahrbuch für Kindertheologie, 1).

zur Familie“²⁹ und geht dem semantischen Feld von „Glück“ und „Heil“ nach, und zwar anhand „theoretischer Grundlagen und empirischer Einblicke“ (I.) sowie mit „pädagogischen Anregungen“ (II.). „Kindertheologie“ im Kontext der Frage von Glück und Heil wird, nach einem Blick auf US-amerikanische Zusammenhänge sowie nach Norwegen, in verschiedenen Dimensionen präsentiert, mit dem Ziel, nun auch kindertheologisch „Glück zur Sprache zu bringen“ und damit theologisch „Glück zu rehabilitieren“ (46f). Anton A. Bucher formuliert als Anspruch an theologische Gespräche mit Kindern zum Thema Glück: „Aber noch entscheidender als die inhaltliche Thematisierung von Glück scheint, mit Kindern so zu philosophieren und zu theologisieren, dass ihre Augen zu leuchten beginnen. Und dies ereignet sich wahrscheinlicher, wenn Kinder voll und ganz wertgeschätzt, ermuntert und gelobt werden.“ (47) Die pädagogischen Anregungen (153–230) bewegen sich sodann in einem weiten Praxisfeld: Viertklässler beschäftigen sich mit Petrus zur Frage, ob „Jesus glücklich“ mache; tschechische Kinder sprechen über Glück; bibliologisch entdecken Jugendliche Glück und Heil, Eric Emmanuel Schmitts Roman „Oscar und die Dame in Rosa“ firmiert als Beispiel für ein Theologisieren mit Literatur ebenso wie das Bilderbuch „Eulenglück“ oder die Trickfilmserie „Herr Rossi sucht das Glück“.

Insgesamt – das zeigt dieser knappe Durchgang – geht es in der Kindertheologie um Folgendes: Subjektorientiert werden religiöse Lebensdeutungen von Kindern und deren Reflexion durch Kinder erforscht. Kindertheologie bezeichnet programmatisch kindertheologische Forschung, aber eben auch – und darin soll sie sich als ein neues didaktisches Leitbild erweisen – einen Reflexionsbegriff zu einem sich in Gesprächen vollziehenden Theologisieren von Kindern selbst. Kinder formulieren also selbst Theologie – so die Annahme.³⁰ Anders gesagt: es geht darum, die Eigenständigkeit kindlicher Denkleistungen zu würdigen und deren Theologizität, auch wenn sie sich von wissenschaftlicher Theologie unterscheidet, als ebenso wertvoll und nicht vorschnell korrigierend als zu weiteren Reflexionen anregend anzuerkennen, quasi in einem wechselseitigen Lernprozess zwischen Kindern und Erwachsenen. Mittlerweile scheint die von Friedrich Schweitzer in die Diskussion eingeführte Unterscheidung einer Theologie von Kindern als Akteuren theologischer Reflexion, einer Theologie mit Kindern im Sinne einer partnerschaftlichen religionspädagogischen Praxis und einer Theologie für Kinder als Adressaten von Lehr-Lern-Prozessen als Konsens zu gelten.³¹ Dabei favorisieren die Protagonisten der Kindertheologie „qualitativ-empirische“ Zugänge. Auch das von Christina Kalloch und Martin Schreiner hg. 11. Jahrbuch für Kindertheologie, „**Gott hat das in Auftrag gegeben**“³² bewegt sich ganz auf dieser Linie, indem Schöpfung und Weltentstehung in den Fokus des Nachdenkens gerückt werden. Programmatisch, quasi als Replik auf Anfragen hinsichtlich des Theologiebegriffs, eröffnet Gerhard Büttner das Jahrbuch mit Hinweisen zum Verhältnis von Kindertheologie und Theologie (11–21). Kindertheologie erscheint als „Marke“, als „Label“ (11), als ein „Programm“ (11f) und als „Praktik“ (12). „Ein Bezug der ‚Kindertheologie‘ auf Theologie ist naheliegend, wenngleich etwa der metaphorische Gebrauch in Begriffen wie ‚Unternehmensphilosophie‘ in Beziehung zur ‚Philosophie‘ deutlich macht, dass dies auch nicht zwingend ist. Folgt man den Unterscheidungen der Systemtheorie, dann ist Kindertheologie ein Kommunikationsmodus im Erziehungssystem, ‚Theologie‘ gehört als Modus zum Wissenschaftssystem.“ (12f) Hingewiesen wird hier, wie auch schon in anderen Zusammenhängen, auf die „irritierenden Momente“ der Kindertheologie (13). Vier „Verständnisse von Theologie“ werden daraufhin vorgestellt: 1. Rainer Anselms im Anschluss an König und Schleiermacher gewonnene Vorstellung von Theologie als „*theologia acroamatica*“, die im Hinblick auf Kirchenleitung die biblische Überlieferung theologisch reflektiert. Praktische Theologie und Religions-

pädagogik haben dem gegenüber eine dienende Funktion als *theologia catechetica*. Hier verortet Anselm auch die Kindertheologie.“ (ebd.) Anders dann (2.) Martin Rothgangel, der die „Funktion“ von Theologie in der „Vermittlung des Evangeliums“ sehe. (ebd.) 3. Wilfried Härles Hinweis auf „Laientheologie“, „an der im Prinzip jeder teilnehmen kann“, wird angeführt (ebd.). 4. „Eine weitere Perspektive stellt der Begriff der ‚gelebten Religion‘ in den Vordergrund. Es geht um die vielfachen Praxen gelebter Frömmigkeit, die für christliche Existenz bestimmend sind. Dieser gelebten Religion korrespondiert dann eine gelehrte Religion als Reflexionsmodus. Letzteres ist dann identisch mit Theologie.“ (14) Es ist zu begrüßen, dass, angeregt durch kritische Fragen, zusätzliche Klärungen des Theologiebegriffs angestrebt werden. Dass die Vertreterinnen und Vertreter der Kindertheologie mit Rothgangel und Härles Modellen „sympathisieren“, ist offenkundig (ebd.). Auch der Hinweis darauf, dass die Grenzen zwischen „gelebter (erlebter) Religion“ und „reflektierter (gelehrter) Religion“ durchaus fließend seien, ist sicher zutreffend. (15) Betont wird „im Sinne des Konstruktivismus“, dass die „Konstruktionen der Theologen und die der Kinder beides Mal Konstruktionen“ sind (ebd.). Interessant ist an dieser Stelle, dass die Problematisierung der Verwendung des Theologiebegriffs von manchen Religionspädagogen³³ in unterrichtlichen Kontexten nun in den Horizont der Wahrheitsfrage gerückt und „Macht“ als zentrales Movens dafür identifiziert wird, „die Konstruktionen der Theologie ‚über‘ die der Kinder zu stellen“, sodass Kindertheologie „an dieser Stelle eine Infragestellung stillschweigend gesetzter Hierarchien“ impliziert (ebd.). Die kurzen Andeutungen zeigen: Kindertheologische Forschungen sind um die terminologische Klärung theologischer und religionspädagogischer Grundsatzfragen sichtlich bemüht. Komplementär zu diesem Bemühen und Indiz dafür, die „Kindertheologie“ möglichst breit, d. h. sowohl theologisch als auch pädagogisch zu konturieren, ist der 2011 erschienene, von Friedhelm Kraft, Petra Freudenberger-Lötz und Elisabeth E. Schwarz hg. Sonderband „**Jesus würde sagen: Nicht schlecht**“³⁴, der sich dezidiert dem Zusammenhang von Kindertheologie und Kompetenzorientierung widmet.

Der Tübinger Religionspädagoge Friedrich Schweitzer, mittlerweile einer der Protagonisten des kindertheologischen Diskurses, hat sich darum bemüht, „**Kindertheologie und Elementarisierung**“³⁵ einander so zuzuordnen, dass Letztere eine notwendige Weiterführung der Kindertheologie darstellt und vice versa. „Elementarisierung braucht Kindertheologie – Kindertheologie braucht Elementarisierung“ (28ff). Offenkundig werden die Spannungen im Umgang mit dem Theologiebegriff hier dergestalt aufgenommen, dass Kindertheologie gleichsam als Erfahrungshorizont einer „subjektorientierten Religionsdidaktik“ (87) firmiert, Kindertheologie somit im „Recht des Kindes auf Religion und religiöse Bildung“ (90) lokalisiert wird, während der Elementarisierungsansatz sozusagen durch eine „Theologie der Kindheit“ (83f) deutlicher in den Horizont der (wissenschaftlichen) Perspektive der Unterrichtenden gerückt wird. Wie spannungsreich diese Verhältnisbestimmung sein kann, lässt sich gut an den „exemplarische(n) thematische(n) Entfaltungen“ ablesen (116–79).

Summa summarum ist zu den Entwicklungen in Bereich der Kindertheologie zu sagen: Ein beständiger konzeptioneller Klärungsprozess ist unübersehbar. Und ganz allgemein ist die Kindertheologie von ihren Grundanliegen des Perspektivwechsels, der Subjektorientierung, der (postulierten) Überwindung asymmetrischer Kommunikationsstrukturen am Lernort Schule und der Würdigung sowie Wahrnehmung des anregenden Eigenwertes (reflexiver) religiöser Kommunikation von Kindern sympathisch. Immerhin erscheinen diese Anliegen als in gut (reform-)pädagogischer Tradition stehend, nicht erst seit J.-J. Rousseau. Außerdem kann mit der sog. „Kindersegnung“ im Markusevangelium auf eine biblische Erzähltradition zurückgegriffen werden und Kindheit als „Lebensphase“ scheint einigermaßen präzise eingrenzbar zu sein. Indes: Es bleiben offene Fragen. Worin besteht letztlich das Movens und auch der Erkenntnisgewinn,

²⁹ „**Gott gehört so ein bisschen zur Familie**“. Mit Kindern über Glück und Heil nachdenken, hg. v. Anton A. Bucher / Gerhard Büttner / Petra Freudenberger-Lötz / Martin Schreiner. – Stuttgart: Calwer 2011. 238 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, 10), pb. € 26,00 ISBN: 978-3-7668-4193-3.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Marcell Saß: „Maria war die Frau von Jesus? Chancen und Grenzen kindertheologischer Zugänge“, in: a.a.O., 133–152.

³¹ Friedrich Schweitzer, „Was ist und wozu Kindertheologie?“, in: „*Im Himmelreich ist keiner sauer*“. Kinder als Exegeten, Stuttgart 2003 (Jahrbuch für Kindertheologie, 2), 9–19.

³² „**Gott hat das in Auftrag gegeben**“. Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken, hg. v. Christina Kalloch / Martin Schreiner. – Stuttgart: Calwer 2012. 220 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, 11), pb. € 26,95 ISBN: 978-3-7668-4222-0.

³³ Z. B. Bernhard Dressler: „Religionspädagogik als Modus Praktischer Theologie. Mit einem kritischen Blick in den Diskurs zur ‚Kindertheologie‘“, in: ZPT 63/2011, 149–162.

³⁴ „**Jesus würde sagen: Nicht schlecht!**“ Kindertheologie und Kompetenzorientierung, hg. v. Friedhelm Kraft / Petra Freudenberger-Lötz / Elisabeth E. Schwarz. – Stuttgart: Calwer 2011. 199 S. (Jahrbuch für Kindertheologie, Sonderband), pb. € 19,90 ISBN: 978-3-7668-4182-7.

³⁵ Schweitzer, Friedrich: **Kindertheologie und Elementarisierung**. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann. – Güterloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 240 S., pb. € 19,99 ISBN: 978-3-579-08132-8.

wenn für ein Fach, das (vermutlich mit gutem Grund) Evangelische oder Katholische Religion heißt, nun vehement ein kindertheologisches Paradigma vertreten wird? Mir scheint, dass die Unterscheidung von Glaube, Theologie und Religion hier im Modus der Subjektorientierung ihre religionsdidaktische Bedeutung verliert. Der Hinweis auf eine „Laientheologie“ ist zwar begrüßenswert, doch religiöse Kommunikation, auch wenn sie sich reflexiv zeigt, muss noch nicht als Theologie gelten, gerade wenn – das zeigt die Durchsicht des vielfältigen Materials – die Annahme, hier handele es sich um Theologie, letztlich auch in der positionellen Interpretation der Forscherinnen und Forscher begründet liegt. Die Beobachtung, dass milieuspezifische Aspekte zur Kontextualisierung der empirischen Befunde nur zurückhaltend Berücksichtigung finden und bisweilen wenig bis gar nichts über die familialen Zusammenhänge der Kinder zu erfahren ist, markiert deshalb nicht nur ein sozialwissenschaftliches Manko kindertheologischer Forschungen, sondern zugleich eine religionsdidaktische Problemanzeige. Sind nämlich Unterscheidungsmöglichkeiten und Distanzierungsspielräume ein ebenso notwendiger Bestandteil religiöser Bildung, so muss zumindest der potentielle Affirmationsverdacht von Kindertheologie jeweils neu kritisch reflektiert werden – eine für Lehrkräfte vermutlich herausfordernde Aufgabe. Anders formuliert: Wie lassen sich bildungstheoretisch gesehen Lehr-Lern-Prozesse mit konfessionslosen oder nicht-christlichen Kindern, denen theologische Kategorien unter Umständen gar nicht als hilfreich erscheinen, kindertheologisch arrangieren? Die Einordnung von Kindertheologie in den Horizont von (christlicher) Glaubensreflexion ist von daher nicht nur terminologisch durch den Glaubensbegriff, sondern auch religionspädagogisch am Lernort Schule zumindest spannungsvoll. Eben dieser Lernort ist ja konstitutiv durch asymmetrische Kommunikationsstrukturen geprägt. Deren kritische Infragestellung ist ein zu begrüßendes, gleichsam in einer kontrakulturellen Funktion religiöser Bildung liegendes Unterfangen. Allerdings ist auch zu bedenken, dass in Lehr-Lern-Prozessen der jeweilige Erfahrungsvorsprung der Unterrichtenden und die damit verbundene Asymmetrie in der Kommunikation unhintergebar bleiben. Schließlich wäre zu fragen, ob die Fokussierung auf gesprächsdominierte Verfahrensweisen (nicht nur) angesichts der Debatte um Heterogenität und Inklusion nicht einen gewissen problematischen Methodenmonismus anzeigt. Dies wird – soweit ich sehe – von den Vertreterinnen und Vertretern der Kindertheologie mittlerweile auch als Problemanzeige produktiv bearbeitet.

Religionspädagogisch deutlich problematischer als die kindertheologischen Beiträge stellt sich nun eine Entwicklung dar, die – in Fortführung dieser Anregungen – eine Theologie von Jugendlichen zu etablieren sucht. „**Brauchen Jugendliche Theologie?**“³⁶ fragten etwa Thomas Schlag und Friedrich Schweitzer 2011. Die Antwort lautet: Ja! Denn das Verhältnis von Jugend und Kirche erscheint als derart gestört, dass eine neue, gemeinsame „Verständigungsebene“ hergestellt werden müsse (13). Jugendtheologie als Bestandteil der Religionspädagogik hat dann die Aufgabe, „einerseits die eigene Tiefenschärfe im Blick auf unterschiedliche Lebenswelten zu steigern und andererseits für die Akteure in der kirchlichen und schulischen Praxis Möglichkeiten der theologisch sachgemäßen Annäherung an die Lebenswelten Jugendlicher zu eröffnen“ (17). Zu unterscheiden sei – ungeachtet der Strukturanalogie im Bereich der Subjektorientierung – die Jugendtheologie von der Kindertheologie (besonders wegen der entwicklungspsychologisch beschreibbaren Differenz), aber auch von einer „Jugendreligion bzw. -religiosität“ (31). „Beziehen sich also Jugendreligion oder auch Jugendreligiosität auf diejenigen Glaubensweisen und Orientierungen, Gesellungsformen und Handlungsweisen, Gefühle und Erfahrungen, die von Jugendlichen als besonders bedeutsam erlebt werden, so zielt der Begriff Jugendtheologie von vornherein auf die Reflexion von Religion und religiösen Vorstellungen“ (44) und damit auf die Frage, „welche Kompetenzen oder Fähigkeiten Jugendliche erwerben können oder erwerben sollen“ (36). Als wesentlichen Bezugspunkt nennen die Autoren Carsten Gennerrichs „**Empirische Dogmatik des Jugendalters**“³⁷, die empirisch gegründet expli-

zite und implizite theologische Orientierungen Jugendlicher aufzudecken sucht.³⁸ Es werden daher „implizite und explizite Jugendtheologie“ unterschieden (38). Deutlich tritt die Spannung der schon bei der Kindertheologie begegnenden Zuordnung von Theologie und „Glaube“ zu Tage, wenn betont wird: „Ohne Glaubensüberzeugung lässt sich theologisch kaum sachgemäß reden und reflektieren.“ (48) Aufgelöst wird diese Spannung nun durch den Hinweis darauf, dass „der Bezug auf Kinder und Jugendliche als Theologen immer auch in einem metaphorischen Sinne verstanden werden muss“ (49) – wissenschaftstheoretisch ein zumindest irritierender Hinweis. Jugendtheologie äußert sich also als „implizite Theologie“, die nur aus theologischer Außenperspektive als Theologie identifiziert wird, als „persönliche Theologie“ und als „explizite Theologie“, als „theologische Deutung expliziter Theologie mit Hilfe der theologischen Dogmatik“ und – schließlich – als „ausdrückliche“ „theologische Argumentation“ Jugendlicher (59f). Analog zur Kindertheologie wird die Jugendtheologie als Theologie der Jugendlichen, mit Jugendlichen und für Jugendliche entfaltet (60).

Auch der jugendtheologische Diskurs weitet sich gegenwärtig aus. Petra Freudenberger-Lötz, Friedhelm Kraft und Thomas Schlag haben 2013 das erste „**Jahrbuch für Jugendtheologie**“³⁹ vorgelegt, das neben religionspädagogischen Anregungen aus der Praxis Klärungsversuche zur „Theologie“ der „Jugendtheologie“ (Thomas Schlag), zu einer „didaktischen Dogmatik“ (Michael Meyer-Blanck) und zum „Theologisieren mit Jugendlichen als religionsdidaktisches Programm“ (Veit-Jakobus Dieterich) bietet. Insbes. Dieterich nimmt dabei Bezug auf seine eigene Entfaltung des Programms „**Theologisieren mit Jugendlichen**“⁴⁰ aus dem Jahr 2012, in der er dem Begriff des „Theologisierens“ den Vorzug gibt – ein Hinweis auf die sowohl in Kinder- als auch Jugendtheologie begegnende problematische Verwendung des Theologiebegriffs. Einen guten Einblick in die Expansion jugendtheologischer Forschung erhält man übrigens mit Hilfe der Publikation „**Theologische Gespräche mit Jugendlichen**“⁴¹ der schon in kindertheologische Forschung maßgeblich involvierten Kasseler Religionspädagogin Petra Freudenberger-Lötz. Auf Grundlage ihrer Forschungswerkstätten werden Anregungen gegeben, um Unterrichtende bei der Führung theologischer Gespräche zu unterstützen.

Überblickt man die Entwicklungen im Bereich der Jugendtheologie und nimmt zur Kenntnis, dass mittlerweile eine durchaus beachtliche Anzahl namhafter Religionspädagoginnen und Religionspädagogen daran beteiligt ist, so wird deutlich, dass offensichtlich die Jugendtheologie ebenso wie die Kindertheologie mit Nachdruck im wissenschaftlichen Diskurs platziert werden soll. Dennoch gelten auch hier die Monita, die schon für die Kindertheologie angesprochen wurden. Hinzu kommt jedoch eine bislang kaum berücksichtigte Einsicht der Jugendsoziologie: Im Gegensatz zur Lebensphase „Kindheit“ erscheint eine trennscharfe Erfassung dessen, was mit Jugend gemeint ist, angesichts der Verlängerung der Adoleszenz kaum möglich. Wenig überraschend ist also, dass eine konzise Klärung des Verständnisses von „Jugend“ noch vor den Vertreterinnen und Vertretern der Jugendtheologie liegt.

III. Interreligiöses Lernen und islamische Religionspädagogik

Es zählt zu den erfreulichen religionspädagogischen Entwicklungen der letzten Jahre, dass neben der zunehmenden Beachtung komparativer oder interreligiöser Fragestellungen nunmehr auch die islamische Religionspädagogik als gewichtige Stimme im deutschen religionspädagogischen Diskurs zu vernehmen ist, und zwar als eine islamischer Theologie⁴² verpflichtete und religiöse Bildungsprozesse an öffentlichen Schulen vielfältig reflektierende.

³⁸ A. a. O., 24.

³⁹ „**Wenn man daran noch glauben kann, ist das gut**“. Grundlagen und Impulse für eine Jugendtheologie, hg. v. Petra Freudenberger-Lötz / Friedhelm Kraft / Thomas Schlag. – Stuttgart: Calwer 2013. 188 S. (Jahrbuch für Jugendtheologie, 1), pb. € 26,95 ISBN: 978-3-7668-4234-3.

⁴⁰ Dieterich, Veit-Jakobus: **Theologisieren mit Jugendlichen**. Ein Programm für Schule und Kirche. – Stuttgart: Calwer 2012. 210 S., pb. € 26,95 ISBN: 978-3-7668-4225-1.

⁴¹ Freudenberger-Lötz, Petra: **Theologische Gespräche mit Jugendlichen**. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. – München: Kösel 2012. 176 S., pb. € 16,99 ISBN: 978-3-466-37041-2.

⁴² Exemplarisch sei an dieser Stelle mein ehemaliger Münsteraner Kollege Mouhanad Khorchide genannt, dem ich vielfältige Anregungen verdanke. Vgl. zur theologischen Grundierung seiner Religionspädagogik Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit*. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012.

³⁶ **Brauchen Jugendliche Theologie?** Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, hg. v. Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. 250 S., pb. € 24,90 ISBN: 978-3-7887-2529.

³⁷ Gennerrichs, Carsten: **Empirische Dogmatik des Jugendalters**. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 495 S., brosch. € 44,80 ISBN: 978-3-17-021309-8.

In interreligiöser Perspektive markiert zunächst einmal die Habilitationsschrift „**Interreligiöse Kompetenz**“⁴³ von Joachim Willems eine wichtige Wegmarke durch die Zuordnung von „Interreligiosität“ und „Kompetenzen“. Empirisch fundiert erscheint religiöse Pluralität hier als problematische Herausforderung für die Gesellschaft, die damit die Notwendigkeit einer Forcierung von „interreligiöser Kompetenz“ in der öffentlichen Schule evoziere (13). Im Schnittfeld von Theologie und Pädagogik sowie unter Rezeption konstruktivistischer Zugänge wird eine „Theorie des Interkulturellen und Interreligiösen“ entfaltet (I.). Sodann geht es um die Analyse bildungstheoretischer Diskurse zu Standards und Kompetenzen ebenso wie um Fragen „interreligiösen Lernens“ (II.). Vorgeschlagen wird ein – am Berliner Modell religiöser Kompetenz orientiertes – „Komponentenmodell interreligiöser Kompetenz zur Strukturierung von Unterricht“ sowie eines „zur empirischen Testung von interreligiöser Kompetenz“ (Kap. 8). Interreligiöse Kompetenz wird als Fähigkeit verstanden, „sich in einer religiös pluralen Welt zu orientieren und in ihr zu handeln.“ (165) Damit sind – ebenso wie mit einem dynamischeren Verständnis der Wechselwirkung von religionswissenschaftlicher Außenperspektive und theologischer Binnenperspektive – wichtige Hinweise gewonnen, sowohl die Frage nach der Verortung interreligiöser Bildung in der Schule genauer zu fassen (Teil IV) als auch methodisch konkret zu werden. In den Fokus des religionspädagogischen Interesses rücken mit W. Überlegungen letztlich auch grundsätzliche Fragen des terminologischen Rückgriffs auf Religion in der Wendung „inter-religiös“, nämlich als einer ja theoretischen Konstruktion, die so lebensweltlich eben nicht ohne Probleme aufweisbar ist, oder die Frage, ob nicht eher von „komparativen“ Lehr-Lern-Prozessen gesprochen werden solle. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Diskussion künftig entwickeln wird.

Dass die Frage „**Religiöse[r] Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen**“⁴⁴ nun aber religionspädagogisch überaus relevant ist, zeigt ein Blick in einschlägige Veröffentlichungen. Grundlegende Dimensionen („religiöse Werte“, Individualität, abrahamitische Wurzeln) werden in diesem Band ebenso berücksichtigt wie kulturgeschichtliche Motive religiöser Bildung und die gegenwärtige Ausbildungssituation von Religionslehrerinnen und -lehrern sowie Imamen an staatlichen Hochschulen. Letzteres (187–230) sei der Lektüre nachdrücklich empfohlen, ebenfalls die differenzierten Ausführungen in (verfassungs-)rechtlicher und bildungstheoretischer Perspektive (231–257). Dass mittlerweile insgesamt auch zunehmend schulformspezifisch operiert wird, halte ich für eine wichtige Entwicklung, zumal insbes. an Berufsschulen die Herausforderungen religiöser Pluralität religionspädagogisch erheblich sind.⁴⁵

In diesem Zusammenhang sei auch der von Gudrun Guttenberger und Harald Schroeter-Wittke hg. Band „**Religionssensible Schulkultur**“⁴⁶ erwähnt, der – in dialogischer Verständigung und unter Berücksichtigung muslimischer Perspektiven – materialreich der Hoffnung Ausdruck verleiht, „Religion am Lebens- und Lernort Schule in einer ‚neuen‘ Perspektive wahrzunehmen“ (7). Die hier versammelten Beiträge machen eindrucksvoll deutlich, wie vielfältig die gegenwärtige Debatte ist und welche gewichtigen Herausforderungen Religionspädagogik offenkundig zu bewältigen hat.

Auch der Umstand, dass der von Frank van der Velden hg. Band „**Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht**“⁴⁷ in christlich-

und islamisch-religionspädagogischer Perspektive thematisiert, verdient Aufmerksamkeit – ist doch die (pädagogisch verantwortete) Auslegung von Bibel und Koran im Religionsunterricht ein religionsdidaktisch essentielles Thema. Der hier einsetzende Klärungsprozess ist bemerkenswert und trägt erheblich zur bildungstheoretischen Profilierung der Religionspädagogik bei.

Islamische Religionspädagogik präsentiert sich als vielversprechender Gesprächspartner innerhalb religionspädagogischer Fachdiskurse, befindet sich aber derzeit offensichtlich noch stärker als in solch dialogischen Prozessen in einem Prozess der Selbstklärung und der Schärfung des eigenen „konfessionellen“ religionspädagogischen Profils. Der vom Osnabrücker Religionspädagogen Bülent Ucar vorgelegte Band trägt daher mit gutem Grund den Titel „**Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung**“⁴⁸. Zudem sei die informative von Ali Özgür Özdil publizierte Zusammenstellung zu „**Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa**“⁴⁹ empfohlen, die einen profunden ersten Überblick über die europäische Gesamtlage bietet. Beschlossen werden soll dieser – viel zu knappe – Durchgang mit dem bemerkenswerten kleinen Buch von Zita Bertenrath über „**Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum**“⁵⁰. Diese als Hausarbeit im Rahmen der ersten Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe II bei Michael Meyer-Blanck in Bonn geschriebene kleine empirische Studie ist in mehrfacher Hinsicht erfreulich: Zunächst bemüht sich die Vf.in um eine, wenn auch knappe, Skizze der Gottesvorstellungen im Islam und im Christentum. Theoriebewusst wird dann sozialwissenschaftlich kundig die Methode der Schüleraufsätze eingeführt. In diesen treten facettenreich die pluriformen Vorstellungen muslimischer und christlicher Schülerinnen und Schüler hervor – Grund genug, zukünftig die Konzentration vermehrt auf empirische Forschungen im Kontext interreligiöser Lehr-Lernprozesse zu lenken.

IV. (Fach)didaktischer) Ausblick

Zum Schluss der von einer leider notwendigen Auswahl bestimmten Durchsicht religionspädagogischer Veröffentlichungen sei nur in gebotener Kürze noch auf einige empfehlenswerte, im Wesentlichen eher religionsdidaktisch akzentuierte Veröffentlichungen hingewiesen. In ihnen zeigt sich, dass Fragen etwa der Bibeldidaktik, empirische Forschungen, aber auch unterrichtliche Konkrektionen nach wie vor sozusagen ein Herzstück religionspädagogischer Forschungen bilden. Als ein Standardwerk hinsichtlich des Gebrauchs der Bibel wird sich sicherlich der von Bernhard Dressler und Harald Schröter-Wittke Dietrich Zilleßen zum 75. Geburtstag gewidmete „**Religionspädagogische Kommentar zur Bibel**“⁵¹ erweisen.

Insgesamt gilt es, bibeldidaktische Fragen gegenwärtig erneut zu justieren, wie es etwa Burkhard Porzelt in seinen „**Grundlinien biblischer Didaktik**“⁵² versucht. Für die Religionsdidaktik zur Christologie in der Oberstufe hat Claudia Gärtner einen beachtenswerten Entwurf zum „**Ästhetische[n] Lernen**“⁵³ vorgelegt, der die Christologie im Horizont ästhetischen Lernens didaktisch fruchtbar macht. Und auch die in der Reihe „Religionspädagogik innovativ“ erschienenen Bände

⁴³ Willems, Joachim: **Interreligiöse Kompetenz**. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011. 289 S., pb. € 39,95 ISBN: 978-3-531-18389-3.

⁴⁴ **Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen**, hg. v. Peter Graf / Bülent Ucar. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 264 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-022033-1. Vgl. auch informativ in den gegenwärtigen Stand der Debatte einführend **Interreligiosität und Interkulturalität**. Herausforderungen für Bildung und soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, hg. v. Josef Freise / Mouhanad Khorchide. – Münster: Waxmann 2011. 214 S. (Studien zum interreligiösen Dialog, 10), brosch. € 19,80 ISBN: 978-3-8309-2422-7.

⁴⁵ Einen ersten Eindruck bietet: **Interreligiöse Kompetenz in der beruflichen Bildung**. Pilotstudie zur Unterrichtsforschung, hg. v. Albert Biesinger / Klaus Kießling / Josef Jakobi / Joachim Schmidt. – Berlin: Lit 2011. 167 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978-3-643-10796.

⁴⁶ **Religionssensible Schulkultur**, hg. v. Gudrun Guttenberger / Harald Schröter-Wittke. – Jena: IKS Garamond. 363 S. (Studien zur Religionspädagogik und Praktischen Theologie, 4), pb. € 34,90 ISBN: 978-3-941854-54-3.

⁴⁷ **Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht**. Bibel und Koran im christlichen Religionsunterricht einsetzen, hg. v. Frank van der Velden. – Göttingen: V&R unipress 2011, 250 S., pb. € 31,90 ISBN: 978-3-89971-630-6.

Vgl. auch Twardalla, Johannes: **Der Koran in der Schule**. Studien zum Islamischen Religionsunterricht. – Frankfurt a. M.: Humanities-Online 2012. 144 S., brosch. € 19,80 ISBN: 978-3-941743-25-0.

⁴⁸ **Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung**. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, hg. v. Bülent Ucar. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 528 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 3), pb. € 64,90 ISBN: 978-3-631-60710-7.

⁴⁹ Özdil, Ali Özgür: **Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa**. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 340 S., pb. € 29,80 ISBN: 978-3-17-021936-6.

⁵⁰ Bertenrath, Zita: **Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum**. Eine qualitative Studie mit Schülerinnen und Schülern im islamischen und christlichen Religionsunterricht. – Hamburg: Dr. Kovač 2011. 204 S. (Beiträge zur Islamischen Religionspädagogik, 4), pb. € 58,00 ISBN: 978-3-8300-4169-6.

⁵¹ **Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel**, hg. v. Bernhard Dressler / Harald Schröter-Wittke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 664 S., pb. € 68,00 ISBN: 978-3-374-03031-6.

⁵² Porzelt, Burkhard: **Grundlinien biblischer Didaktik**. – Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt 2012. 185 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-8252-3656-5.

⁵³ Gärtner, Claudia: **Ästhetisches Lernen**. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der gymnasialen Oberstufe. – Freiburg i. Br.: Herder 2011. 496 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 16), pb. € 59,95 ISBN: 978-3-451-34093-2.

von Stefan Heil „Religionsunterricht professionell planen, durchführen und reflektieren“⁵⁴ sowie „Religionsunterricht neu denken“⁵⁵, hg. von Bernhard Grümme, Hartmut Lenhard und Manfred L. Pirner, lassen sich im Sinne eines gegenwärtig offenbar nochmals gestiegenen Bedürfnisses der Klärung religiöser Lehr-Lern-Prozesse bzw. von religiöser Bildung insgesamt lesen. In letzterem Band finden sich namhafte Beiträge zu historischen Kontexten (Rainer Lachmann), konstruktiv-kritischer Religionsdidaktik (Godwin Lämmermann), Symbolisierungs- und Zeichendidaktik (Michael Meyer-Blanck), Korrelationsdidaktik (Stefan Heil), Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels (Bernhard Dressler), ein experimenteller Ansatz (Bernd Beuscher / Dietrich Zilleßen), Arbeiten zu performativem Lehren und Lernen (Silke Leonhard / Thomas Klie), konstruktivistischer Religionsdidaktik (Hans Mendl), alteritätstheoretischer Religionsdidaktik, Didaktik des Theologierens mit Kindern und Jugendlichen (Anni Reif / Petra Freudenberger-Lötz), medienweltorientierter Religionsdidaktik (Manfred L. Pirner), dialogisch-beziehungsorientierter Religionsdidaktik (Reinhold Boschi), kompetenzorientierter Religionspädagogik (Gabriele Obst / Martin Rothgangel), Religionsdidaktik mit systemischen Perspektiven (Michael Domsen), Rezeptionsästhetisch orientierter Religionsdidaktik (Michael Fricke), interreligiösem Lernen

⁵⁴ Heil, Stefan: *Religionsunterricht professionell planen, durchführen und reflektieren*. Ein Leitfaden für Studium und Praxis. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 240 S. (Religionspädagogik innovativ, 5), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-17-022960-0.

⁵⁵ *Religionsunterricht neu denken*. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, hg. v. Bernhard Grümme / Hartmut Lenhard / Manfred L. Pirner. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 265 S. (Religionspädagogik innovativ, 1), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-021403-3.

nen (Clauf Peter Sajak), Elementarisierung (Friedrich Schweitzer) und ein lesenswerter Versuch einer Bilanz (Rudolf Englert), kurzum: Am Ende dieses Literaturberichts steht damit sozusagen erneut die konzeptionelle Binnendifferenzierung der religionspädagogischen Theoriebildung und die Pluriformität konzeptioneller Anregungen.⁵⁶ Fast liest sich dieser Band wie eine Summe der hier referierten evangelisch-, katholisch- (und wohl auch) islamisch-religionspädagogischen Beiträge und führt im Grunde an die zu Beginn dieses Artikels konstatierte Ausgangslage zurück. Letztlich wird sich angesichts dramatisch anmutender gesellschaftlicher und insbes. medientheoretisch beschreibbarer Transformationsprozesse künftig zeigen müssen, welche Konzeptionen mit Hilfe plausibler, gegenwartskulturell kontextualisierbarer Terminologien, theologisch veritabler Denkfiguren und schulpädagogisch (v.a. angesichts der Inklusionsdebatte) anschlussfähiger Kategorien operieren. Denn eines scheint unmissverständlich klar zu sein: Der in den letzten Jahren zu beobachtende Wandel ist derart umfänglich, dass die Religionspädagogik gut beraten ist, in ihrem sichtlich vitalen Ringen um konzeptionell tragfähige Positionen immer wieder neue Kontextualisierungsbemühungen voranzutreiben oder dabei gar überkommene Vorstellungen oder Begrifflichkeiten zu substituieren – und zwar gerade im Sinne der so häufig geforderten „Schülerorientierung“!

⁵⁶ Dass dazu auch vielfältige empirische Forschungen und eine stetig wachsende Zahl methodischer Beiträge gehören, kann hier nur noch angedeutet werden. Ein Indiz für den bestehenden Bedarf an Hilfen zur Unterrichtsplanung ist etwa, dass Hans Schmid, „Leitfaden“ 2012 in einer neu aktualisierten Ausgabe erschienen ist. Schmid, Hans: *Die Kunst des Unterrichts*. Ein praktischer Leitfaden für den Religionsunterricht. – München: Kösel 2012. 288 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37046-7.

Exegese / Bibelwissenschaft

„Translation Is Required“. The Septuagint in Retrospect and Prospect, hg. v. Robert J. V. Hiebert. – Atlanta: Society of Biblical Literature 2010. (XVIII) 248 S. (Septuagint and Cognate Studies, 56), kt \$ 31,95 ISBN: 978-1-58983-523-8

Dieser Aufsatzband geht auf die internationale Konferenz „Septuagint Translation(s): Retrospect and Prospect“ des *Septuagint Institute of Trinity Western University* (TWU) vom 18. bis 20. September 2008 zurück. „Translation is required“ lässt sofort diejenigen aufhorchen, die sich intensiver mit der LXX beschäftigen und im Titel den *Brief des Aristes* erkennen (Ερμηνείας προσδίδται). So werden viele erwarten, dass die LXX als griechische Übersetzung der hebräischen Bibel im Fokus des vorliegenden Buchs steht, wie dies zum Teil auch der Klappentext nahelegt. Allerdings geht es in diesem Band, wie auch das Inhaltsverzeichnis eindeutig erkennen lässt und der Klappentext in einem Nebensatz andeutet, in einem beachtlichen Maße um Aspekte der Übersetzung der LXX selbst in andere Zielsprachen. Allerdings soll vorweg der Eindruck vermieden werden, es handle sich um einen Sammelband von zweifelhafter Macht und Qualität. Dem ist mitnichten so: Die einzelnen Artikel sind sorgfältig gearbeitet, logisch strukturiert, in flüssigem Stil verfasst und für alle, die sich mit der LXX und deren Übertragung in andere Sprachen befassen, stimulierend. Die Qualität der Beiträge ist unbestritten, und spezifische Interessen werden durch die individuellen Studien ausgezeichnet bedient.

Wie sich aus der Anlage der Konferenz ergibt, ist der Sammelband in zwei Teile gegliedert: Teil 1 umfasst dreizehn Beiträge der Tagung selbst, Teil 2 gibt die Ausführungen zu Beginn der Podiumsdiskussion wieder, wie sie von den Teilnehmern vorgetragen wurden. Doch damit ist die Gesamtgliederung des Buches noch nicht adäquat erfasst: Teil 1 wird von zwei Beiträgen eröffnet, die sich mit dem Übersetzungsprojekt *A New English Translation of the Septuagint* (NETS) beschäftigen. Sowohl Albert Pietersma („Beyond Literalism: Interlinearity Revisited“, 3–21) als auch Benjamin G. Wright III („Moving beyond Translating a Translation: Reflections on A New English Translation of the Septuagint [NETS]“, 23–39) widmen sich intensiver der Hermeneutik und der methodischen Strategie von NETS, als dies in den Einleitungen der Einzelbände dieses Übersetzungsprojekts erfolgt. Dabei führt Pietersma aus, dass Interlinearität nicht mit Wörtlichkeit zu verwechseln sei, d.h. dieses Prinzip diene nur als Arbeitshypothese für das Herangehen an das Verhältnis von LXX und hebräischer Vorlage. Für Wright ist wichtig, dass soziokulturelle und historische Bedingungen für das Verständnis wie die Veranlassung der LXX als Übersetzung berücksichtigt werden. Wenn ein Übersetzer den Versuch unternahm, möglichst nahe am hebräischen Text zu bleiben, brachte dies immer auch lexikalische Pro-

bleme mit sich. Ohne Rückbezug auf die hebräische Vorlage ist die LXX nicht immer korrekt zu verstehen.

Mit seinem Beitrag „The Semantics of Biblical Language Redux“ (41–57) wendet Cameron Boyd-Taylor den Blick auf James Barrs bis heute einflussreiche Arbeit *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). Damit macht Boyd-Taylor sich auf den Weg, die Dichotomie zwischen einem genuin in einer Sprache abgefassten Text und einer Übersetzung begreifen und dies als Voraussetzung für eine angemessene Theologie der LXX setzen zu wollen. Dafür wendet er sich exemplarisch dem Verb ἔπαυω im griechischen Psalter zu. Ihm zufolge wurde dieses Verb in der Übersetzung nur für einige wenige hebräische Verben verwendet, die zudem einen Bezug zu Gott anzeigen. Damit weise das Hoffen über das Hier und Jetzt hinaus. Das wirkt überzeugend und gut belegt, auch wenn man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit der Literatur durchaus vorstellen könnte (so z.B. hinsichtlich Psalm 31 LXX mit E. Bons, *Psalm 31 – Rettung als Paradigma* [FTS 48; Frankfurt a. M. 1994]), um so eine Theologie der LXX noch kritischer zu fassen.

Dann folgen fünf Beiträge, in denen konkreter und pragmatischer das Übersetzen selbst im Mittelpunkt steht und die hier in Kürze vorgestellt werden: Jan Joosten („Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms“, 59–70) zeigt an Beispielen auf, dass die Übersetzer aus dem Hebräischen (a) wörtlich wiedergaben, (b) frei übertrugen oder (c) monströse Sprachgebilde bildeten, die auch heute noch vor Probleme stellen. Robert J. V. Hiebert („Ruminations on Translating the Septuagint of Genesis in the Light of the NETS Project“, 71–86) stellt eingangs die Projekte *La Bible d'Alexandrie* (BdA) und *Septuaginta Deutsch* (LXX.D) kurz vor und führt dann den Ansatz von NETS aus, den er selbst für seine Genesis-Übersetzung verfolgt habe. Larry Perkins („Glory“ in Greek Exodus: Lexical Choice in Translating and Its Reflection in Secondary Translations“, 87–106) nimmt sich der Aufgabe an, anhand von δόξα die Grundintention von NETS aufzuzeigen, die Absichten der Übersetzer sowie die Abhängigkeit der Übersetzung von der hebräischen Vorlage abzubilden. Perkins bietet auch eine tabellarische Übersicht, in der die Übersetzungsunterschiede zwischen NETS, BdA und LXX.D bequem eingesehen werden können. Dirk Büchner („Some Reflections on Writing a Commentary on the Septuagint of Leviticus“, 107–117) verfährt dann ähnlich hinsichtlich seiner Übersetzung von Lev für NETS. Melvin K. H. Peters („Translating a Translation: Some Final Reflections on the Production of the New English Translation of Greek Deuteronomy“, 119–134) auf der Basis seiner Dtn-Übersetzung für NETS und August H. Konkel („The Elihu-Speeches in the Greek Translation of Job“, 135–157) schreibt über Hiob, der letztlich deutliche Unterschiede zum Masoretischen Text aufweist.

Dann führt Leonard Greenspoon („At the Beginning: The Septuagint as a Jewish Bible Translation“, 159–169) aus, dass die LXX die anderen jüdischen Bibelübersetzungen geprägt habe und erst durch diese angemessener zu verstehen sei. Wolfgang Kraus („The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11–12 as a Test Case“, 171–190) demonstriert eindrucksvoll am Beispiel Am 9,11–12, wie frühchristliche Exegese zu pointierter und abgrenzender Interpretation einer spezifischen Textstelle zwischen Juden und Christen führte. Alison Salvesen („A Well-Watered Garden [Isaiah 58:11]: Investigating the Influ-

ence of the Septuagint“, 191–208) wendet den Blick auf die „Daughter‘ Versions“ (191) der LXX (z. B. Philoxenia, Harklensis, Vetus Latina, die armenische, georgische und kirchenslawische Übersetzung) und man erfährt von vielen oft übersehenen Übersetzungen. Brian Anastasi Butcher („A New English Translation of the Septuagint and the Orthodox Study Bible: A Case Study in Prospective Reception“, 209–229) weist darauf hin, dass die LXX für die „Christians of the Eastern Orthodox and Byzantine-Rite Catholic Churches“ als „not merely an authoritative translation but one inspired“ (209) gelte. Somit hat eine Übersetzung wie die von NETS eine große Bedeutung, gerade für die orthodoxen Christen in der englischsprachigen Welt. Allerdings bemängelt Butcher, dass NETS nicht von orthodoxen Christen verfasst wurde und dies auch zu spüren sei. Eine größere Nähe zu den Kirchenvätern (als Rezipienten) weise die *Orthodox Study Bible* (OSB) auf.

Der kurze zweite Teil umfasst die einleitenden Worte der Teilnehmer der Podiumsdiskussion: A. Pietersma (233–234) und B. G. Wright III (235–238) umreißen rasch die wesentlichen Kernpunkte der NETS-Übersetzung. J. Joosten (239–242) zeigt auf, wie die LXX in BdA übersetzt wird und W. Kraus (243–248) hebt hervor, dass die LXX für LXX.D letztlich ein eigenständiger Text sei, der aber dennoch in Abhängigkeit vom hebräischen Text stünde.

Leider fehlen am Ende Register, die eine Orientierung im Band erleichtern würden, insbes. für eine rasche Suche anhand der behandelten Bibelstellen. Doch das nimmt der Qualität der Beiträge nichts: Ausgewiesene Experten auf ihren Gebieten bieten der informierten Leserschaft – gerade im ersten Teil des Buchs – fundierte Einsichten in ihre Arbeit und eröffnen damit die Möglichkeit, von ihrer Expertise für eigene Arbeiten zu profitieren.

Neumarkt i. d. OPf.

Thomas J. Kraus

Mahieu, Bieke: Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition. A Chronological Investigation of the Period 40 BC–39 AD, with a Time Setting of New Testament Events. – Leuven: Peeters 2012. (XXXVIII) 668 S. (Orientalia Lovaniensia analecta, 208), geb. € 96,00 ISBN: 978–90–429–2497–0

In der ntl. Zeitgeschichte wird die von Emil Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4 Bde., Leipzig 1886–1890; engl. Neubearb.: Edinburgh 1973–1987) etablierte Chronologie für die Jahre 175 v. Chr.–135 n. Chr. weithin fraglos vorausgesetzt und nur hie und da geringfügig verändert. Dagegen hat sich Bieke Mahieu mit ihrer von Hans Hauben in Leuven betreuten Diss. nicht weniger vorgenommen, als die gesamte Chronologie Herodes' des Großen und seiner Söhne Archelaos, Philip und Antipas (40 v. Chr.–39 n. Chr.) auf eine neue Grundlage zu stellen und von da ausgehend auch die biographischen Daten Jesu und des Paulus neu zu bewerten. Ausdrücklich wählt sie einen maximalistischen Zugang (10), der die chronologischen Notizen der Quellen historisch für zuverlässig hält, solange keine sachlich zwingenden Gründe dagegen sprechen.

Nach der Einleitung (1–45) gliedert sich die Arbeit in drei Teile, deren Ergebnisse in einer knappen Zusammenfassung (535–559) gebündelt werden. Teil I (47–231) behandelt die Regierungszeit Herodes' des Großen mit Ausnahme der letzten Jahre. Zunächst datiert M. Herodes' Ernennung zum König durch den römischen Senat auf den 18. November 40 v. Chr. und die Durchsetzung seiner Herrschaft durch die Eroberung Jerusalems auf den 5. März 36 v. Chr. (49–99). Die Einnahme Jerusalems, die nach Josephus „am Fest des Fastens“ (Ant. 14,487) geschah, wird gewöhnlich mit dem Versöhnungstag am 10. Tischi = 5. Oktober 37 v. Chr., von M. hingegen mit dem Estherfasten am 13. Adar = 5. März 36 v. Chr. in Verbindung gebracht. So erklärt sich auch das Gründungsdatum von Caesarea Maritima, das Herodes zur Erinnerung an seinen Sieg auf den 5. März gelegt habe. Josephus' Angabe, wonach Pompeius 27 Jahre vor Herodes Jerusalem „am selben Tag“ (Ant. 14,488) erobert habe, sei dementsprechend auf den 5. März und nicht auf den 10. Tischi 63 v. Chr. zu beziehen (99–117). Hatte Pompeius außerdem einen Tag später Hyrkan II. als Hohenpriester eingesetzt (Jos. Ant. 14,73), so habe sich Augustus mit der Annahme der Würde des *pontifex maximus* am 6. März 12 v. Chr. bewusst auf dieses Datum bezogen. Herodes selbst habe später seine Regierungsjahre nicht ab der Eroberung Jerusalems mit dem jüdischen Kalender und seinem Mondneujahr am 1. Nisan oder am 1. Tischi, sondern exakt ab dem Datum seiner Ernennung am 18. November 40 v. Chr. gezählt. Beide Zählungen konkurrierten in den Quellen des Josephus ebenso wie die inklusive bzw. exklusive Berechnung der Daten, weshalb seine diesbzgl. Zeitangaben jeweils im Einzelfall zu prüfen seien (118–182).

Teil II (233–444) dreht sich im Wesentlichen um das Todesdatum Herodes' des Großen. Josephus (Ant. 17,167.191.213; Bell. 1,665; 2,10) zufolge starb Herodes: a) 37 Jahre nach seiner Ernennung zum König in Rom; b) 34 Jahre nach dem Tod des Antigonos, der seit 40 v. Chr. als sein Rivale in Jerusalem regiert hatte und kurz nach der Eroberung der Stadt hingerichtet worden war; c) kurz nach einer Mondfinsternis; d) kurz vor dem Pesachfest. Da am 15. Adar = 13. März 4 v. Chr. eine Mondfinsternis in Palästina zu sehen war und der Pesachtermin einen Monat später auf dem 15. Nisan liegt, datiert Schürer bei inklusiver Rechenweise der Regierungsjahre den Tod des Herodes auf Anfang Nisan 4 v. Chr. Diese Berechnung hält M. für unmöglich, weil Josephus sonst die Regierungsjahre von Herrschern immer exklusiv berechne. So komme man auf

das Todesjahr 3 v. Chr., was aber ebenfalls ausgeschlossen sei, weil es in diesem Jahr keine passende Mondfinsternis gab (235–243). Tatsächlich habe Josephus keine sicheren Informationen zum Todesjahr des Herodes besessen; stattdessen beruhten seine Angaben auf einem Missverständnis von *Assumptio Mosis* 6,6: Während sich dort aus dem Kontext ergebe, dass die 34 Regierungsjahre des Herodes ab der Hinrichtung des letzten hasmonäischen Hohenpriesters Aristobulos III. im Frühjahr 34 v. Chr. gerechnet seien, habe Josephus den Beginn des angegebenen Zeitraums fälschlich mit dem Tod des Hasmonäer Königs Antigonos in Verbindung gebracht (349–356). Bei einem richtigen Textverständnis komme man hingegen auf 1 n. Chr. als Todesjahr des Herodes. Dieses Datum sieht M. dadurch bestätigt, dass Augustus wenige Monate nach Herodes' Tod den Samaritanern den kaiserlichen Tribut erlassen habe (Jos. Ant. 17,319; Bell. 2,96), der jeweils nur im Jahr nach dem Sabbatjahr fällig geworden sei. Demnach sei Herodes in einem solchen Tributjahr gestorben, was auf das jüdische Jahr 1 v./n. Chr. mit Neujahr im Herbst zutraf (324–349). Als Todestag könne der 9. März 1 n. Chr. gelten (292f). Dieser biographische Rahmen ermöglicht M. auch eine neue Deutung der einzigen datierten Münzserie aus dem „Jahr 3 des Königs Herodes“. Sie liest das rätselhafte Zeichen „P“ mit Querbalken unter dem Bogen als Ligatur der lateinischen Buchstaben P und T und deutet diese als Abkürzung für lateinisch *pater*. Damit bezeugten die Münzen eine herodianische Ära, deren Epoche mit der Verleihung des Ehrentitels *pater patriae* an Augustus am 5. Februar 2 v. Chr. gegeben sei. Die Münzen seien 1 n. Chr. posthum vom syrischen Legaten Varus und nicht von Herodes selbst aus Anlass der Eroberung Jerusalems drei Jahre nach seiner Königserhebung geprägt worden (253–287, 359–394).

Teil III (445–534) fügt in diesen chronologischen Rahmen die Biographien Jesu, Johannes' des Täufers und des Paulus ein. M. übersetzt Lk 2,2 nicht wie gewöhnlich „this was a/the first census under Quirinius“, sondern „this was a/the census before Quirinius“ und versteht darunter eine Steuerschätzung in Palästina aus Anlass des Tributjahres 1 v./n. Chr., die sich mit vergleichbaren Maßnahmen anderswo zu einem reichsweiten Zensus zusammenfüge (447–464). Dieses Tributjahr als Geburtsjahr Jesu passe auch besser zu den lukanischen Angaben, wonach Johannes „im 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius“ (Lk 3,1f; d. h. 29 n. Chr.) aufgetreten und Jesus bei seiner Taufe „ungefähr 30 Jahre alt“ (Lk 3,23) gewesen sei, als eine Geburt Jesu vor 4 v. Chr. Im Übrigen gibt M. der johanneischen Chronologie den Vorzug, wonach in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu mindestens zwei Pesachfeste fielen (Joh 2,13; 6,4) und Jesus am Rüsttag vor einem weiteren Pesachfest gekreuzigt wurde (Joh 19,31–37). Beides zusammen führt sie zum 14. Nisan = 3. April 33 n. Chr. als Todesdatum Jesu (465–487). M.s Pauluschronologie stimmt im Wesentlichen mit der von Dieter Georgi (*Der Armen zu gedenken*, Neukirchen-Vluyn²1994) etablierten überein.

Aufgrund der umfassenden Würdigung aller relevanten literarischen, numismatischen und epigraphischen Zeugnisse stellt M.s Arbeit ohne Zweifel einen Meilenstein in der Debatte um die Chronologie Herodes' des Großen und seiner Söhne dar. Nicht zuletzt die chronologischen Übersichten am Ende der drei Teile (205–231, 423–444, 527–534) werden das Buch auf lange Sicht zu einem unerlässlichen Hilfsmittel für alle machen, die sich ernsthaft mit dieser Epoche beschäftigen. An den Ergebnissen im Einzelnen sind Zweifel dennoch angebracht. Um nur drei zu nennen: Dass der Winter Johannes am Taufen (469), nicht aber Pompeius und Herodes an der Belagerung Jerusalems gehindert haben soll, ist kaum einzusehen. M.s Einwände gegen die inklusive Berechnung der Regierungsjahre des Herodes (241) treffen nur zu, wenn man ihre eigenen Datierungen schon voraussetzt. Dass Herodes nach dem Tod Aristobulos' III. nicht selbst zum Hohenpriester wurde, wohl aber nach dem Tod des Antigonos zum unangefochtenen König, spricht eindeutig dafür, dass auch Ass. Mos. 6,6 seine Regierungszeit ab dem Tod des Vorgängers im Königsamt berechnet hat.

Münster

Wilfried Eisele

Jantsch, Torsten: „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011. 446 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 129), Ln. € 69,00 ISBN: 978–3–7887–2510–5

Die Frage nach dem Gottesverständnis des Paulus ist nach Torsten Jantsch bisher über vier unterschiedliche Zugänge untersucht worden: a) über eine Orientierung an den Gottesbezeichnungen; b) über eine Anlehnung an Topoi der dogmatischen Tradition; c) über eine Untersuchung derjenigen Texte in den Briefen des Paulus, die qualifizierte Gottesaussagen enthalten; d) über eine Untersuchung der Vorstellungen, die den Argumentationen des Paulus zugrunde liegen (20). J. spricht sich für eine Kombination dieser Methoden aus, die eine „modellhafte Approximation an die Gottesvorstellung des Paulus“ zulasse (21). In der Durchführung der Arbeit möchte J. dann zunächst „kurz den traditions- und motivgeschichtlichen Hintergrund für die Rede von Gott bei Paulus“ andeuten und „die (existentiellen) Hori-

zonte seiner Aussagen über Gott deutlich machen“ (ebd.). Dies sei, so J., „ein bereits gut erprobter Zugang zu unserem Thema, anhand dessen besonders die Verwurzelung des Paulus in der ‚alttestamentlichen‘ und frühjüdischen Tradition deutlich gemacht werden“ könne (ebd.). Daran schließen sich „exegetische ‚Tiefenbohrungen‘“ an, in denen erhoben werden soll, „welche Gottesvorstellungen in den Argumentationen explizit ausgedrückt werden, aber auch, welche implizit die Darlegungen tragen und prägen“ (ebd.). Diese gedrängte Beschreibung des eigenen Vorgehens innerhalb eines einzigen Absatzes auf S. 21 kann nicht als eine präzise und hinreichende Beschreibung einer Methode angesehen werden.

Im Zentrum der Arbeit stehen vier Großabschnitte: a) „Traditionselemente und Horizonte für das Gottesverständnis des Paulus“ (25–30); b) „Das Gottesverständnis im 1. Thessalonicherbrief“ (31–157); c) „Das Gottesverständnis im 1. Korintherbrief“ (159–314); d) „Das Gottesverständnis in der Briefsammlung des ‚2. Korintherbriefes‘“ (315–395). Es schließt sich ein wiederum knapper und die Ergebnisse der vorausgehenden Teile nochmals bündelnder Abschnitt an, überschrieben mit e) „Konturen des paulinischen Gottesverständnisses“ (397–412). Eingestreut in die Arbeit sind insgesamt 15 Exkurse in petit zu exegetischen Einzelfragen.

Die Beschränkung auf diese drei frühen Briefe des Paulus verdankt sich neben pragmatischen Überlegungen bzgl. des Umfangs der Arbeit und unlängst erschienener jüngerer Arbeiten zum Gottesverständnis des Römerbriefs (H. Moxner; J. Flebbe) der exegetischen Einsicht, dass es nach der galatischen Krise „zu einer Neuausrichtung seiner Gottesrede in terminologischer und inhaltlicher Hinsicht kam“ (23). Daher die Beschränkung auf die Briefe vor der galatischen Krise. Über diese Neuausrichtung mehr zu erfahren wäre interessant gewesen!

Der Überblick jedenfalls macht deutlich, dass die im methodischen Teil angesprochenen exegetischen Tiefenbohrungen eindeutig im Vordergrund stehen. Traditions- und begriffsgeschichtliche Überlegungen, religionsgeschichtliche Aspekte oder auch sich ergebende Systematisierungen treten demgegenüber oft über Gebühr zurück. Stark gemacht werden hingegen das Berufungserlebnis, Gotteserfahrungen und gelebte Frömmigkeit als Horizont der Rede von Gott bei Paulus (29). Das Damaskuserlebnis gilt als „die alles Vorherige überbietende Selbsterschließung Gottes“ (411). Wird da einem Widerfahrnis, über das wir nur dürftig informiert sind, nicht recht viel aufgebürdet? Die Besprechung der Traditionselemente der paulinischen Rede von Gott (Altes Testament, Frühjudentum, Urchristentum) ist so knapp gehalten, dass wesentliche Einsichten unterlaufen werden. Grundthese der Arbeit ist, „dass Paulus sich in seiner Gottesverkündigung in eine Traditionslinie mit dem ‚Alten Testament‘ stellt“ (410).

Diese kritischen Bemerkungen möchten jedoch nicht den Eindruck erwecken, als sei diese Arbeit nicht in gewissen Teilen auch eine Bereicherung der Forschung. Die Behandlung des 1. Thessalonicherbriefs und der Korintherbriefe gleicht zwar auf weiten Strecken einer am Buchstaben haftenden Kommentierung der Briefe; doch werden die prägenden jeweiligen Gottesvorstellungen aus spezifischen Textkomplexen erhoben und zur Darstellung gebracht, wobei die Vorstellung leitend ist, dass Paulus seine Theologie situationsgebunden in bestimmten Kommunikationszusammenhängen entwickelt (398). Aber wer kommuniziert hier mit wem? Wer ist beteiligt? Paulus, seine Mitarbeiter, die Christen in Thessalonich und Korinth, die urbane Bevölkerung, die Kultur der beiden Städte, die Tradition? Und was ergibt sich im Blick auf das Gottesverständnis, wenn diese Kommunikation in Gang kommt? Für J. ist deutlich, dass es im Denken des Paulus kein Zentrum gibt, „sondern eine Reihe von Schwerpunkten („Gravitationszentren“), die je nach Kommunikationszusammenhang, d. h. je nach Erfordernis, auf je andere Weise miteinander kombiniert werden können“ (405).

Der Buchtitel nimmt eine Aussage aus 1 Kor 15,28c auf: *ἵνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν ᾧ πᾶσιν*. Da *πάντα* im Kontext stets neutrisch zu verstehen ist, drängt sich auch hier in 1 Kor 15,28c bei *πᾶσιν* diese Bedeutung auf: Gott ist alles in allem (und nicht: in allen). Eine Sonderbedeutung für *ἡ* im Sinne von herrschen lehnt J. ab, um seinerseits vorzuschlagen, dass *ἡ* sich auf die Nominalaussage *ὁ θεὸς πάντα ἐν ᾧ πᾶσιν* im Ganzen bezieht und als „damit gilt“ wiederzugeben ist (290). J. erkennt ganz richtig, dass hier die Rückübertragung der Herrschaft des Sohnes an den Vater ausgesprochen wird. Diese Einsicht wird aber sogleich durch die Auslegung eingeschränkt, dass der Text keinesfalls subordinatianisch zu verstehen sei, denn: „Der Sohn bleibt der Sohn, und als Sohn hat er potentiell an der βασιλεία des Vaters Anteil, auch (und gerade!) wenn er sich selbst ganz und gar dieser Herrschaft unterordnet.“ (291) Trifft diese Folgerung aber noch die Aussageabsicht des Paulus, die ja ge-

rade darauf abzielt, dass auch der Sohn sich dem Vater unterordnen wird (1 Kor 15,28b)?

Die exegetische Aufarbeitung wesentlicher Texte (1 Thess 1,9f; 1 Kor 8,6; 15,28; 2 Kor 4,4–6; 5,18–20) ist ausgesprochen umfangreich, materialreich in den Fußnoten und stets im intensiven Gespräch mit der Sekundärliteratur. J. lotet gelegentlich alle denkbaren Neben- und Seitenaspekte aus, bespricht sie umfänglich und stellt durchaus eindringlich unter Beweis, dass er in der ntl. Exegese einen profunden Überblick über die Gesprächslage hat und das exegetische Geschäft versteht. Aber der beachtliche und hohe exegetische Aufwand steht in einer relativ undankbaren Proportion zum Ergebnis der Studie. Als Konstanten des Gottesverständnisses werden genannt: a) Die zentrale Bedeutung des Evangeliums Gottes; b) die Erfahrung der Kraft Gottes, c) gerade im Gegenüber zu den Götzen; d) die traditionelle Vorstellung von Gott als Schöpfer findet eine Ausweitung zur Schöpfungsmittlerschaft Christi. e) Neben Zorn und Gericht sind f) Berufung und Erwählung Teil des Handelns Gottes, das g) in Christus seinen Ausdruck findet und letztlich h) in dem Ziel der Ehre Gottes mündet. Dieses von Ferne an den Aufbau einer Dogmatik erinnernde Ergebnis allerdings macht auch auf eine Eigenart der Studie aufmerksam: Sie ist gezeichnet von einer harmonisierenden Lesart, bedacht auf Ausgleich und Kontinuität.

Mainz

Friedrich W. Horn

Kim, Seyoon: Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke. – Grand Rapids / Cambridge, UK: Eerdmans 2008. (XVI) 228 S., kt \$ 24,00 ISBN: 978-0-8028-6008-8

Die Begeisterung für anti-imperiale Interpretationen des NT dürfte wohl mit dem Ende der Bush-Ära in den Vereinigten Staaten ihren Höhepunkt bereits überschritten haben. Trotz aller gegenwärtigen ideologischen Bezüge lohnt die Beschäftigung mit den neueren Studien dennoch, da sie methodisch wie inhaltlich wichtige Impulse für das Verständnis des spannungsreichen Verhältnisses von Imperium Romanum und Urchristentum hervorgebracht haben. Neben einer ganzen Reihe engagierter Vertreter in der englischsprachigen Forschung (etwa Horsley, Crossan, Reed, Elliott, Wright) gibt es auch einige dezidierte Skeptiker hinsichtlich des Ansinnens, das NT und insbes. Paulus vor dem Hintergrund von Anknüpfung und Widerspruch gegenüber Rom zu verstehen. Zu ihnen gehört der am *Fuller Theological Seminary* lehrende Paulusforscher Seyoon Kim, der im vorliegenden Band einen guten Überblick über verschiedene Spielarten (anti-) imperialer Interpretationen gibt und gewichtige Anfragen stellt bzw. extreme Auswüchse und die teils reißerisch gemachten populärwissenschaftlichen Beiträge gekonnt hinterfragt und überzeugende Alternativen bietet.

Im ersten Teil (1–71) analysiert K. Interpretationen der Thessalonicherbriefe auf dem Hintergrund des Kaiserkults (Apg 17,1–9, Rekonstruktionen des Kaiserkults in T., sprachliche Parallelen, die angebliche anti-imperiale Botschaft des 1Thess). Überblicksmäßig beschreibt und würdigt K. anti-imperiale Interpretationen von Phil, Röm und 1Kor, bevor er auf gravierende methodische Mängel vieler Studien eingeht („Parallelomania“, Ableitungen aufgrund von Annahmen, Heranziehen von Belegstellen und der Appell an geheime Kodierungen in den ntl. Texten). Dem folgen neun Faktoren, die anti-imperiale Interpretationen schwer bis unmöglich machen (34–64; etwa das Fehlen expliziter Kritik am Imperium, keine direkten Hinweise auf den Kaiserkult, Röm 13,1–7 – hier übersieht K., wie dezidiert staatliche Macht von Gott abgeleitet wird –, Phil 1,19–26 und die positive Einschätzung römischer Justiz bei Paulus, Festhalten am Status quo vor dem unmittelbar erwarteten Ende, die Ethik des Ausharrens, der Verzicht auf Rache, Feindesliebe und Friede, das transzendente Verständnis christlichen Heils, das Fehlen anti-imperialer Interpretationen in der Alten Kirche). Im zweiten Teil untersucht K. das lk. Doppelwerk auf mögliche anti-imperiale Implikationen (75–190). Dabei zeigt er auch auf, mit welchen Aussagen man rechnen würde, wenn die Lukasschriften deutliche anti-imperiale Züge tragen würden. Zunächst geht es um die Implikationen der Christologie (Jesus als davidischer Messias und universaler Herr und seine Befreiung Israels). Die von Jesus gewirkte Erlösung ist keine Befreiung vom Joch Roms (keine Verheißung oder Aufforderung, die römische Herrschaft abzuschütteln, kein Ruf, ein davidisches Reich für Israel zu etablieren, Neudefinierung von Gottes Volk, Verwerfung einer Rache an den Heiden, Jesus wird von Pilatus unschuldig befunden). Die von Jesus gebrachte Erlösung ist Befreiung aus der Gewalt Satans (Exorzismen, Krankenheilungen, Wiederherstellung von Sündern). Die Apostel gehen gegen das Reich Satans vor, nicht gegen Rom, und bezeugen das Reich Gottes. Nach K. gibt es mehrere Gründe, die das Fehlen einer politischen Materialisierung der Erlösung erklären. Dazu gehören etwa die lk. Eschatologie, die Absicht der Legitimierung, das Beispiel Jesu, politischer Realismus sowie die erkennbare Wertschätzung der *pax Romana*, auch wenn die Darstellung konkreter Römer gerade in der Apg bestenfalls ambivalent ist. Der Band schließt mit einer Zusammenfassung und einem Vergleich zwischen Paulus und Lukas

sowie einem Epilog zu den heutigen Implikationen (200–203). Ausgewählte Literaturangaben (hervorragender Überblick; vgl. auch „Paul and Empire“ auf <http://www.thepaulpage.com>) sowie Namens- und Stellenregister stehen am Ende.

K.s Kritik ist an vielen Stellen uneingeschränkt beizupflichten. An anderen Stellen schüttet er das Kind mit dem Bad aus und macht es sich zu einfach, da das NT tatsächlich Aussagen enthält, die an imperiale Propaganda anknüpfen und auf diesem Hintergrund besondere Brisanz bekommen. Dass dies besonders in der Johannesoffenbarung der Fall ist, hat die Forschung des vergangenen Jahrzehnts vielfältig und überzeugend herausgearbeitet (hier nur knapp: 180–190, 194–198). Der knappe Abschnitt zu Paulus bleibt an der Oberfläche. Auch für Paulus gibt es überzeugende, sehr differenzierte Studien (etwa J. Harrison). Ferner müsste deutlicher werden, dass die Kritik am oder zumindest die Vorbehalte gegenüber dem Imperium nicht nur christlich begründet sind. Das pln. Evangelium ist an vielen Stellen anti-imperial aufgrund der durch und durch jüdischen Meta-Erzählung, in die es eingebettet ist. Hier erschließen sich interessante Perspektiven für die weitere Forschung. Zu prüfen wäre auch, ob anti-imperiale Interpretationen anderer ntl. Bücher kritischer Rückfrage Stand halten. Neben der Diskussion in der ntl. Wissenschaft und der konkreten Einzellexegese pln. und lk. Texte bietet K.s Darstellung und Kritik auch wichtige Einsichten für die politische Ethik und christliche Staatslehre.

Bergneustadt

Christoph Stenschke

Vinzent, Markus: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament. – Farnham/Burlington: Ashgate 2011. 276 S., pb. £19,99 ISBN: 978–1–4094–1792–7

Das Buch von Markus Vinzent vertritt eine spannende These, die in einer Einführung und drei Kap.n klar benannt, entfaltet und begründet wird. Als Ausgangsbeobachtungen können gelten: „Especially in datable early Christian writings up to around 140 AD a surprising number of texts do not refer to Christ's Resurrection at all.“ (18) Auch bildliche und symbolische Darstellungen der Auferstehung Christi sind bis ins 4. Jh. hinein selten (20). Als Zusammenfassung der These im Blick auf die beiden Teile des Buchtitels seien folgende Aussagen vorangestellt: Die Bildung des ntl. Kanons „is a product of debates that are intrinsically linked to that about the Resurrection of Christ“ (24). „Only as a result of Marcion's rediscovery of Paul and his promotion of the 'Gospel' within his 'New Testament', did Christ's Resurrection regain a place in the memory of Christianity.“ (111) – Das Werk schließt mit dem Satz: „Without Marcion, the Christian creed might have ended with the passion, as the earliest baptismal questions did: do you believe in Jesus Christ – who was born and suffered (natum et passum)?“ (226)

Im Einzelnen: Unter der Überschrift „The Beginnings of the End“ (das Plural-s fehlt überall in der Kopfzeile!) bietet V. im ersten Kap. einen Durchgang durch die frühjüdische und frühchristliche (auch außerkanonische) Literatur, der die ganze Vielfalt und v.a. das wechselnde bis nicht vorhandene Gewicht des Redens von der Auferstehung (Christi) eindrücklich vor Augen führt. Man muss nicht alle Einzelurteile mitvollziehen (die Ausführungen zum Samaritanismus sind reichlich spekulativ; 1Petr wird in die Nähe Marcions gerückt, Hebr in diejenige der Samaritaner, beide Schriften werden ins 2. Jh. datiert), um gleichwohl das Gesamtergebnis in Bezug auf „the huge distance and difference with regard to how theologically central the Resurrection was for Paul and his understanding of salvation“ (62) bestätigt zu finden.

Besonders auffällig ist – angesichts der Länge der Schriften – das völlige Fehlen der Auferstehung Christi in der Theologie des Hebräer-, des Barnabas- sowie des 2. Clemensbriefes, des „Hirtens des Hermas“ und der Didache. Oft (aber nicht immer) wird von der Erlösung mit Bezug auf Jesu Opfertod, nie jedoch mit Bezug auf das Ereignis seiner Auferstehung gesprochen. Das gilt gerade auch für den Inhalt der Sonntags- und der Osterfeier und ändert sich nur sehr langsam. Erst der radikale „Paulinist“ Marcion stellt in der Mitte des 2. Jhs Paulus ins Zentrum christlicher Theologie und zwingt damit die Kirche zu einer Klärung und Betonung ihres eigenen Verhältnisses zur Auferstehungsverkündigung des Apostels (zweites Kap.). Für Marcion war die Auferstehung Christi nicht zuletzt deswegen von Gewicht, weil die Erscheinung des Auferstandenen den Apostolat des Paulus begründete sowie sein „Evangelium“ und seine Autorität legitimierte. Insbes. schätzte und benötigte er für seine eigene Theologie „Paul's firm stance against his judaizing opponents with reference to the Resurrection“ (115).

Den Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Kanons sieht V. darin, dass erst die Wiederentdeckung des paulinischen Evangeliums und der Auferstehung Christi durch Marcion die Voraussetzungen für die Abfassung von Evangelien mit ausgeführten Grabeserzählungen schuf. V. datiert alle (später) kanonischen Evangelien nach Marcion, schreibt die Abfassung eines ersten schriftlichen Evangeliums (Proto-Lukas; mit Ostererzählung) Marcion selbst zu und versteht Lk und Apg sowie Mk und Mt als unmittelbare Reaktionen (in

Rom) darauf. Er spitzt also neuere Untersuchungen zur Spätdatierung ntl. Schriften und zur Entstehung des späteren Kanons (einschließlich des AT) bereits im 2. Jh. (D. Trobisch, M. Klinghardt) noch weiter zu (92). Die Produktion von Evangelien und Apostelgeschichten ging aber anschließend noch längere Zeit weiter (so auch des JohEv in der Zeit zwischen Valentinus und Ptolemäus in Rom); wann der erste Vier-Evangelien-Codex auftauchte, bleibt unklar (96).

Die nach- und antimarcionitischen Theologen sind bei ihrer Reaktion von ihrem Gegner inhaltlich stärker beeinflusst, als es ihnen bewusst ist und auch von der Forschung oft gesehen wird: In der Begründung der Theologie allein in der Schrift, in der Notwendigkeit der Kanonbildung (schriftliches „Evangelium“ und „Neues Testament“ neben einem bereits existierenden „Alten“), in der Ausbildung einer eigenen christlichen Identität in Abgrenzung vom Judentum und v.a. in der Wiederentdeckung des paulinischen Kerygmas von Jesu (Kreuz und) Auferstehung und der Auferstehung der Toten hat Marcion ihnen und der Kirche den – nicht immer unproblematischen – Weg gewiesen. Die „Resurrection mania“ (111ff), die in den von Marcion beeinflussten Teilen der Kirche losbrach, war eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Auferstehung Christi im Laufe der Zeit einen festen Platz im Credo der Kirche einnahm. Dies umso mehr, als Marcion selbst aufgrund seiner dualistischen Abwertung der geschaffenen Welt eine sehr vergeistigte Auffassung von der Auferstehung Christi hatte, die allein auf die Erlösung der Seele des Menschen zielte (112) und mit der man sich auseinandersetzen musste.

Hier meldet sich eine grundlegende Anfrage an die Konstruktion des ganzen Buches: Wenn Marcions Hauptthema die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren Verhältnis zum jüdischen Gesetz und zum „Alten Testament“ war – und nicht die Auferstehung Christi oder der Toten gemäß 1Kor 15 als solche –, wie sollte die Wiederentdeckung der paulinischen Theologie durch Marcion dann gerade einen so gewaltigen Einfluss auf die Auferstehungsverkündigung der Kirche genommen haben, wie V. ihn vermutet? Die Rolle Marcions scheint mir allenfalls eine indirekte, verstärkende und philosophisch nachfragende (Natur des Leibes Christi; vgl. 121–123) für dieses Thema gewesen zu sein.

bleibt noch, die differenzierte Auseinandersetzung mit Marcions Impuls in weiteren frühchristlichen Schriften zu verfolgen. Besonders ausführlich dargestellt sind: Epistula Apostolorum (Verteidigung der fleischlichen Erscheinung Christi und der Auferstehung des Fleisches gegen Marcion), Petrusangelium (sichtbare Auferstehung aus dem Grabe), Evangelium nach Maria (Autoritätsfrage), Kerygma Petri (realistische Auferstehungsvorstellung). Auch hier gilt wieder: Man muss nicht alle Einzelurteile mitvollziehen (Pastoralbriefe als bzgl. der Auferstehung zurückhaltende Reaktion auf Marcion, wichtige Rolle der Auferstehung in den Ignatiusbriefen als Argument für die Spätdatierung nach Marcion), um gleichwohl den Gesamteindruck bestätigt zu finden: „almost all authors who object to Marcion combine their arguments with a renewed, partly anti-Marcionite reading or rejection of Paul“ (154), „often emphasizing a not exclusively spiritual but also fleshly and historicizing interpretation of the Resurrection appearances“ (158). Bei den Kirchenvätern vor Origenes bleibt die marcionitische Herausforderung bestehen – sowohl im Blick auf AT und Judentum als auch bzgl. des Themas „Auferstehung“ (besonders deutlich greifbar in den Schriften von Justin, Irenäus, Melito von Sardes und Tertullian). „Frequently, when attacking Marcion, authors refer to the Resurrection“ (178). Hier spielen dann zunehmend auch die Erscheinungserzählungen der anderen, neu entstandenen Evangelien eine Rolle, die sich nicht an Paulus orientieren, sondern andere Autoritäten und Offenbarungsträger zum Zuge kommen lassen. Umgekehrt gilt: Wer sich nicht mit Marcion befasst, hat auch kein Interesse am Thema „Auferstehung“ (Basilides, Marcus Magus).

Schließlich werden zwei weitere Indizien für die Hauptthese des Vf.s genannt (181ff): 1) Während die ältesten Tauffragen aus dem 2. Jh. nur die Geburt und das Leiden Christi nennen (sowie am Ende die Auferstehung des Fleisches), nicht aber die Auferstehung Christi, wird Letztere in der allmählich entstehenden sog. Glaubensregel nach dem Zeugnis des Irenäus im Westen und von Clemens und Origenes im Osten zum festen Bestandteil. „The Resurrection becomes part of the rule of faith, because its bodily character had been rejected by Marcion and others.“ (189) – 2) Der älteste uns bekannte Angriff auf diese Auferstehungsvorstellung von heidnischer Seite ist erst zwischen 177 und 180 entstanden und stammt von dem Philosophen Celsus (erhalten nur bei Origenes).

Ein drittes Kap. („Celebrating Life and Death“) befasst sich mit dem schwierigen Verhältnis der dargestellten Entwicklung zu Liturgie und Gottesdiensten der Christen. Seit wann, wie und was wurde am Sonntag und an Ostern gefeiert? Der erste Wochentag als Feiertag der Auferstehung Christi hat keinen Anhalt an den ältesten Quellen und setzt als regelmäßige Praxis sehr zögerlich erst im 2. Jh. ein. Dies passt natürlich ausgezeichnet zur Hauptthese des vorliegenden Buches. Die erste ausführliche Beschreibung einer christlichen gottesdienstlichen Versammlung (mit Mahlfeier) an einem sog. Sonntag („nach der Sonne benannten Tag“) stammt von Justin (1Apol 67) nach der Mitte des 2. Jhs und steht in einer anti-marcionitischen Argumentationslinie: Im Gottesdienst werden die Erinnerungen der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen; der Sonntag wird gefeiert, weil er der erste Schöpfungstag ist und weil an ihm Jesus Christus von den Toten auferstanden ist. Ist damit der Name „Sonntag“ selbst (und seine Verbindung mit der Auferstehung und Erscheinung Christi) eine weitere revolutionäre Neuerung Marcions, die Justin hier im Blick hat und auf die er reagiert (so 210)?

Noch länger dauert die Verbindung der Auferstehung Christi mit Ostern/Passa, weil dieses von Anfang an dem Gedächtnis des Leidens und Sterbens

Jesu, nicht aber seiner Auferstehung gewidmet war und erst durch die spätere Einführung des dem Todesgedächtnis folgenden Sonntags ein eigenes, „österliches“ Profil gewinnen konnte (214).

Die Richtigkeit der These V.s im Ganzen (in Bezug sowohl auf die Auferstehung Christi als auch auf den Kanon und die Liturgiegeschichte) kann hier nicht annähernd diskutiert, geschweige denn entschieden werden. Trotzdem verdient dieses Buch uneingeschränkte Bewunderung und Zustimmung nicht nur für seinen innovativen Mut überhaupt, sondern auch im Besonderen für seinen methodischen Ansatz, seine Fragestellung und viele Teilergebnisse und Einzelbeobachtungen. Als Neutestamentler wünscht man sich, die ntl. Wissenschaft würde ihrerseits Konsequenzen aus den Erkenntnissen des patristischen Kollegen ziehen und zu einer Neubewertung der Ostertradition im frühen Christentum gelangen. Zu lernen ist: Die Auferstehung Christi ist nicht einfach Ursprung und Zentrum des christlichen Glaubens, sondern zunächst einmal ein Theologumenon wie viele andere auch, das in unterschiedlichen Situationen, Konstellationen und Zeiten für unterschiedliche Menschen unterschiedliches Gewicht und unterschiedliche Funktionen haben kann. Die hermeneutischen und theologischen Konsequenzen dieser Einsicht liegen auf der Hand – und sie sind beträchtlich.

Bonn

Günter Röhser

Garský, Zbyněk: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 370 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 325), brosch. € 79,00 ISBN: 978–3–16–151720–4

Das vorliegende Werk ist über einen längeren Zeitraum (1998–2011) entstanden und wurde an der Univ. Zürich als Diss. angenommen. Bereits in der Einleitung wird das Ziel der Arbeit dezidiert festgelegt: „Das Vorhaben dieser Arbeit ist zu zeigen, dass *Johannes die Synoptiker (sehr gut) kannte* [Hervorhebung G.] und sein Evangelium in einem literarischen Gespräch mit ihnen schrieb.“ (1) Bei der Lektüre des Werkes entsteht der Verdacht, dass dieses Anliegen dazu geführt haben könnte, dass der Vf. manche Probleme des Verhältnisses zwischen dem JohEv und den Synoptikern nicht ausreichend berücksichtigt hat.

Das Werk teilt sich in zwei bereits in ihrer Relation bemerkenswerte Teile. Das 1. Kap., die Einführung (1–27), ist eher kurz geraten. Daran schließt sich ein weiteres Kap. an, das etwas irreführend mit „Die Theopoetik des Johannesevangeliums“ überschrieben ist (29–80). Im Rahmen dieses Kap.s wird erst einmal der methodische Ansatz, welcher der Analyse zugrunde gelegt wird, dargestellt: Mit Hilfe sog. „Hrebs“ werden einzelne Textabschnitte unterteilt und dann mathematisch analysiert – für den Benutzer etwas irritierend ist dabei, dass jeder, der nicht weiß, was ein „Hreb“ ist, den Abschnitt des Werkes, wo dies erklärt wird, nur aus dem Inhaltsverzeichnis entnehmen kann. Im Sachindex wurde leider auf einen entsprechenden Eintrag verzichtet. Mit Hilfe dieser Methode könne man, so die Überzeugung des Vf.s (77), „die Ähnlichkeit der Texte exakt bestimmen“. Für das Verhältnis des JohEv zu Mt ergibt sich ein Wert von 0,858802, zu Lk von 0,853912 und zu Mk von 0,869796. Dabei gilt, dass ein Wert nahe 1 eine hohe und nahe 0 eine niedrige Übereinstimmung signalisiert. Das klingt mathematisch sehr genau, ist jedoch wenig aussagekräftig, da keine Beispiele gegeben werden, wie welcher Wert bei Texten zu errechnen ist, die zwar vom selben Ereignis berichten, aber sicher nicht in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Und für die Erkenntnis, dass die drei Synoptiker einander ähnlicher sind als dem JohEv, braucht man keine „mathematisch exakte“ Berechnung. Auch das dritte Kap. mit dem Titel „Das Johannesevangelium als Erzählung“ kann noch als Teil der Einleitung angesehen werden (81–123). Insgesamt besteht also rund ein Drittel des Werkes aus einer methodischen Hinführung.

Das vierte Kap., das den Titel des Werkes wiederholt (125–296), bildet die eigentliche Analyse; es schließt sich ein kurzes Kap. über „die intertextuelle Ironie“ an (297–307). Daran anschließend finden sich einige Anhänge (309–315), das Literaturverzeichnis (317–344) – hier hätte sich der Verlag entscheiden sollen, ob für die Verfassernamen Kapitälchen oder Normalschrift vorzusehen sind, der ständige Wechsel wirkt unordentlich – und die Indizes (345–370).

Bereits in der Einleitung findet sich – sehr versteckt – eine methodische Grundsatzäußerung, die aufhorchen lässt (26 Anm. 216): „Vom heutigen Standpunkt her könnte man natürlich einwenden, Joh 8,48 kann nicht der Prätext von Lk 10,25–37 sein, da das Johannesevangelium erst nach dem Lukasevangelium geschrieben wurde (anders BERGER, Anfang), doch dieser Einwand zählt bei der intertextuellen Lektüre des vierten Evangeliums auf der synoptischen Folie nicht und es ist meines Erachtens auch fraglich, wie weit sie [sic] im Blick auf ‚prophetische Schriften‘ theologisch relevant sein kann.“ Der Rez. dachte eigentlich, ein Prätext sei ein Text, der auf einen anderen Text gewirkt hat bzw. von diesem gebraucht worden ist. Offensichtlich hält der Vf. des vorliegenden Werkes es für möglich, dass theologische

Texte wechselseitig zu „Prätexten“ werden können. Damit verlässt jedoch ein theologisches Werk den Rahmen der Literaturwissenschaft, die ein derartiges „prophetisches Wirken“ von Texten nicht kennt.

Grundsätzlich folgt der Vf., was die Frage des „Modell-Lesers“ anbelangt, den Thesen von Umberto Eco. So ist es ihm möglich, zwei unterschiedliche „Modell-Leser“ zu postulieren, den einfachen Modell-Leser – dieser liest mit persönlichem Gewinn das JohEv – und den versierten Modell-Leser: „In Anbetracht der reproduzierten Elemente und Strukturen lässt sich konstatieren, dass die *intertextuelle Lektüre* der Textsequenz XXI.A. (Joh 21,1–14) für den versierten Modell-Leser kein Problem darstellt, denn er kann der synoptischen Folie nicht nur leicht folgen, sondern sich auch über einen semantischen Mehrwert freuen.“ (272)

Auf den Bericht von der Hochzeit zu Kana angewendet, führt die hier vorgestellte Methode dazu, dass Mk 2,18–22 „nicht nur mit Mt 9,14–17 (0,981238) und Lk 5,33–39 (0,964272), sondern auch mit Joh 2,1–12 (0,419350) assoziiert“ (127) wird. Daraus wird geschlossen: „In dieser Handlung werden die sechs leeren steinernen ‚Krüge‘ zuerst mit ‚Wasser‘ gefüllt, das erst danach zu ‚Wein‘ wird. Die Tatsache, dass auch noch das ‚Wasser‘ von Jesus bzw. den Dienern besorgt werden muss, deutet darauf hin, dass Jesus nicht nur das ‚Alte‘ ins ‚Neue‘ verwandelt, sondern auch das Ziel des ‚Alten‘ im Bezug auf die ‚Reinigung der Juden‘ erfüllt. [...] Nicht der ‚alte‘ Wein, der zuerst auf den Tisch kommt, ist besser (so ist es bei Menschen), sondern der ‚neue‘ Wein, den der ‚Bräutigam‘ (= ‚Jesus‘) für diese Zeit aufbewahrt hat.“ (145f) Auf die potentielle Problematik antijüdischer Topoi im Kontext der Deutung der Krüge und der Verwandlung von Wasser in Wein wurde oft genug hingewiesen¹. Man kann in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass zumindest bei Weinlieferungskäufen aus der Antike häufig eine Mindesthaltbarkeit des Weins zu garantieren war. Es scheint also, dass die ohne Beleg postulierte These, „dass alter Wein besser sei“, nicht mit den Quellen in Einklang zu bringen ist und somit in dieser Form für die Antike keine Gültigkeit hat.

Die vorgeschlagene intertextuelle Deutung der Hochzeit zu Kana führt zu folgendem Ergebnis: „Diese ‚neue Gesellschaft‘ der ‚new people of God‘ ist im Unterschied zu der ‚alten Gesellschaft‘ jung und frei und die Bewegung der Handlung von der ‚alten‘ zur ‚neuen‘ Gesellschaft ist, the movement from *pistis* to *gnosis*, from a society controlled by habit, ritual bondage, arbitrary law and the older characters to a society controlled by youth and pragmatic freedom“ und „fundamentally, as the Greek words suggest, a movement from illusion to reality.“ (147, Zitat aus N. Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton 1957 (=2000), 169) Muss man wirklich aus der Hochzeit zu Kana ableiten, dass das antike Judentum eine Gesellschaft gewesen sei, die von „willkürlichem Recht“ bestimmt sei?

Man hätte sich gewünscht, dass der Vf., gerade wenn er die für den versierten Modell-Leser des JohEv vorausgesetzte gute Kenntnis der Synoptiker derart betont, sich auch Problemen wie der Frage nach der Chronologie des Todes Jesu gewidmet hätte. Spätestens hier drängt sich dann doch die Frage auf, warum Johannes, wenn er tatsächlich ein ausgezeichneter Kenner der Synoptiker gewesen sein sollte und dies auch bei dem versierten Modell-Leser für ein besseres Verständnis des Textes erwartet, eine von den Synoptikern abweichende Chronologie dieser Ereignisse bietet. V. a. würde interessieren, worin der „Mehrwert“ für den Leser in der dann als bewusst vorsätzlich zu bezeichnenden historischen Unwahrheit liegt, die der Verfasser des JohEv mit dieser falschen Chronologie in die Welt setzt. Worauf soll der Leser hierdurch aufmerksam gemacht werden? Diese Frage mag nicht das „Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes“ betreffen, im Falle der vorliegenden These müsste sie jedoch eigentlich beantwortet werden. Andernfalls drängt sich die Frage auf, ob nicht in dem einen oder anderen Fall der „intertextuelle Mehrwert“ erst vom Leser kreiert wird und nicht bereits vom Autor intendiert war.

Wien

Hans Förster

Kirchengeschichte

Lange, Christian: Eine kleine Geschichte des Christentums. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. (XII) 188 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–650–24261–7

Hofmann, Johannes: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte. – Würzburg: Echter 2012. 216 S. (Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/1), pb. € 14,80 ISBN: 978–3–429–03467–2

Es gibt sie wieder, die kurzen, knappen kirchengeschichtlichen Darstellungen, die auf wenigen Textseiten, unterstützt durch Abbildungen und Graphiken, große Zeiträume durchmessen und v.a. den heutigen Studierenden die frühe Kirchengeschichte erschließen wol-

¹ Vgl. nur L. Morris, *The Gospel According to John* (2. Aufl.; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 155.

len! Aber auch wenn die hier zu besprechenden Bände beide für den Einsatz im Rahmen der universitären Lehre insbes. in Bayern gedacht sind, unterscheiden sie sich doch signifikant. Während Christian Lange ganz auf die Ausbreitung des Christentums konzentriert ist, geht es Johannes Hofmann im vorliegenden ersten Band um die Organisationsformen der Kirche und die Entfaltung der Glaubensvorstellungen auf den vier ökumenischen Konzilien, die in einem zweiten Band durch den altkirchlichen Gottesdienst, Augustin von Hippo als Kirchenvater des Westens und Johannes von Damaskus als nicht minder wirkmächtigen Theologen des Ostens ergänzt werden sollen.

Einigermaßen provozierend stellt Lange, auf dessen Darstellung zunächst eingegangen werden soll, in seinem Vorwort klar, dass mit dem „Bologna-Prozess“ die Zeit für umfangreiche, gar zweibändige Werke wie Adolf von Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ aus dem Jahre 1902 abgelaufen sei. Angesichts der Verkürzung der Studienzeiten bleibe immer weniger Zeit für die vertiefte Beschäftigung (VII), weswegen nun ein gedrängter Überblick im Sinne einer Einführung angeboten wird. Das Unterfangen, auf noch nicht einmal 200 Seiten nicht nur die ersten drei Jahrhunderte, sondern gar das gesamte erste Jahrtausend – und dann auch noch mit besonderem Blick auf das orientalische Christentum – aufzuarbeiten, mutet reichlich kühn an. Dass L. sich auch den Christen des Orients zuwendet, zeichnet diese Einführung in besonderem Maße aus und verdankt sich nicht zuletzt den Qualifikationsschriften des Vf.s: der Diss. über ein Thema des syrischen Christentums und der Habilitationsschrift über die kaiserlichen Unionsbestrebungen nach dem Konzil von Chalcedon.

Um die sowohl zeitlich als auch geographisch erheblichen Räume zu durchmessen, beschäftigt er sich zunächst in einem ersten Kap. mit dem Christentum in den ersten Jahrhunderten (1–48) und wählt als Einschnitt das theodosianische Edikt *Cunctos Populos* aus dem Jahre 380, welches er – entgegen der neueren Forschungsdiskussion – mit der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion gleichsetzt (so auch bei Hofmann, ebd. 131 und 145). Wenige Striche müssen genügen, um zunächst die ntl. Quellen zur Frühgeschichte der christlichen Mission auszuwerten und anschließend sehr idealtypisch die Ausprägung gemeindlicher Strukturen darzustellen, die zielstrebig auf den Monepiskopat zusteuert. Unter den Leitbegriffen von Tradition und Sukzession wird die Vielfalt des frühen Christentums mit L.s wichtigstem Gewährsmann Irenäus von Lyon und seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis allzu schnell eingeengt (17–20). L. folgt Irenäus auch darin, Marcion unter die Gnostiker zu rechnen (19) und eine sehr frühe Verbreitung des Vierevangelienkanons (20) anzunehmen.

So lässt sich natürlich einfach und unkompliziert zur Entwicklung einer „in der ganzen Kirche geteilten Glaubenstradition“ (18) kommen, die nur noch einige Abweichungen hinsichtlich der kirchlichen Praxis verzeichnet. Die zugegebenermaßen komplexen Zusammenhänge von den Christenverfolgungen bis zur sog. „Konstantinischen Wende“ bleiben nicht zuletzt deshalb undeutlich, weil der Interessierte nichts über die religionspolitischen Gegebenheiten im römischen Reich erfährt. So wird zwar der berühmte Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan (ep. X, 96f) besprochen, doch unter dem Thema: „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ (22) stellt sich der moderne Leser sicherlich etwas anderes vor als das, was Plinius mit *perinacia* oder *inflexibilis obstinatio* bezeichnet hatte. Überdies gibt L. den Inhalt des Pliniusbriefes unzutreffend wieder, indem er behauptet, Plinius habe von den vorgeführten Christen verlangt, „die Götter anzurufen und ihren Statuen Opfer darzubringen“ (22; in ähnlicher Weise wird das auch von H. behauptet, a. a. O. 80). Vielmehr forderte Plinius diese Handlungen nur von denjenigen, die behaupteten, keine Christen und somit fälschlich beschuldigt worden zu sein. Auch der zweifache Hinweis darauf, dass mit Kaiser Decius die Verfolgung auf das ganze Reich ausgedehnt wurde (20f; 39), dürfte kaum verständlich sein (ob das decisive Edikt hingegen überhaupt als eine Christenverfolgung gewertet werden dürfe, wird erst gar nicht diskutiert). Dass L. sich nicht sehr intensiv mit der Religionspolitik des Imperiums befasst hat, zeigt auch, dass er Konstantins Handeln angesichts des donatistischen Schismas und des arianischen Streits konsequent als Einmischung in kirchliche Angelegenheiten wertet (41–43; das sieht H. ganz genauso, vgl. a. a. O. 124, 158 und 176. Ausdrücklich lobt dieser hingegen den zurückhaltenden Theodosius, „da die Leitung der Synode stets in den Händen von Bischöfen liegt“, 166). So bleibt dieser Abschnitt reichlich holzschnittartig und wird auch durch die anschauliche Behandlung des konstantinischen Kirchenbaus nicht plastischer.

Das zweite Kap. (49–79) behandelt die Zeit zwischen Theodosius und Justinian, wobei als weiteres Symboldatum das Jahr 529 (Schließung der plato-

nischen Akademie in Athen und Gründung von Monte Cassino durch Benedikt) herhalten muss. Für den Unkundigen dürfte es einigermaßen schwierig sein, den Überblick zu behalten, da zunächst die homöischen Kirchentümer, die Franken und die Regierungszeit Justinians thematisiert werden, wobei insbes. die hervorgehobene Stellung des konstantinopolitanischen Erzbischofs den Katholiken L. ärgert, weil für ihn die schöne Ordnung, die Rom zum ersten Bischofssitz im gesamten Reich machte, „durch die Synode von Konstantinopel im Jahr 381 durcheinandergelacht“ (63) und auch unter Justinian nicht geändert wurde. Erst im Anschluss daran werden die dogmengeschichtlichen Entwicklungen vom arianischen Streit bis in die justinianische Zeit nachgezeichnet, wohl um den Bogen zum folgenden Kap. zu schlagen, das vom orientalischen Christentum bis zum 10. Jh. handelt (80–104).

Auch in dem genannten Kap. finden sich einige Merkwürdigkeiten; an dieser Stelle sei nur auf die reichlich anachronistische Kartenüberschrift: „Deutschland zur Römerzeit um 150“ (50) verwiesen. Nach dem Blick auf das orientalische Christentum kehrt L. mit dem vierten Kap. ins Frankenreich zurück (105–154), nicht ohne zuvor kurze Ausflüge zu den Iren und den Angelsachsen zu unternehmen. Im Zusammenhang mit den Iren – und damit an einer völlig unerwarteten Stelle – erfährt man auch etwas über die Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustin.

„der meinte, aufgrund des Sündenfalls sei die Ebenbildlichkeit Gottes in dem Menschen so sehr zerstört, dass der Mensch alleine durch Gottes Gnade, aber nicht durch menschliches Handeln, erlöst werden könne. Diese Frage hat mehrere Synoden der Alten Kirche beschäftigt und durch die Reformatoren im 16. Jahrhundert eine neue Aktualität gewonnen.“ (108)

Nicht nur die anvisierten Bachelor-Studierenden werden mit diesen dünnen und unpräzisen Sätzen wenig anfangen können, falls sie überhaupt verstehen, was da zur Diskussion stand. Auffällig ist, dass sich L. gerade in diesem Kap. mit archäologischen Untersuchungen beschäftigt, deren Interpretation jedoch keineswegs einfacher als die von Texten ist. Warum das Phänomen der Goldblattkreuze, der Reihengräber und die Frage nach der Herkunft und Mission der Baiuwaren derart ausführlich – bis hin zur Gesichtsrekonstruktion des Emmeram (129) – behandelt werden, weiß wohl nur der Vf.. Dadurch bleibt am Ende viel zu wenig Raum, um, nunmehr völlig ohne Rückgriff auf die Archäologie, die Sachsenmission und die Verbreitung des Christentums in Nordeuropa sowie bei den slawischen Völkern, der das letzte Kap. (155–165) gewidmet ist, zu skizzieren. Insgesamt wirkt der Band dadurch unausgewogen mit Schwerpunkten im orientalischen Christentum und dem Bayern der fränkischen Zeit; andere Christentümer – wie etwa das nordafrikanische – finden so gut wie keine Beachtung. Enttäuschend ist, dass das jeweilige Umfeld, in das die frühen Christentümer hineinwuchsen, nur sehr spärlich beleuchtet wird; hier tappt der Leser weitgehend im Dunkeln und dürfte angesichts der keineswegs einfachen Gliederung, die immer wieder zum Hin- und Herblättern zwingt, einige Schwierigkeiten haben, sich zu rechtzufinden.

Einen grundsätzlich anderen Zuschnitt hat der Band von Hofmann, der sich vornehmlich auf wichtige Texte konzentriert, diese in grauer Unterlegung auszugsweise zitiert und interpretiert. Als zentrale Themen der Alten Kirchengeschichte gelten hier diejenigen, die „das Leben und die Theologie bis auf den heutigen Tag prägen“ (XI). Dazu gehören in seinen Augen eine kurze Darstellung der kirchlichen Anfänge (1–27), die anschließend um die Entwicklung der Ämter und der Konzeption von kirchlicher Einheit in den ersten drei Jahrhunderten (29–68) erweitert wird, bevor H. das Verhältnis von Staat und Kirche bis Theodosius (69–100) erörtert. Es folgt ein für die protestantische Rez. etwas irritierender Abschnitt über die Entstehung und Entwicklung des römischen Primatsanspruchs (101–144), wonach die

„in unterschiedlicher Intensität wahrgenommene Leitungsvollmacht des römischen Bischofs, die auch hochgradig autonome patriarchale Zwischeninstanzen anerkennt, [...] auch unserer Zeit ökumenische Perspektiven für den päpstlichen Dienst an der kirchlichen Einheit eröffnen“ (144)

könnte. Das mag im Hinblick auf ein Gespräch mit der Orthodoxie möglicherweise weiterführend sein, klammert die reformatorischen Kirchen, die sich gleichfalls auf die im letzten Kap. ausführlich verhandelten vier ökumenischen Konzilien (145–206) beziehen, jedoch aus. Es ergibt sich insgesamt eine sehr einseitige Zuspitzung auf die kirchliche Institutions- und Lehrbildung in der älteren Kirchengeschichte. Doch bliebe zu fragen, ob nicht etwa die Entstehung einer Theologie des Martyriums oder auch die sehr vielfältigen Anfänge der asketischen Bewegung bzw. des Mönchtums ebenfalls als gegenwärtig noch immer relevante Themenfelder angesehen werden dürfen.

Uneingeschränkt positiv ist hingegen zu werten, dass H. jedem Kap. ein kurzes Literaturverzeichnis beigibt und – wie insbes. der Einführungsabschnitt zur sog. Konstantinischen Wende (87–96) deutlich macht – auch den neuesten Stand der Forschung rezipiert und biswei-

len sogar explizit auf wissenschaftliche Diskurse eingeht (so zur *Traditio Apostolica* 51f). Deshalb verwundert es umso mehr, dass das ignatianische Briefcorpus um 170 datiert wird (42f) und der unkundige Leser nicht erfährt, dass es sich hier keineswegs um die *communis opinio*, sondern um die Meinung des Vf.s handelt, die er an anderer Stelle durchaus auch als solche kenntlich macht (48f zu Frauen in kleinasiatischen Gemeinden).

Noch auffälliger als bei L. wird die kaiserzeitliche und spätantike Umwelt als prägender Faktor auch für die Gestaltung des Christentums fast vollständig ausgeblendet. Wenn H. von der bis zur konstantinischen Zeit „ständig wachsende[n] Anerkennung christlicher Werte“ (87) spricht, ohne diese zu benennen, und über das Konzil von Nicäa folgendermaßen urteilt:

„Die Aufgabe, das in der Hl. Schrift grundgelegte christliche Gottesbild angesichts der arianischen Herausforderung zu klären, löste das Konzil, ohne dabei den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie zu verfallen“ (155),

dann drängt sich der Eindruck auf, als sei das Christentum schon immer eine ganz eigene Größe außerhalb von Zeit und Raum gewesen. Daran ändert auch der kurze Exkurs zu Origenes (24f) wenig, der als das klassische Beispiel für die Verbindung zwischen antiken und christlichem Denken angeführt wird. Denn welche „bisher offene[n] Fragen“ (25) mit der in *De principiis* entfalteten christlichen Glaubenslehre einer Klärung zugeführt werden sollten, bleibt am Ende unklar. Diese Unklarheit rührt aber letztlich v. a. daher, dass es in vorkonstantinischer Zeit nach Ansicht von H. keinerlei ernst zu nehmende theologische Diskussionen gab. Gerade die Gnostiker kommen nur als Vertreter eigenartiger „Sonderkirchen und Sonderlehren“ (62) vor und werden überdies – ohne Anhalt an den Quellen – für das schlechte Bild der Christen in der Öffentlichkeit verantwortlich gemacht:

„Schließlich wird das Christenbild in der Öffentlichkeit wohl nicht so sehr von den Stillen und den tiefen Denkern geprägt, sondern von den auffallenden Schwärmern und Gnostikern, die bis zur Ehe alle menschlichen Werte verneinen.“ (74)

Dieses überaus polemische Zitat zeigt einmal mehr, wie sehr es H. – ungleich deutlicher noch als L. – mit seinem Lehrbuch um die Legitimierung einer ganz bestimmten kirchlichen Binnensicht geht. Doch um in einem universitären Kontext auch mit denjenigen ins Gespräch zu kommen, die die hier so nachdrücklich vorgetragene Sichtweise nicht schon von vornherein teilen, dürfte diese Darstellung wohl weniger geeignet sein.

Bochum

Katharina Greschat

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. in Zusammenarbeit mit Rainald Becker / Clemens Brodkorb / Helmut Flachenecker v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2009. 376 S., geb. € 56,00 ISBN: 978-3-7954-2181-6

Als der Rez. den „Atlas zur Kirche“ zur Besprechung übernahm, konnte er nicht ahnen, dass er eines der letzten großen Werke von Erwin Gatz († 8. Mai 2011) in Händen halten würde. Das in jeder Hinsicht gewichtige Atlaswerk thematisiert und illustriert wichtige Aspekte zur Geschichte und auch zur Gegenwart kirchlicher Organisation im deutschsprachigen Raum, wobei der Fokus markant auf der Ebene der Bistümer liegt. Dem und historischen Bedingungen entsprechend ist der geographische Rahmen von Utrecht und Metz bis Breslau, von Schleswig bis nach Trient und Aquileia gespannt, wofür insgesamt 197 Hauptkarten in Farbe sowie 36 s/w-Karten als Nebenkarten von zahlreichen Fachautorinnen und Fachautoren – ein beträchtlicher Teil vom Hg. selbst – erarbeitet und kommentiert wurden.

Hierbei kamen ihm vorhergehende umfangreiche Kompendien, allen voran das „Bistumslexikon“¹, aber auch das für die Zeit von 1198 bis 2001 vorgelegte „Bischöfslexikon“ (fünf Bände, 1983–2002), unverkennbar und nachhaltig zugute. Dies zeigen schon Äußerlichkeiten wie die Deckungsgleichheit des Untersuchungs- und Darstellungsraums, dann aber auch inhaltliche Belange und Karteninhalte, die, im thematischen und zeitlichen Spektrum des Atlases von den Anfängen kirchlicher Organisation bis zur Gegenwart erweitert, in das vorliegende Werk eingeflossen sind.

Die Bestimmungsgröße in diesem Spektrum ist, wie gesagt, unverkennbar das Bistum. Zwar bietet eine solche Konzentration die Mög-

lichkeit der Tiefenschärfe, die der Atlas, nicht zuletzt dank sehr überlegt gesetzter Zeitschnitte, auch in vorbildlicher Weise nutzt. Man wird sich der Argumentation des Hg.s, dass ein Einbezug weiterer Themen bzw. Größen „das Konzept gesprengt hätte“², nicht grundsätzlich verschließen. Aber: Entweder hätte diese Reduktion konsequent durchgeführt und beibehalten werden müssen, oder aber – und mehr noch – der Benutzer hätte sich ein breiteres Themenspektrum, zumindest aber eine konsequente Durcharbeitung der erst in einem fortgeschrittenen Arbeitsstand hinzugenommenen³ Aspekte wünschen können und dürfen. So aber sind in dem Atlaswerk diese „weitere[n] kirchliche[n] Felder“ – konkret sind dies Klöster, Kathedral- und Bischofsstädte, Wallfahrtsziele, Universitäten – zwar in den Kontext der „Diözesanstrukturen“ (13) gestellt und damit in den Leitfaden Bistum hineingewoben, doch bleibt die Bestellung dieser Felder letztlich nur Stückarbeit. Nicht die Auswahl der Themen an sich, wohl aber, zieht man unter diesem Blickwinkel noch die Karten zur Konfessionalisierung hinzu, die zeitliche und räumliche Disposition verdeutlicht, dass die vergleichsweise wenigen Karten hierzu ein weitaus weniger exemplarisches oder gar repräsentatives Bild abgeben als vielmehr ein zufälliges. Dies wiederum gilt zwar nicht für eine weitere erwähnenswerte Erweiterung, nämlich um organisatorische Aspekte auch der evangelischen Kirche, jedoch bleibt dieser Horizont (mit Ausnahme der Karten zum Themenbereich der Konfessionalisierung) auf die Gegenwart beschränkt. So mangelt es dem Atlaswerk in der Summe, zumal diese weiteren Themenkarten in den chronologischen Duktus des Gesamten eingeordnet sind und keinen Sonderanteil o. ä. bilden, doch etwas an Kohärenz.

Was Inhalte und Aussagen der einzelnen Karten angeht, so wird bei einem zeitlich wie räumlich derart umfassenden Werk das eine oder andere Detail – etwa bei einigen Bistümern das Gründungsdatum bzw. der Gründungszeitraum – diskutiert oder hinterfragt werden können. Auch dies gehört in den Kontext und zum Verständnis von Interpretation, und ein Interpretationsmittel, ja gelegentlich Interpretation selbst zu sein, gehört bekanntlich zu den hauptsächlichsten Funktionen und Aufgaben kartographischer Darstellung. In methodischer und konzeptioneller Hinsicht sind die Karten durchweg sehr gelungen. Zu den – leider wenigen – Karten zu den Anfängen des Christentums wird man allerdings mit Blick auf die Methode fragen dürfen, ob das von den Autoren dem archäologischen Zeugnis gegenüber dem literarischen auferlegte Maß an Präponderanz nicht zu erdrückend ist.

Sehr hilfreich zur weiteren Verwendung des Atlaswerks, im Sinne einer vertieften Beschäftigung mit einzelnen Aspekten oder aus regionaler bzw. diözesaner Perspektive, sind die Literaturhinweise, insbes. diejenigen zu weiteren Kartenwerken.

Zu technischen Aspekten: Ein vollständig neu erarbeitetes Kartenwerk bietet den großen Vorteil, die Sammlung durchgehend und in vieler Hinsicht so weit wie möglich einheitlich gestalten zu können: im Maßstab, in der Farb- und Symbolgebung, in den Kürzeln etc. Dieser Vorteil ist konsequent und in richtungsweisender Manier genutzt worden; die Karten sind so gut lesbar und erleichtern maßgeblich die Interpretation, v. a. auch in vergleichenden und strukturbezogenen Fragestellungen wie etwa einem Vergleich verschiedener Bistümer im Zeitschnitt oder dem Entwicklungsprozess eines Bistums in der longue durée. Sehr hilfreich sind die Übersichtskarten, die den jeweiligen Zeitabschnitten vorangestellt sind. Für den Textkommentar gilt dies leider nicht in gleichem Maß. Die Kommentare zu der Kartenserie „Bischöfs- und Kathedralstädte um 1500“ bspw. verdeutlichen die Schwierigkeiten, unter einer Vielzahl von Bearbeitern eine einheitliche Terminologie zu entwickeln und diese beizubehalten.

Sicherlich ist ein Kartenwerk, das ebenso umfangreich wie detailreich angelegt ist, weniger für eine breite Öffentlichkeit angelegt als vielmehr für eine dankbare Fachwelt – und hierzu ist diese im vorliegenden Fall in hohem Maß verpflichtet. Aber leider wird ein wichtiges Segment, dem ein immer größerer Stellenwert zukommt, nicht bedient, nämlich die EDV-gestützte Anwendung und Präsentation. Für den wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, für tiefgehende, auch vergleichende Analysen wird die einzelne Karte erst und hauptsächlich im Kontext ihrer – zum Teil freilich etwas knappen – Kommentierung zu interpretieren sein, und hierfür ist zweifellos die Printform, zumal in einem für ein Atlaswerk durchaus handlichen Format, besser geeig-

¹ Siehe Erwin Gatz (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg i. Br. 2003; ders. (Hg.), Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, ebd. 2006.

² Erwin Gatz, „Zur Entstehung des ‚Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart‘“, Römische Quartalschrift 104, 2009, 166–169; Zitat 168.

³ Siehe ebd., bes. 168.

net. Für die Verwendung in der Lehre dagegen, wo digitale Aufbereitungen und Visualisierungen inzwischen zu den Standards gehören, fehlt das geeignete Medium – eine beiliegende CD ROM mit den Karten als Bilddateien etwa oder auch nur eine PDF-Version zur weiteren Verwendung wäre der praktischen und didaktischen Verwendung im Unterricht mehr als nur hilfreich gewesen. Bei einem derart günstigen Buchpreis, der angesichts von Qualität, Umfang und Ausstattung des Atlas geradezu in Erstaunen versetzt, hätte der Benutzer sicher gerne die Mehrkosten für eine entsprechende Beigabe getragen, zumal bspw. eine bloße Wiedergabe auf CD-ROM die Herstellungskosten nur sehr geringfügig belastet hätte.

Münster

Thomas Bauer

Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch, hg. v. Johannes van Oort / Wolfgang Wischmeyer. – Leuven: Peeters 2011. (XXIV) 116 S. (Patristic Studies, 10), pb. € 25,00 ISBN: 978-90-429-2500-7

Der vorliegende, mit Verspätung erschienene Band enthält vier ausgewählte Vorträge, die während der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Wien vom 2. bis 5. Januar 2007 gehalten wurden. Darüber hinaus sind mehrere Grußworte, eine kurze Charakterisierung des Editionsunternehmens des CSEL (IX–XXIV) sowie eine Tagungsübersicht (115f) enthalten, die im Rahmen dieser Rezension von geringerem Interesse sein dürften.

Der erste Vortrag von *Christoph Marksches* „Der Teil und das Ganze. Die Bedeutung der Kirche in Nordafrika für die Kirchengeschichte“ (1–27) widmet sich charakteristischen Besonderheiten des nordafrikanischen Christentums, genauer der Frage, „wie antike und neuzeitliche Beobachter Spezifika des nordafrikanischen Christentums gesehen haben, welche Spezifika sie benannt haben und wie sie diese Spezifika beschrieben und begründet haben“ (2). Zunächst untersucht er „allgemeine Spezifika Nordafrikas in der Sicht antiker und neuzeitlicher Autoren“ (5), wie z. B. Sallust, Polybios, Timaeus von Tauromenion, Th. Mommsen u. a. Der Ertrag ist gering: „Denn abgesehen vom Stereotyp, dass Nordafrikaner körperlich äußerst robust und trainiert den Unbilden eines äußerst lebensfeindlichen Klimas trotzen, ist für eine ethnologische Kontextualisierung [...] nahezu nichts herausgekommen.“ (13) Der zweite Teil des Vortrags untersucht dieselbe Fragestellung für das nordafrikanische Christentum am Beispiel von H. von Campenhausen, Tertullian, Orosius u. a. Das Ergebnis fällt ähnlich aus wie im ersten Abschnitt: In einzelnen Bereichen, wie der Verwendung der punischen Sprache, aber auch in nordafrikanischer Liturgie und Kirchenorganisation, die von M. leider nicht ausführlicher vorgestellt werden, sowie einigen „folkloristischen Bräuchen“, lassen sich zwar „Regionalismen“ erkennen, jedoch sei hiermit wenig gewonnen, denn die „scheinbare Konkretheit verdeckte hier nur die anderswo längst erkannte Stereotypie“ (23). Von diesem Befund ausgehend werden im abschließenden Kap. Fragen formuliert, die als wichtige Impulse für zukünftige Forschungen dienen können: Zum einen sollte die Fragestellung nach den Eigenheiten nordafrikanischen Christentums in die „deutlich präzisere und ertragreichere Frage nach den regionalen nordafrikanischen Spezifika der globalisierten christlichen Reichsreligion überführt werden“ (26). Zum anderen plädiert M. dafür, das nordafrikanische Christentum im religionsgeschichtlichen Vergleich zu betrachten und von dort die Frage nach regionaler religiöser Identität in Nordafrika neu zu stellen.

Die zweite Abhandlung von *Roland Steinacher* stellt „Neue Forschungsperspektiven zur Völkerwanderungszeit in Nordafrika“ (29–58) vor. Nach einem ausführlichen und gut strukturierten Überblick zur Geschichte Nordafrikas bis ins 11. Jh. und deren Erforschung (29–42) beschäftigt er sich zunächst mit der vandalischen Religionspolitik (42–51): „In der neueren Forschung geht die Interpretation des sicherlich im vandalischen Afrika sehr scharfen Religionskonflikts in die Richtung, das arianische Bekenntnis als Mittel der neuen politischen Elite zu sehen, eine gemeinsame Identität zu schaffen.“ (42) Hierfür scheint von den Vandalen eine vom König abhängige Nationalkirche propagiert worden zu sein, während die katholische Kirche Nordafrikas nicht zuletzt durch ihre überseeischen Kontakte als Bedrohung und unkontrollierbare Größe wahrgenommen wurde. Der Übertritt von Katholiken zur homöischen (besser nicht als „arianisch“ zu bezeichnenden) Kirche der Vandalen könnte somit einer Aufnahme in die vandalische *gens* und einem Aufstieg in die politische Elite gleichgekommen sein. Zum religiösen Konflikt kommt es durch die Absicht der Vandalen, den Einfluss der nordafrikanischen Großkirche zurückzudrängen: „Die Durchsetzung des arianischen Bekenntnisses unter loyalen römischen Untertanen schien die Möglichkeit zu bieten, die Basis der Vandalenherrschaft zu verbreitern und zumindest einen Teil der römischen Führungsschicht zu integrieren.“ (45) Die Bekehrung zum homöischen Bekenntnis kann als Loyalitätsbeweis unter römischen Angehörigen des vandalischen Hofstaates dienen und im Weigerungsfall mit dem Tod bestraft werden. Die Reaktion der katholischen Kirche besteht in einer sehr negativen literarischen Zeichnung der Vandalen, namentlich bei Victor von Vita und Quodvultdeus. Hierbei verwendet man Motive wie z. B. das der Bestrafung von Gottesleugnern u. ä. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass die Vandalen „in den 127 Jahren seit dem Rheinübergang von 406 ein Teil der spätantiken, römischen Elite geworden waren“ (51). Dies zeigt sich auch daran, dass dem letzten Vandalenkönig Gelimer nach der Eroberung Nordafrikas durch die Byzantiner sogar ein Landgut in Galatien zugewiesen wurde.

S. plädiert dafür, anstelle der alten Vorstellung wandernder und erobernder Völker das Modell eines „Elitenwechsels“ (51) zu setzen. Im letzten Abschnitt (51–54) wird die Frage einer vandalischen Stammestradition erörtert: Eine solche könne nicht nachgewiesen werden, wohl aber eine typische Hoftracht, „die als Ausweis von Rang und Funktion getragen wurde“ (54).

Im dritten Beitrag „*Carthagine locuta – causa finita?* Afrikanisches Selbstbewusstsein und römischer Eigensinn“ (59–91) untersucht *Stefan Schima* den Briefwechsel zwischen Innozenz I. und den afrikanischen Bischöfen bzgl. der „pelagianischen Streitigkeiten“. Zunächst wird diese Fragestellung in den größeren Kontext der Beziehungen zwischen römischer und nordafrikanischer Kirche, v. a. am Beispiel Cyprians, gestellt (60–69), bevor dann der Verlauf der pelagianischen Streitigkeiten bis ins Jahr 416 skizziert wird (69–76). In den Synodalschreiben der afrikanischen Bischöfe an den römischen Bischof Innozenz (ep. 175–177 des Augustinischen Briefcorpus) erkennt Sch. deren Selbstbewusstsein, da sie trotz zahlreicher Ehrenbezeugungen gegenüber der römischen Kirche Innozenz vor vollendete Tatsachen stellen: „Sie wünschen zwar eine römische Antwort, aber nicht ein Reskript im technischen Sinn, sondern eine epistola communicatoria, mit deren Hilfe die Eintracht mit Rom in diesen Fragen erwiesen werden kann.“ (84) In seinen Antwortschreiben (ep. 181–183) bestätigt Innozenz durchaus die afrikanische Entscheidung über Pelagius und Caelestius, unterstreicht zugleich jedoch deutlich seinen Primatsanspruch. Die römische Kirche erscheine dort als Geburtsquell, von dem die übrigen Kirchen wie Bäche ausgehen würden. Die afrikanischen Bischöfe hätten beschlossen, den Sachverhalt erst nach Kenntnisnahme durch den römischen Stuhl entscheiden zu können. Abschließend widmet Sch. sich der aus Aug. serm. 131, 10 abgeleiteten berühmten Kurzformel „*Roma locuta – causa finita*“: In Auseinandersetzung mit der Position von K. Schatz interpretiert er diese vor dem Hintergrund, dass Zosimus, der Nachfolger Innozenz', dessen Entscheidungen umgestoßen hatte. Offenbar soll diese Entwicklung zurückgewiesen werden, indem die einmal ergangene römische Bestätigung der Verurteilung der Pelagianer verteidigt wird: „Mit Innozenz I. musste ein römischer Bischof vor seinen Nachfolgern in Schutz genommen werden.“ (90)

Der vierte und letzte Vortrag von *Wolfgang Wischmeyer* „Abbruch, Kontinuität und Transformation. Forschungsberichte zu Nordafrika in Spätantike und Frühmittelalter“ (93–109) beschäftigt sich v. a. mit der Frage christlicher Kontinuität nach der arabischen Eroberung Nordafrikas. Nach einer kurzen Rekapitulation der historischen Ereignisse (93–99) erörtert W. die Frage nach der Situation Nordafrikas zur Zeit der arabischen Invasion sowie die spätere Zukunft der Christen. Anhand der v. a. von C. Lepelley vorgelegten archäologischen Arbeiten zur nordafrikanischen Stadtentwicklung wird gezeigt, „dass in Nordafrika der Prozess des Niederganges der Städte sehr langsam, sehr stufenförmig und sehr differenziert vor sich ging“ (100). Im 7. Jh. schreitet der Niedergang zwar voran, aber auch nach der islamischen Eroberung zeigen sich in einigen Städten Indizien von Besiedelungskontinuität. Darüber hinaus ist die v. a. noch unter Kirchenhistorikern verbreitete These von einem schnellen Ende des nordafrikanischen Christentums in Frage zu stellen. Arbeiten von M. A. Handley u. a. zeigen, dass es deutliche Hinweise auf christliche Präsenz in Nordafrika bis in das 11. Jh. gibt; vermutlich erst gegen 1100 durch die Almohaden sei diese beendet worden: „Deshalb sieht er [sc. Handley] es als ‚fitting irony‘ an, dass Kirchengeschichtler darüber diskutieren, ob Römer, Berber, Vandalen oder Byzantiner für das Ende des afrikanischen Christentums in der Spätantike die Schuld tragen, während Arabisten darüber diskutieren, ob das Ende den Almohaden seit 1100 zugeschrieben werden muss[,] und ein ‚Ende‘ des Christentums im 7. oder 8. Jahrhundert gar nicht ernst [sic!] in Betracht ziehen.“ (108) Eine solche Spätdatierung hat weitreichende Konsequenzen für eine Neubetrachtung epigraphischen Materials und christlicher Zeugnisse, die bisher nur bis etwa zum Jahre 650 datiert wurden. Ebenso müsste die These, dass der Zusammenbruch der afrikanischen Kirche durch einen „Kausalnexus“ mit der Zeit von 400 bis 700 verbunden sei, völlig revidiert werden.

Die vorliegenden Einzelbeiträge geben zum einen interessante Überblicksdarstellungen zur staatlichen und kirchlichen Geschichte Nordafrikas, wobei erfreulicherweise auch die Zeit nach der arabischen Eroberung Berücksichtigung findet. Zum anderen werden wichtige neuere Forschungsansätze vorgestellt, die die spätantike Geschichte des nordafrikanischen Raumes zumindest teilweise in ein neues Licht zu stellen vermögen. Auffällig bleibt leider eine trotz der verspäteten Veröffentlichung bisweilen nachlässige formale Redaktion, die jedoch den interessanten und anregenden Themen und Fragestellungen dieses Sammelbandes keinen Abbruch tut.

Bonn

Andreas Weckwerth

Voigt, Jörg: Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich. – Köln: Böhlau 2012. (X) 521 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe, 32), geb. € 69,90 ISBN: 978-3-412-20668-0

Ist eine *vita religiosa* von Frauen außerhalb des approbierten Ordenswesens auf Dauer möglich? Das im 13. Jh. entstehende Beginenwesen ist ein Beleg dafür. Allerdings wurden die Darstellungen dieses Beginenwesens stets von der Vorstellung begleitet, dass diese *vita religiosa* gegenüber Ordensformen mit festen Strukturen nicht als gleichwertig angesehen wurde. Der Begriff „Semireligiosentum“ im Sinne einer

Lebensform zwischen Kloster und Welt ist hierfür ein Beispiel. Auf Herbert Grundmanns Habilitationsschrift „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ (1933 eingereicht) geht die Ansicht zurück, dass das Beginnen nach glänzenden Anfängen „durch moralische Missstände und häretische Neigungen“ (Grundmann, Religiöse Bewegungen, 322) am Ende des 13. Jh.s völlig zersetzt gewesen sei, während anderen Strömungen der religiösen Armutsbewegung ihr Weg in neue Ordensformen mit kirchlicher Anerkennung gelungen sei. Dies setzt eine klare Trennung der *vita religiosa* innerhalb und außerhalb des Ordenswesens voraus, wobei die „Nichtintegrierbarkeit“ fast zwangsläufig zur Ausgrenzung als Häretiker führte. Bestätigung erfuhren diese Perspektiven durch Studien der 1970er Jahre wie die „Straßburger Beginnenverfolgungen“ (Alexander Patschovsky, 1974), über die „Mort d'une hérésie“ (Jean-Claude Schmitt, 1978) und die „Repression of Heresy in Medieval Germany“ (Richard Kieckhefer, 1979). Die Schwerpunkte dieser Arbeiten liegen auf der ersten Hälfte des 14. Jh.s. Die Offenheit der Beginnen gegenüber Häresien habe dazu geführt, dass sie auf dem Konzil von Vienne (1311/12) verboten worden seien. Dies habe eine Verfolgungswelle in den Diözesen nördlich der Alpen nach sich gezogen. In den 1360er Jahren seien erneut von der Kurie und diesmal auch von Kaiser Karl IV. verstärkt inquisitorische Maßnahmen gegen das ketzerische Beginnenwesen angestoßen worden. Es gehört zu den großen Verdiensten des vorliegenden Buches, diese große Erzählung grundlegend zu revidieren.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste behandelt die *Mulieres religiosae* in der ersten Hälfte des 13. Jh.s (17–170). Hier werden die Entstehungszusammenhänge der Beginngemeinschaften dargestellt. Eindrucksvoll beschreibt V. die sehr heterogenen religiösen Lebensformen von Frauen, die seit dem frühen 13. Jh. als eigenständig betrachtet wurden. Zahlreiche Geistliche hielten das Leben von Beginnen schriftlich fest. Die *Vita Mariae Oigniacensis* von Jakob von Vitry stellt nur die Spitze des Eisbergs dieser Schriften dar. Eine scharfe Trennlinie zwischen Klerus und Laien ist in der zeitgenössischen Perspektive nicht erkennbar. Die weit verbreiteten *mulieres religiosae* wurden vom Ordens- und Weltklerus gefördert und Einzelne sogar als Heilige verehrt.

Zwischen 1225 und 1250 kam es in Deutschland zu einer Verdichtung und Ausdifferenzierung der Lebensformen der *mulieres religiosae*, für die u. a. auch erstmals der Begriff „Begina“ verwendet wurde. V. untersucht erstmals die Zusammenhänge mit dem zeitgleich gegründeten Magdalenerinnenorden. Dabei widerspricht er der Position, dass diese Gründung als „umfassendes Vorgehen der Kurie bzw. der Bischöfe im Reich gegen die Prostitution“ (51) aufzufassen sei. Vielmehr ist sie im Zusammenhang mit einem seit den 1210er Jahren in Deutschland existierenden Predigerkreis zu sehen, zu dessen wesentlichen Aufgaben die Kreuzzugs- und Ketzerpredigt sowie die Bußpredigt gehörten. Diese Predigten hätten auf Frauen im städtischen Umfeld stark ausgestrahlt. In enger Abstimmung mit Gregor IX. wurde mit den Magdalenerinnenorden der erste Orden für Frauen gegründet, der nicht aus einem Männerorden hervorgegangen ist. Daneben breitete sich aber auch die unregulierte *vita religiosa* von Frauen weiterhin stark aus. Derselbe Predigerkreis vermittelte im Jahr 1233 die erste päpstliche Inschutznahme der Beginnen in Deutschland (Bulle *Gloriam virginalem*). Der Differenzierungsprozess ging also nicht mit einem Regulierungsdruck einher.

Neben den Reformklerikern besaßen auch Bettelorden, die sich seit den 1220er Jahren nördlich der Alpen rasant ausbreiteten, einen großen Einfluss auf die Etablierung des Beginnenwesens. V. zeigt, dass die Beginnen mit Bettelordensklöstern in engstem Kontakt standen und von ihnen nicht als Laien abgegrenzt wurden (vgl. 162). Zudem beeinflusste die Festigung der politischen Autonomie durch die Bürger in den Städten die Entstehung von religiösen Frauengemeinschaften. Am Beispiel Thüringens wird deutlich, dass dies jedoch nicht zu einer Vernachlässigung des Landes führte, da hier vorwiegend Zisterzienserinnenklöster zunächst außerhalb der Städte gegründet wurden, während sich das Beginnenwesen v. a. innerhalb der Stadt weiter ausbreitete. Die hohe Attraktivität beider Formen der *vita religiosa* spricht gegen die Emanzipationsthese als Erklärungsmuster für die Entscheidung von Frauen, Beginnen zu werden (vgl. 170).

Der zweite Abschnitt behandelt das Beginnenwesen im 14. Jh. (171–425). Besonders relevant erscheinen die Ergebnisse zur Untersuchung des Konzils von Vienne und der Genese der Beschlüsse *Cum de quibusdam* und *Ad nostrum* sowie deren Umsetzung, da diese im Kontrast zur bisherigen Forschung stehen. Zunächst zeigt V., dass der Häresieprozess gegen Margarete Porete nicht die Vorlage für die Wiener Konzilsbeschlüsse bildete. Bei der Entstehung der Beschlüsse verweist er darauf, dass das als häretische Sekte bezeichnete Begarden-tum zunächst nicht gemeinsam mit dem Beginnenwesen verhandelt wurde. Erst bei der Publikation der Dekretale *Ad nostrum* wurden die Beginnen in deren Nähe gerückt. Das eigentliche Problem bildete jedoch zunächst die Dekretale *Cum de quibusdam*, welche die Lebensform der Beginnen verboten habe. Dies führte zu unterschiedlichen Reaktionen. Der Mainzer Erzbischof Peter von Aspelt forderte nun ihre Auflösung. Doch die Provinzsynode vom 25. Juli 1318 beschloss allein die Auflösung der Gemeinschaften mit der Bezeichnung „begina“ (312). Statt eine Verfolgung auszulösen, für die jegliche Anzeichen fehlen, wurde im Erzbistum Mainz nun die Bezeichnung „begina“ vermieden. Im Mainzer Suffraganbistum Straßburg wollte der Bischof die Interpretations-

schwierigkeiten der Clementinen durch eine neue päpstliche Stellungnahme klären lassen. Anhand von Urkunden der Straßburger Bischöfe zeigt V., dass diese mehrfach zur Ausstellung von Urkunden zugunsten einzelner Beginnen-niederlassungen in den 1320er und 1330er Jahren ersucht wurden – auch über das Bistum hinaus. Entgegen Patschovsky stellt V. fest: Beginnen wurden in Straßburg weder verfolgt noch suchten sie Schutz durch die Übernahme einer Drittordensregel.

Ein grundsätzlicher Unterschied in der Konzilsrezeption ist zwischen den Gebieten links und rechts des Rheins auszumachen. Die Diözesen westlich des Rheins verstärkten die Kontrolle über die Beginnen, ohne dass auch nur eine Gemeinschaft aufgelöst worden wäre. Östlich des Rheins wurden die Dekretalen von Vienne zunächst gar nicht rezipiert. Auch die Anfänge der inquisitorischen Maßnahmen in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s sind nicht vor deren Hintergrund (als plötzliche verspätete Rezeption von Vienne) zu sehen, sondern im Rahmen von öffentlichem und zum Teil provokantem Auftreten von Beginnen. Für die Maßnahmen gegen Beginnen und Begarden in den 1360er und 1370er Jahren spielte der Erfurter Dominikaner Walter Kerlinger eine zentrale Rolle. Seinem Ketzerbegriff lag die Dekretale von Vienne *Ad nostrum* zugrunde. Deshalb benannte er verdächtige Personen als Begarden oder Beginnen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass an der Kurie feste Assoziationen mit dem Begriff „Begine“ herrschten, wie mehrere Schreiben von Papst Urban V. zwischen 1362 und 1367 zugunsten von Beginngemeinschaften zeigen (399). Gleichwohl förderte die Kurie seit 1364 die Ketzerverfolgung nördlich der Alpen. Deren Umsetzung hing wiederum stark von der Haltung der jeweiligen Stadtführung ab. Einzelne Auflösungen sind ebenso zu beobachten wie Kontinuitäten. Insgesamt fehlen neben den kurialen Zeugnissen Quellen zur Umsetzung vor Ort, sodass das Ausmaß der Häresiebekämpfung im Dunkeln liegt. Gegenüber dem Begriff der „Verfolgung“ ist nach V. jedoch Skepsis angebracht.

Der dritte Teil bietet einen kurzen Ausblick auf das Beginnenwesen im 15. Jh. (427–434). Abgerundet wird die Studie durch eine Zusammenfassung der Ergebnisse (435–447).

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Studie um eine quellengesättigte Neuinterpretation des Beginnenwesens im 13. und 14. Jh.: Beginnen konnten sich im 14. Jh. dauerhaft etablieren. Für Frauen war eine *vita religiosa* im Spätmittelalter möglich, ohne einem *ordo* anzugehören. Diese Lebensform wurde weder von den Frauen selbst noch von den Zeitgenossen als semireligiös wahrgenommen. Sie hatten zahlreiche Gönner und Förderer von der Kurie bis zu den städtischen Führungen. Ihre Lebensweise stand nicht unter einem latenten Häresieverdacht und in einer Korrelation von normativen Quellen und ihrer Umsetzung vor Ort entlarvt sich die „Beginnenverfolgung“ als Mythos.

Zukünftige Forschungen zu diesem Thema werden an diesem Buch nicht mehr vorbeikommen. Es sei nachdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Paderborn

Nicole Priesching

Brachwitz, Peter: Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 328 S. (Pluralisierung & Autorität, 23), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–025186–9

Die bei Winfried Schulze im Rahmen des SFB 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ verfasste Diss. will die Funktion der am Immerwährenden Reichstag in Regensburg veröffentlichten rund 1200 protestantischen Religionsbeschwerden aus dem 18. Jh. analysieren, näherhin lokale konfessionelle Konflikte, die schließlich auf Reichsebene verhandelt und öffentlich gemacht wurden. U. a. durch die Arbeiten von Gabriele Haug-Moritz ist klar, dass in diesen Auseinandersetzungen umstrittene Fragen der Reichsverfassung und der Reichspolitik mitverhandelt wurden, gerade was die Gestalt eines „Corpus Evangelicorum“ angeht; dazu: dass dieses bewusst die publizistische Öffentlichkeit zur Durchsetzung seiner Ziele suchte. Die Konfliktsituationen vor Ort, die Bedeutung der Publizität und die Handlungsstrategien der Akteure werden von Peter Brachwitz eingehend reflektiert.

Beschwerden und Streitfälle werden dabei exemplarisch herangezogen, besonders Streitigkeiten zwischen Würzburg und Ansbach/Bayreuth sowie Auseinandersetzungen in der Pfalz. In einem ersten Schritt wird das Phänomen der „öffentlichen Sichtbarkeit“ analysiert, die durch das Gedrucktwesen in Zeitungen (tagesaktuelle, unkommentierte Nachrichten) und historisch-politischen Zeitschriften (archivale Wissensspeicher mit Rück- und Querverweisen, die in der Regel aufbewahrt wurden, begrenzte, elitäre Leserschaft) generiert wurde. So öffentlich gemacht, konnten sie neue Beschwerden als „feedback“-Produkt nach sich ziehen. Grundlage sind jeweils die gedruckten Gravamina der evangelischen Stände, sodass beinahe nur Organe in evangelischen Territorien davon berichteten. Die katholische Position blieb jeweils unsichtbar, während unwidersprochen immer nur die protestantische Beschwerde öffentlich wurde. B. konstatiert, dass die Tatsache, dass Beschwerden gedruckt waren, diesen bei den Untertanen bereits die Aura des Offiziösen, Legitimen, Vertrauens-erweckenden verlieh; eine bestimmte Interpretation des Reichs in religi-

onspolitischer Hinsicht wurde so propagiert. Dagegen weigerten sich die katholischen Reichsstände durchgehend, als „Corpus Catholicorum“ aufzutreten und etwa gemeinsame Erklärungen abzugeben, ja verweigerten auch einem „Corpus Evangelicorum“ die Anerkennung. Dahinter standen unterschiedliche Konzepte vom Reichsstaatsrecht und mithin von der Gestalt des Reiches selbst, die v. a. in Göttingen und katholischerseits in Würzburg ausgearbeitet wurden. Wie der Streitfall um Rekatholisierungsmaßnahmen im pfälzischen Zwingenberg zeigt, war die „*itio in partes*“ für die Protestanten eine Möglichkeit, den Reichshofrat als kaiserliches Gericht und auch die katholische Reichstagsmehrheit zu umgehen. Die Katholiken vermieden es aber auch während der „*itio*“ (die ihrer Meinung nach nur bei strikt religiösen Dingen nach einstimmiger Beschlussfassung als punktuelles Verfahren zulässig sei), sich selbst als „*corpus*“ zu bezeichnen, und übernahmen so die kaiserliche Position (Kommissionsdekret von 12. April 1720), dass es solche konfessionellen ständigen „*corpora*“ in der Reichsverfassung nicht gebe. Protestantische Lehrer des Reichsstaatsrechts wie Joh. Stephan Pütter und Joh. Jacob Moser hingegen wollten die Existenz eines „Corpus Evangelicorum“ bis ins 16. Jh. zurückverlängern und dessen potentielle Zuständigkeit weit ausdehnen; man versuchte nun nachzuweisen, dass auch die Katholiken als feste Reichskörperschaft agiert hätten. Diese vermieden hingegen, öffentlich in Erscheinung zu treten, und stimmten sich im Geheimen eher schwerfällig ab. Die problematische Konsequenz dieses Rechtsstandpunktes war ein „kommunikatives und letztlich institutionelles Defizit“ gegenüber den Protestanten (92). Erst in den 1780er Jahren gab es Überlegungen, eine katholische Reichspartei für die Politik Österreichs nutzbar zu machen.

Ein weiteres Kap. geht nun den Ursprüngen eines „Corpus Evangelicorum“ nach. Zwar hatte man bereits in Münster und Osnabrück konfessionell getrennte Beratungen vorgenommen und bereits dort waren die Katholiken bemüht gewesen, diese strikt auf Religionsfragen einzugrenzen und als private Besprechungen zu deklarieren; konfessionelle Korpora spielten dann aber erst wieder nach dem Frieden von Rijswijk (1697) mit der Rijswijker Klausel eine Rolle. Seither etablierten die evangelischen Reichsstände Verfahren und Ansprüche, besonders während der Zuspitzung des Religionsstreits in der Pfalz während der 1720er Jahre. Man zielte auf die Etablierung eines vollgültigen Reichsorgans und wollte die eigene Legitimität durch mimetische Imitation des Reichstags inszenieren und untermauern. Die Katholiken akzeptierten hingegen diese Praxis nicht, die sie durch IPO Art. 5 § 52 nicht legitimiert sahen. Kern der Auseinandersetzung war v. a. die Normaljahresregelung, mit der sich der Nürnberger Restitutionsstag und der Reichshofrat befassten: Am Reichstag 1653/54 gelang es den Protestanten nicht, eine neue Restitutionsdeputation zu bilden; sie versuchten nun, ein Gegengewicht zum kaiserlichen Reichshofrat zu schaffen, den zu eliminieren mitunter wichtiger war als die Restitutionen selbst (111). Sollten IPO Art. 5 §§ 31 und 32 punktuell verstanden werden oder die Zeit vorher und nachher mit berücksichtigen? Wie verhielten sich beide Paragraphen zueinander? Die „*itio in partes*“ war als Drohung präsent, wurde aber nur achtmal angewandt und spielte für die Religionsgravamina (Rechte der Protestanten unter katholischer Herrschaft) im engeren Sinne faktisch kaum eine Rolle. In den Kurpfälzer Gebieten waren die Restitutionen kaum durchgeführt worden, schließlich kam es unter französischem Einfluss und unter den katholisch gewordenen Kurfürsten zu Rekatholisierungen. Immer wieder berief sich die evangelische Seite (die katholische Beschwerdeliste war kürzer: Es ging um den Bestand von Klöstern und die Glaubensfreiheit für einzelne, später gegen absichtliche Repressalien durch protestantische Landesherren) hier und in anderen Territorien auf das Normaljahr, verlangte Restitution, beschwerte sich über Eingriffe in ihre Kirchenverfassung, aufgezwungene Simulationen oder gar katholische Kirchbauten. Zunächst forderte man Lokalkommissionen. Eine immer mehr zunehmende Zahl von Fürstenkonversionen hatte ja immer häufiger protestantische Gebiete unter katholische Herrschaft gebracht. Da die Restitutionsforderungen so über Jahrzehnte in der Schwebe blieben, konnten sie in der Zuspitzung der Pfälzer Religionskrise in den 1720er Jahren alle sichtbar aktualisiert werden. Dort hatte auch der Friede von Baden (1714) die Rijswijker Klausel bestätigt (nachdem Brandenburg und die Pfalz 1705 einen Kompromiss ausgehandelt hatten). Der neue Kurfürst Karl Philipp verlegte 1718 seine Residenz nach Heidelberg und verbot die berühmte Passage des Heidelberger Katechismus über die katholische Messe; nun wollten die Protestanten, näherhin Berlin und Hannover, den Reichstag einschalten und ließen alle Gravamina sammeln. In Brandenburg wurden harte Maßnahmen gegen katholische Untertanen verhängt. Während die Protestanten den Reichstag und die Öffentlichkeit suchten, wurde die kaiserliche Haltung restriktiv-ablehnend. Nach einer Phase der Unsicherheit entschieden sich auch die katholischen Stände zur Nichtbeachtung eines evangelischen Korpus; schließlich konnte die einmütige protestantische Haltung durchbrochen werden. In den 1750er Jahren rückten Kurbrandenburg und Kurbraunschweig erneut zusammen, es kam im Hohenloheischen zur Selbsthilfe durch den „Corpus Evangelicorum“, dessen Praxis auf dem Reichstag (Publikation der Religionsbeschwerden) sich inzwischen etabliert hatte. Joseph II. hatte ab 1765 dann zunächst versucht, den kaiserlichen Einfluss im Reich durch strikte Neutralität wieder zu erhöhen, und kam dem „Corpus Evangelicorum“ 1769 entgegen, die Religionsbeschwerden alle vergleichen zu wollen. In den 1770er Jahren etablierte sich ein neues Verfahren am Reichshofrat, auch wenn die Reichsreformbemühungen des Kaisers obstruiert wurden und scheiterten.

Betrachtet man den Ursprung der Religionsbeschwerden vor Ort, so ist man auf die „*territoria non clausa*“ v. a. im Süden des Reichs mit ihren konkurrierenden Herrschaftsrechten verwiesen. Der Vf. kann zeigen, dass gerade in den von ihm untersuchten Würzburger Quellen die katholische Obrigkeit im 18. Jh. aus Angst vor dem Reichstag und der Öffentlichkeit eine sehr vorsichtige Politik

verfolgte, die in den 1750er Jahren dazu führte, auch bei günstiger Faktenlage gegen Ansbach auf die Durchsetzung von Rechten zu verzichten (165). Weder bei den Würzburger noch bei den Ansbacher Kalkülen geht es exklusiv oder primär um rein Geistliches; die Würzburger glaubten ihre Landesherrlichkeit durch von den Nachbarn angestachelte Untertanenbeschwerden bedroht, die Ansbacher setzten dosiert und instrumentell protestantische Leidenssemantik gegen einen angeblich aggressiv expandierenden Katholizismus. Jedenfalls stand hinter Religionsbeschwerden ein politischer Herrschaftskonflikt. Aber nicht nur: Die Behandlung von Untertanensuppliken durch die Würzburger Verwaltung zeigt, wie wenig Wissen um die Lage vor Ort meist (auch in Ansbach) zur Verfügung stand, das erst mühsam generiert werden musste. So konnte von einer Normdurchsetzung von oben auch keine Rede sein, vielmehr hatten lokale Amtsträger in der Implementierung erhebliche Spielräume, die freilich jeweils meist lokalen Logiken folgten. Man konnte versuchen, langlebige, strukturell ähnliche Konflikte mittels Konferenzen und Rezessen beizulegen, aber auch im Geheimen zu intensivieren, um aus ihnen durch die Publikation in Regensburg politisches Kapital zu ziehen. In der Regel sah man hinter Untertanenbeschwerden die Agitationen von Schultheißen bzw. Amtsträgern der konkurrierenden Herrschaft. Die Konflikte hatten aber eine Ebene, die einer von den Herrschaften differierenden Logik vor Ort folgte. Streitobjekte waren oft Konflikte zwischen Pfarrern und Gemeinden, besonders um die Kirchenpfünden. In der dörflichen Vorstellungswelt scheint die Summenkonstanz materieller und symbolischer Güter („*limited goods*“) und die Kommunikation über das Medium der Ehre den Hintergrund für die Konflikte gebildet zu haben; entstanden solche Auseinandersetzungen, konnten sich alle anderen Kommunikationshandlungen um diese gruppieren und diese verstärken, indem sie den Konflikt auf alle Lebensbereiche ausdehnten und am Leben hielten (252–260). Eine endgültige Bereinigung mittels der Entflechtung von Herrschaftsrechten gelang selten, vielmehr entfalteten die lokalen Konflikte Integrationskraft und Eigenleben, auch wenn sie auf der Ebene des Territorialstaats oder des Reichs als Quisquilien abgetan wurden. Jedenfalls erscheint das Dorf im 18. Jh. als ein von den Territorialverwaltungen nur sehr unzureichend erfasstes Herrschaftsobjekt. Anhand konfliktärer Exklusionsmechanismen vor Ort entstehen also konfessionelle Identitäten viel eher als allein durch die Internalisierung von oben oktroyierter Glaubensinhalte.

Die Studie entflechtet zu Recht differente Ebenen des konfessionellen Streits, die jeweils Eigenlogiken folgen: die lokale Ebene vor Ort, das politische Kalkül konkurrierender Territorialstaaten mit unvollkommener Herrschaftsdurchdringung, die Veröffentlichung und Sichtbarmachung in Medien, die Konflikte um die Reichsverfassung und die Auslegung der Normaljahresregelung. Einerseits werden so zentrale Forschungsthemen bestätigt; andererseits kann sie auch gängige Annahmen korrigieren, indem etwa gezeigt wird, wie konfessionelle Identitäten eher als Folge von Konflikten und damit verbundenen Exklusionen entstehen oder wie hinter der Strategie des „Corpus Evangelicorum“ nicht nur der preussisch-österreichische Dualismus steht. An manchen Stellen mag die häufige selbstreflexive Bewusstmachung des eigenen methodischen Vorgehens zu Redundanzen führen; andere Fragen, die mit den behandelten im Zusammenhang stehen, werden kaum berührt. Zudem wundert man sich, warum zentrale Arbeiten von Forschern, die mitunter zu ähnlichen oder ergänzenden Ergebnissen gekommen sind, nicht verwendet wurden, so F. Kleinhagenbrock, HJb 2006, A. Kalipke, ZHF 2008, B. Stollberg-Rilinger, *Des Kaisers alte Kleider*, 2008. Doch führt immerhin auch die exemplarische Vorgehensweise des Vf.s zu validen Ergebnissen. Die Sichtbarmachung der Religionsbeschwerden durch die protestantische Partei erscheint jedenfalls selbst als Kompromiss, da man sich zu einer zielstrebigeren einheitlichen Verfolgung derselben nicht verständigen konnte; andererseits aber erzeugte die Sichtbarkeit eine eigene Autorität, die sich nicht zuletzt dadurch erweist, dass die Geschichtsschreibung bis in die Gegenwart in zentralen Grundannahmen davon geprägt ist.

Regensburg

Klaus Unterburger

Kenworthy, Scott M.: *The Heart of Russia*. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. – New York: Oxford University Press 2010. 528 S., geb. € 56,72 ISBN: 978-0-19-973613-3

Der Titel ist treffend gewählt: Das Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster ist in der Tat so etwas wie das „Herz Russlands“, das spirituelle Zentrum der russischen Orthodoxie. Der Autor hat den Begriff aus einer Schrift von Pavel Florenskij (1882–1937) über das Kloster übernommen. Die Geschichte der Svjato-Troickaja-Sergieva-Lavra (so der russische Name des Klosters) in Sergiev Posad bei Moskau wird in vielen Büchern über die Russische Orthodoxe Kirche und das russische Mönchtum thematisiert. So stellt sich die Frage, was das Buch von Scott M. Kenworthy, der an der Miami Univ. in Oxford (Ohio) „Comparative Religion“ lehrt, gegenüber dem bereits Bekannten und vielfach Beschriebenen Neues zu bieten hat.

K. geht in seinem Buch nur ganz kurz auf die ersten 500 Jahre der Geschichte dieses in der ersten Hälfte des 14. Jh.s vom hl. Sergij von Radonež (1314–1392) gegründeten Klosters ein. Auch wenn K. bewusst ist, dass die Bedeutung der Lavra „nur im Licht der Entwicklung des orthodoxen und russischen Mönchtums in früheren Jahrhunderten verstanden werden kann“ (9), vermeidet er es, die hinlänglich bekannten Fakten über die historische Bedeutung des Klosters zu wiederholen, die ihm nach dem Sieg des Großfürsten Dimitrij über die Tataren (1380), der dem Gebet des hl. Sergij zugeschrieben wurde, zuwuchs und die das Kloster schon bald zu einer wichtigen Pilgerstätte werden ließ, in der die Gläubigen nicht nur die Gebeine des hl. Sergij, sondern auch die von seinem Schüler Andrej Rublev angefertigte, weltberühmte Dreifaltigkeitsikone verehrten. K. konzentriert sich in seiner Darstellung vielmehr ganz auf die Geschichte des Klosters im 19. und 20. Jh., die er aufgrund des in den Archiven reichlich vorhandenen Quellenmaterials intensiv erforscht hat. Die sorgfältige Auswertung dieser Quellen, das daraus gewonnene statistische Material und die Veranschaulichung durch historische Bilder und ausgewählte Zitate aus der Korrespondenz der Vorsteher, die das Kloster geprägt haben, zeichnen dieses Buch aus.

Nach einer ausführlichen Einleitung (Kap. 1, 1–32), in der K. in groben Zügen die Entwicklung des Klosters bis zum Beginn des 19. Jh.s beschreibt, widmen sich die Kap. 2–5 ausführlich dem 19. Jh. Gliederungsprinzip sind dabei nicht bestimmte historische Zeitabschnitte, sondern vielmehr unterschiedliche religionssoziologische Zugänge. Kap. 2 (33–72) beschreibt die wachsende Bedeutung der Lavra im 19. Jh., wie sie sich an der rasch zunehmenden Zahl der Mönche (sie vervierfachte sich im Laufe des Jahrhunderts), dem stark anschwellenden Strom der Pilger, den steigenden Einkünften des Klosters wie auch den erheblichen Ausgaben für sozial-karitative Institutionen (vgl. die entsprechenden statistischen Angaben auf S. 50 u. 261) ablesen lässt. Die damit einhergehende Betriebsamkeit führte zur Gründung von Eremitensiedlungen und kleineren Klöstern in der Umgebung der Lavra, wie z. B. der Gethsemani-Skete oder der Černigov-Skete, auf deren Entstehung und Entwicklung K. im 3. Kap. (73–110) eingeht. Diese Mönchsgemeinschaften waren kleiner, kontemplativer ausgerichtet und boten den „Starzen“, den geistlichen Vätern, deren Rat viele Pilger suchten, eine Heimat.

Kap. 4 (111–168) widmet sich der sozialen Herkunft, der geistlichen Ausbildung sowie dem spirituellen Leben der Mönche in der Lavra und den mit ihr verbundenen Niederlassungen. K. hebt darin hervor, dass das Kloster großen Wert auf die Bildung der Mönche legte. Das Bild vom „ungebildeten Bauernmönch“, das die antiklerikale Propaganda zu Beginn des 20. Jh.s gezeichnet habe, entspreche daher nicht der Realität. Zwar sei die Zahl der Mönche, die aus der Landbevölkerung stammten, im Laufe des 19. Jh.s stetig gewachsen, aber dadurch habe sich die Mönchsgemeinschaft zu einem Spiegelbild der Gesellschaft entwickelt und gerade diese „Fähigkeit, für einen breiten Querschnitt der Gesellschaft von Bedeutung zu bleiben, war der Schlüssel für ihren Erfolg“ (139). Im 5. Kap. (169–220) richtet sich der Fokus des Autors auf die Pilger, die in großer Zahl zum Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster kamen und nicht nur zum materiellen Wohlstand des Klosters beitrugen, sondern es auch in geistlicher Hinsicht herausforderten und prägten (Starzentum). „Das Pilgerwesen war das wichtigste Mittel des Klosters zur Interaktion mit der Gesellschaft“ (173), konstatiert K.

Die mit der wachsenden Zahl der Mönche und Pilger verbundenen Probleme bei der Pflege eines kontemplativen Lebens ließen zu Beginn des 20. Jh.s den Ruf nach Reformen lauter werden, die zu tiefgreifenden Debatten über die Zielsetzung des monastischen Lebens führten, auf die Kap. 6 (221–253) näher eingeht. Großen Einfluss auf die Entwicklung des Klosters hatten aber auch die sozialen und politischen Umbrüche in Russland zu Beginn des 20. Jh.s, die Kap. 7 (254–291) beschreibt. Während die Revolution von 1905 nur begrenzte Auswirkungen auf das Kloster hatte, ließen die antiklerikalen Kampagnen nach der Februarrevolution 1917 bereits erahnen, was nach der Oktoberrevolution auf die Mönchsgemeinschaft zukommen sollte. Auf den Kampf um den Erhalt des Klosters nach der Machtergreifung der Bolschewiken, die zur Schließung des Klosters (1919) und schließlich zu seiner Umwandlung in ein Museum (1920) führte, geht das achte Kap. (292–328) ein. Die Epoche der stalinistischen Verfolgungen beschreibt der Autor im neunten Kap. (329–367) unter der bezeichnenden Überschrift „Golgotha“. K. fasst diese Epoche mit folgenden Worten zusammen: „Die Sowjets versuchten zunächst, die Orthodoxie durch atheistische Propaganda auszuwurzeln, und dann, als dies gescheitert war, durch die Schließung von Kirchen und die Vertreibung des Klerus. Als auch das nicht zum Ziel führte, griffen sie auf die einzig verbliebene Alternative zurück: die Auslöschung aller, die an einem Glauben festhielten, der eine Alternative zum Kommunismus darstellte.“ (367) Ein kurzer Epilog (Kap. 10, 368–387) beschreibt die „Auferstehung“ des Klosters nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die enge „Verbindung zwischen dem Kloster, dem Volk und der Geschichte der Nation“ (385) erneut vor Augen tritt. Umfangreiche Anmerkungen (389–474), ein kurzes Glossar (475–481), Bibliographie (483–509) und Index (511–528) schließen das Buch ab.

Das Buch von K. ist gut lesbar und zeichnet sich durch eine lebendige Darstellung der Geschichte aus. Der Autor verknüpft dabei in gelungener Weise statistisches Material, das er aus den Quellen erhoben und in zahlreichen Tabellen zusammengestellt hat, mit Lebensbildern

prägender Persönlichkeiten aus dieser Epoche. Eine Figur, die sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht, ist Archimandrit Tovija (Tsymbal), der zehn Jahre nach seinem Eintritt in ein Kloster in der Ukraine 1862 in die Mönchsgemeinschaft der Lavra aufgenommen wurde und von 1904–1915 als Prior die Entwicklung des Klosters maßgeblich prägte. Zitate aus den Tagebüchern des Archimandriten und aus Briefen anderer prägender Persönlichkeiten vermitteln ein lebendiges Bild der Entwicklung des russischen Mönchtums in dieser Epoche. So bietet K.s Buch nicht nur eine Beschreibung der Geschichte des Dreifaltigkeits-Sergius-Klosters, sondern der gelebten Religiosität in Russland, die sich aus den regelmäßigen Kontakten zwischen Mönchen und Pilgern nährte und dadurch das Kloster zum „Herzen Russlands“ werden ließ.

Paderborn

Johannes Oeldemann

Hirschfeld, Michael: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914.

Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Ersten Weltkrieg. – Münster: Aschendorff 2012. 1003 S., geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–12963–0

Michael Hirschfeld stellt in seiner umfangreichen und aktengesättigten Vehtaer Habil. mit den Bischofswahlen ein in seinen Augen „zentrales Konfliktfeld der Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche“ vor (8). Da der bayerische König das Nominationsrecht innehatte und die Bischöfe nicht wie in allen anderen deutschen Staaten von den Domkapiteln gewählt wurden, hätte im Titel besser von „Bistumsbesetzungen“ als von „Bischofswahlen“ gesprochen werden sollen. H.s erkenntnisleitende Frage zielt darauf ab, ob die Kulturkämpfe im Reich tatsächlich 1887 endeten oder ob sie nicht eher in eine „kalte Phase“ übergingen, aber dabei eben doch bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 weitergeführt wurden.

Innerhalb der deutschen Teilstaaten werden die Besetzungsfälle nach Diözesen zusammengefasst und in einzelnen Kap.n chronologisch abgehandelt. H. selbst stellt die Frage, inwieweit es gelungen sei, bei dem Anspruch, ein ebenso vollständiges wie übersichtliches Handbuch mit 100 Besetzungsfällen (65 Bischöfe, 28 Weihbischöfe und sieben weitere Jurisdiktionsträger) vorzulegen, „zwangsläufig auftretende Redundanzen möglichst“ zu vermeiden (7). Die Tatsache, dass einige Personen mehrfach als Kandidaten gehandelt wurden, führt in der Tat zu Doppelungen, wie das Beispiel Antonius Fischer zeigt: Er wird im Rahmen der Kölner Wahl 1899 ausführlich (Vgl. 59), bei fünf anderen Besetzungsfällen nur noch kurz biographisch vorgestellt (Vgl. 81, 101–104, 117f, 164f, 230).

Insgesamt muss man fragen, welchen Zweck diese prosopographischen Einschübe haben, da H. seine Analyse, welche Personengruppen von welchen staatlichen bzw. kirchlichen Stellen als episkopabel angesehen wurden, recht knapp hält. Ein Verzeichnis mit Biographien aller genannten Personen im Anhang wäre eine bessere Lösung gewesen, um den Band mit seinen tausend Seiten zu straffen. Auf die Weihbischofsnennungen hätte mit Blick auf den Umfang des Buches und ohne wesentlichen Erkenntnisverlust verzichtet werden können.

Die Darstellung der einzelnen Besetzungen ist methodisch souverän und in gut lesbarer Form zusammengestellt. Deren Verlauf ist allerdings zumeist auf der Basis der staatlichen Akten bereits bekannt. So sind es v.a. die Akten aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus welchen H. neue Details hinzufügen kann. Bedauerlich ist, dass ohne Angabe von Gründen nicht alle Bistumsarchive herangezogen wurden, denn die Entscheidungsfindungsprozesse innerhalb der Domkapitel werden im Vergleich mit den anderen Handlungsträgern am wenigsten deutlich. Nichtsdestotrotz stellt H. fest, dass die Domherren den Konflikt mit den staatlichen Behörden, die unliebsame Kandidaten streichen durften, scheuten und entweder aus vorausseilendem Gehorsam oder unter staatlicher Einflussnahme v.a. Kandidaten aus den eigenen Reihen auf die Kandidatenliste setzten. Dadurch unterstrichen sie jedoch auch ihre eigene Bedeutung als Wahlgremium und Rekrutierungsfeld für das Bischofsamt.

V.a. die preußische Staatsbürokratie entwickelte ein „nahezu perfektes Überwachungssystem“ (810) über den katholischen Klerus. Der Informationsfluss durch die Behörden führte zu Pauschalisierungen, wobei in erster Linie auf die politische Tätigkeit in der Zentrumsparterie und auf die kirchenpolitische Nähe zum Heiligen Stuhl geachtet wurde. Durch dieses Vorgehen konnten unliebsame Kandidaten, die das Feindbild des national unzuverlässigen, ultramontanen, von Jesuiten geschulten Germaniker-Bischofs verkörperten, erfolgreich vom Bischofsamt ausgeschlossen werden. Allerdings gelangten auch nicht die von der Regierung favorisierten Staatskatholiken ins Amt, sondern Kompromisskandidaten. Denn in der deutlichen Mehrheit der Fälle waren solche Kandidaten „lachende Dritte“, die sich in Pastoral, Wissenschaft oder Diözesanverwaltung um das Amt verdient gemacht hatten, ohne dabei beim Staat oder beim Heiligen Stuhl Anstoß zu erregen.

Als „Zentren staatlicher Einflussnahme“ (819) macht H. die beiden bedeutenden Bischofsstühle in Breslau und Köln aus, die eine Führungsposition innerhalb des preußischen Episkopats mit sich brachten. Darüber hinaus mischten sich die staatlichen Behörden v. a. in solche Diözesen ein, in denen „zu dem Staat-Kirche-Konflikt der Nationalitätenkonflikt hinzutrat, also wo sich zwei Konfliktebenen überlagerten“ (819), namentlich in den (Erz-)Diözesen Straßburg und Metz mit französischem Bevölkerungsanteil sowie Gnesen-Posen und Kulm mit polnischem Bevölkerungsanteil.

In der Regel gingen die Impulse innerhalb des Entscheidungsbildungsprozesses nicht von den Monarchen selbst aus, auch nicht in Bayern. In den kleineren Staaten wie Sachsen, Baden, Hessen-Darmstadt und Württemberg, die jeweils nur über eine Diözese verfügten, gab es ein starkes Interesse der Herrscher an der Neubesetzung. In Preußen waren die Oberpräsidenten als staatliche Wahlkommissare der bestimmende Faktor, die Kultusminister folgten meist deren Linie. Bei den preußischen Ministerpräsidenten erkennt H. in ihrer Funktion als Staatssekretäre des Äußeren die Tendenz, „für möglichst geringe Streichungen auf der Wahlliste“ zu plädieren, „um diplomatische Weiterungen [...] von vornherein zu vermeiden“ (821).

Als Verbindungsglied zwischen den staatlichen Behörden und dem Heiligen Stuhl dienten de jure die Apostolische Nuntiatur in München auf der einen und die bayerische sowie die preußische Vatikandesandtschaft auf der anderen Seite. Die bayerischen Gesandten waren darauf bedacht, „die herrschende Harmonie zwischen Staat und katholischer Kirche zu betonen, Konflikte [...] möglichst zu marginalisieren und Misstöne [...] herunterzuspielen“ (824). Die protestantischen preußischen Gesandten gewannen de facto nur dann an Einfluss, wenn sie sich an die Schlüsselfigur für die Beziehungen zwischen Rom und Berlin, an den Breslauer Fürstbischof Georg Kardinal von Kopp, wandten. Der Staatskatholik Kopp übergab die meist einflusssschwachen Münchener Nuntien, übernahm bei mehreren Besetzungen die Rolle eines informellen Vermittlers und schaffte es regelmäßig, „direkt oder indirekt eine für alle Parteien tragbare Kompromisslösung zu schaffen“ (829). Dem Heiligen Stuhl wiederum bescheinigt H. eine „Lethargie [...] hinsichtlich deutscher Personalfragen“ (826), was er auf das „verhältnismäßige Desinteresse der Kardinalstaatssekretäre [...] an den deutschen Verhältnissen“ zurückführt (825). Die römische Kurie habe in Kontinuität zur Beendigung des Kulturkampfes eine „Appeasement-Politik gegenüber dem Deutschen Reich und seinen Staaten betrieben, in der Konflikte um die Bischofsstuhlbesetzungen im Allgemeinen als Störfeuer wahrgenommen wurden“ (830).

Wenn H. damit schließt, seine Analyse der Bischofswahlen habe gezeigt, „dass der Konflikt auf dem Feld der kirchlichen Personalpolitik in allen Staaten des Deutschen Reiches bis zum Ersten Weltkrieg unvermindert andauerte“ (833), dann wirkt das nach dem Gesagten stark verallgemeinert und konstruiert. Er scheint dabei dem gleichen Topos aufzusitzen, den er zuvor selbst ausgemacht hat, nämlich dem „Primat der staatlichen Sichtweise in der bisherigen Forschung zur Staat-Kirche-Problematik wie zu den Bischöfen“ (831). Auch wenn damit H.s Hauptthese deutlich zu widersprechen ist, kann seine Studie als Handbuch zu den Bistumsbesetzungen, einem zentralen Thema in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Deutschen Kaiserreich, genutzt werden. Darüber hinaus kann sie als Grundstock für weitere Fragestellungen dienen, z.B. für eine Sozialanalyse der kirchlichen Eliten oder als Vergleichsfolie für die Bistumsbesetzungen in der Weimarer Republik, die auf der Basis des in Münster angesiedelten DFG-Projekts der „Kritischen Online-Edition der Nuntiaturrechnungen von Eugenio Pacelli von 1917 bis 1929“¹ von Raphael Hülsbömer erforscht werden.

Münster

Sascha Hinkel

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Bd. 1/2: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß. – Würzburg: Echter 2011. 532 S., geb. € 39,00 ISBN: 978-3-429-03425-2

Die Haltung der kath. Kirche im und zum Nationalsozialismus wird oft eher plakativ beschrieben, verdient jedoch eine differenzierte Betrachtung. Dabei kommt gerade auch den Theologischen Fakultäten und vergleichbaren Ausbildungsstätten besondere Bedeutung zu, dienen sie zum einen der Ausbildung des künftigen Klerus, doch wollte zum anderen der Staat diese jungen Menschen dort ideologisch prägen. Der 2007 erschienene erste Teilband des im Titel genannten Forschungsprojekts ging den „bestimmenden Koordinaten der theologischen Wissenschaftsgeschichte zwischen 1933 und 1945“ nach (staatskirchenrechtliche Grundlagen, Rechtsstrukturen, Ziele der nationalsozialistischen Hochschulverwaltung, Akteure und Faktoren der nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik hinsichtlich der Theologie, die römische Sicht) und bot „auf archivalischer Grundlage [...] die jeweiligen Entwicklungsprozesse und Schwierigkeiten der einzelnen theologischen Ausbildungsstätten in Deutschland und Österreich (teilweise bis hin zur Schließung)“ (Rückumschlag Bd.

1.1). Der zweite Teilband setzt Letzteres für weitere Hochschulen fort, behandelt aber auch zwei weitergehende Themenfelder.

In seinem Beitrag „Die Katholisch-Theologische Fakultät Breslau“ (9–23) stützt sich Rainer Bendel bei der Vorstellung der Professoren im Wesentlichen auf die 1961 erschienene Studie von Erich Kleineidam; einschlägige Quellen auswertend, geht er auf Dekan Felix Haase ein (die Umstände seiner Bestellung werden indes eher angedeutet), problematisiert aber auch, dass niemand sich gegen die Amtsenthebungen von Berthold Altaner und Hubert Jedin ausgesprochen hat. – Dominik Burkard stellt in „Die Theologische Fakultät der staatlichen Akademie Braunsberg“ (24–123) aufgrund der Quellen die Lehrstuhlinhaber vor (hilfreich sind die diesbzgl. Übersichten), wobei er sich insbes. Karl Eschweiler, Hans Barion und Joseph Lortz mit ihrer Affinität zum Nationalsozialismus widmet. Hinsichtlich der damals anstehenden Berufungsverfahren geht er der Bedeutung der politischen Haltung nach. Er legt dar, dass der Staat diese Fakultät wegen ihrer „Ostrelevanz“ zu stärken suchte. Beigefügt werden fünf bisher nicht edierte Dokumente (als „Anhang“ oder „Anlage“ bezeichnet). – Monika Nickel behandelt „Romano Guardini und die Professur für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin“ (124–150), wobei sie hinsichtlich Person und Lehrtätigkeit sowie der Konzeption des Lehrstuhles auf einschlägige Arbeiten zurückgreifen kann, die Beendigung seiner Berliner Lehrtätigkeit (1939) indes aufgrund der Quellen aufzeigt. – Jörg Seiler, der sich der „Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda“ (151–207) widmet, geht auf die einzelnen Professoren und auf den vergeblichen Versuch der Etablierung einer Fachschaft durch den NS-Studentenbund ein, fokussiert aber auch das „Philosophische Jahrbuch“ als „akademische Gegenöffentlichkeit“. Angefügt werden vier Anhänge (zumeist schematische Übersichten). Die Hochschule habe die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft „ohne gravierende Eingriffe staatlicherseits überstanden“ und das zumeist in die Bistumsverwaltung eingebundene Professorium „keine Affinität zu totalitärem, nationalistischem oder rassistischem Denken“ aufgewiesen (152). Unerwähnt bleibt, dass der starke Anstieg der Studierendenzahl um 1930 auch aus der Neuumschreibung der Diözese resultierte. Der Begriff „Apostolische Administration“ (200f) ist zudem kanonistisch ungenau. – Kathrin Brüggenthies behandelt „Die Philosophisch-Theologische Akademie Paderborn“ (208–250). Sie profiliert zunächst die einzelnen Professoren, um speziell auf Adolf Herte und – insbes. – Joseph Mayer aufgrund deren Nähe zum Nationalsozialismus einzugehen. Die Vf.in wertet zahlreiche Dokumente aus; wenn sie die schwierige Quellenlage hervorhebt, sollte zumindest die völlige Zerstörung des Akademiegebäudes im Januar 1945 nicht unerwähnt bleiben. Das Fehlen von Akten über Berufungsverfahren dürfte daraus resultieren, dass der Erzbischof als Magnus Cancellarius qualifizierte Priester aus seinem Klerus (bis auf Mayer) frei ernannte. Eine angeführte Äußerung des Rez. (212, Anm. 22) mag leicht missverstanden werden. Zudem fallen ein paar kleinere Unklarheiten (wer war in den 1920er Jahren Ordinarius für Kirchenrecht, ab wann war Rische Lehrbeauftragter bzw. Professor?) und Unvollständigkeiten auf (z.B. fehlender Hinweis auf eine Monographie über Brinktrine). – Rudolf Zinnhobler beschreibt unter dem Titel „Die Theologische Lehranstalt und das Priesterseminar Linz“ (251–295) die Auswirkungen des Nationalsozialismus auf diese (v.a. deren Verlegung und die Aktion der Seminarurndbriefe), das Verbot der „Theologisch-Praktischen Quartalsschrift“, die Verteidigung des Faches „Altes Testament“ und die Mitglieder des Lehrkörpers. Bei diesen ließen sich „keinerlei Affinitäten zum Nationalsozialismus feststellen“, sondern „bei einer Reihe von ihnen [...] sogar eine deutliche Gegnerschaft zum Regime“ (294). – Peter G. Tropper gibt einen Überblick über „Die Theologische Lehranstalt der Diözese Gurk“ (296–311), wobei er insbes. eine zweimalige Umsiedlung beleuchtet und in aller Kürze einige Dozenten beschreibt. Er formuliert: „Von einer inneren Assimilierung der Theologie in Kärnten wird man kaum sprechen können, eher schon von weltanschaulicher Distanz.“ (311) – Die kurze Darstellung von Friedrich Schragl über „Die Theologische Lehranstalt der Diözese St. Pölten“ (312–320) basiert auf bereits vorhandenen Arbeiten und enthält insbes. die Lebensbilder der Professoren mit dem Ergebnis, es habe „zwischen der Diözesanlehranstalt und der Ideologie des Nationalsozialismus keine Auseinandersetzungen gegeben“ (320). – Jaroslav Šebek handelt über „Theologische Ausbildungsstätten in Prag, Olmütz und Leitmeritz im Kontext der nationalen und politischen Spannungen der dreißiger Jahre und während des Zweiten Weltkriegs“ (321–338), wobei die komplexe Situation in Prag angesichts zweier (einer deutschen und einer tschechischen) katholischer Fakultäten einen Schwerpunkt bildet. Affinitäten einzelner Professoren zum Nationalsozialismus werden problematisiert, aber auch Verfolgungen, was weiterer Ausführungen wert wäre. – Josef Gelmi geht in seinem Beitrag „Das Brixener Priesterseminar zwischen Faschismus und Nationalsozialismus“ (339–358) auf die (kirchen-)politische Situation und die Option der Südtiroler von 1939 ein, die zu tiefen Konflikten zwischen Diözesanbischof und Seminarleitung geführt habe. – Joachim Schmiedl liefert eine kurze Übersicht über „Die philosophische und theologische Ausbildung in den Orden und Kongregationen“ (359–369). – Werner Löser SJ stellt in seinem Beitrag „Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen“ (370–394) die einzelnen Dozenten vor und gibt einen Einblick in das Leben im Kolleg mit den Beeinträchtigungen durch die Nationalsozialisten. – Alexandra von Teuffenbach analysiert den „Einfluss der Jesuiten der Päpstlichen Universität Gregoriana auf Papst Pius XII.“ (395–440), wobei sie v.a. die Patres Robert Leiber, Paolo Dezza, Gustav Gundlach, Franz Hürth und Sebastian Tromp porträtiert und deren Einfluss auf die Haltung Pacellis zum Nationalsozialismus analysiert, aber auch den Plan eines Ökumenischen Konzils sowie die Hintergründe des Dogmas der Aufnahme Mariens in den Himmel aufzeigt. – Unter dem Titel „Die ‚Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche‘ in Eisenach“ (441–470) geht Gabriele Lautenschläger auf die historischen Hinter-

¹ <www.pacelli-edition.de>.

gründe der nationalkirchlichen Bewegung der „Deutschen Christen“ in Thüringen ein, um sich dann dem Wirken des katholischen Priesters Fritz Kapferer zu widmen, der die genannte Fachabteilung des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ leitete. Näheres über diese Institution zu erfahren, ist sicher aufschlussreich, doch mag man fragen, warum eine nationalsozialistisch geprägte evangelische Einrichtung mit einem von der kath. Kirche abgefallenen Priester als Abteilungsleiter in diesem Buch geführt wird. – Den Abschluss bilden (für beide Bände) ein Personen- (471–508) und ein Ortsregister (509–527) sowie ein Abkürzungs- (528–531) und ein Autorenverzeichnis (532). Die Register wurden zwar nicht dezidiert geprüft, doch sei auf drei „Zufallsfunde“ aufmerksam gemacht: Meister Eckhart erscheint als „Meister, Eckhart“ (492); Hartmann, Eduard (von) begegnet gleich zweimal (482), die Verweise bei Müller, Josef (493) betreffen zwei Personen.

Insgesamt verdient die geleistete Forschungsarbeit Anerkennung, erlaubt sie doch einen tieferen Einblick in die jeweilige Hochschule, letztlich auch in die Landschaft der katholischen Fakultäten während des Nationalsozialismus. Bei der Lektüre fällt rein äußerlich die stark variierende Länge der Beiträge auf (was nicht aus der jeweiligen Quellenlage oder dem Vorhandensein von Sekundärliteratur resultiert), inhaltlich bemerkt der Leser Unterschiede in der Tiefe und Dichte der Darstellung sowie im Reflexionsniveau. Vielleicht wäre es angemessen gewesen, nicht nur in den Blick zu nehmen, wer mit dem Nationalsozialismus sympathisiert oder gar mit den Machthabern kooperiert hat, sondern (durchgängig) auch, wer von diesen verfolgt wurde. Formal bleibt anzumerken, dass diesem Band eine abschließende redaktionelle Durchsicht gut getan hätte, denn neben Platzhaltern (z. B. 83, 275) sowie Schreib- (auch die Formatierung der Anmerkungszahlen: 341 bzw. 351) und insbes. Trennfehlern fallen unsaubere Seitenumbrüche (z. B. 129, 151, 211, 217, 270) auf.

Paderborn

Rüdiger Althaus

Unterburger, Klaus: Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste?

Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 647 S., kt € 48,00 ISBN: 978-3-451-32288-4

Die im Jahr 1931 durch die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* Papst Pius' XI. eingeleitete Reform der theologischen Studien wurde kirchenintern lange Zeit als heilsame Vereinheitlichung der Ausbildung der Priesteramts-Anwärter weltweit, im ganzen Erdkreis, auch in Afrika und Übersee, angesehen, zum Teil auch als Reaktion der Kirche auf die Repressalien gedeutet, denen die katholisch-theologischen Fakultäten im Dritten Reich durch die nationalsozialistische Herrschaft ausgesetzt waren.

Klaus Unterburger hat sich in jahrelangen Forschungen mit der Thematik der Reform der Universitätstheologie durch Rom auseinandergesetzt.

Sein weit über 600 Seiten starkes Werk, mit dem er sich 2008 habilitieren konnte und das 2010 als Herder-Taschenbuch erschien, besteht aus den drei Hauptteilen: „Theologie und römisches Lehramt: Die historischen Voraussetzungen der Reformen Papst Pius' XI.“ (89–238), „Die römische Politik gegenüber der deutschen Theologie während der Zeit Eugenio Pacellis als Nuntius in Deutschland (1917–1929)“ (239–369) und „Die Entstehung der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus““ (371–567). Das Schlusskap. erörtert die „Struktur und Bedeutung der Studienneuordnung“ (569–579).

Ein Anhang bringt die Texte der Apostolischen Konstitution selbst, der dazu erlassenen Ordinationes sowie der Instruktion zur Durchführung der Apostolischen Konstitution an den theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten in lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung. Ein Personenregister beschließt das Werk.

U. gelingt der Nachweis, dass die Festschreibung der von Rom aus formulierten Ziele in der theologischen Ausbildung auf die Beurteilung der an den deutschen Universitäten betriebenen Theologie durch den Apostolischen Nuntius in Berlin Eugenio Pacelli, nachmals Papst Pius XII., vom 18. November 1929 zurückgeht.

Pacelli sah die Mängel in der universitären theologischen Ausbildung in Deutschland in drei Bereichen: In einer übermäßigen Kritik am päpstlichen Lehramt, in einer Theologie, die im Übermaß historisch-kritisch und zu wenig spekulativ betrieben wurde, und schließlich in einer Theologie, die sich nicht in entsprechendem Maße am Neothomismus orientierte, wie es im CIC can. 1366, §2, angeordnet war. Die Strategie bestand darin, erst die deutsche Studienorganisation nach Rom zu importieren und sie dann als modifiziertes römisches Theologiestudium wiederum nach Deutschland zu exportieren.

Bereits 1922, bald nach Antritt seines Pontifikats, hatte sich Pius XI., obwohl selbst wissenschaftlich auf kirchenhistorischem Gebiet arbeitend und mit der historisch-kritischen Methode vertraut, dafür entschieden, das Theologie-

studium im Sinne der Neuscholastik zu reformieren: In einem Apostolischen Schreiben an den Präfecten der Kongregation für die Seminare und die Studien an den Universitäten traf er am 1. August des genannten Jahres die Anordnungen, die Lehrveranstaltungen in lateinischer Sprache abzuhalten, vor dem eigentlichen vierjährigen Theologiestudium zwei volle Jahre mit dem Studium der scholastischen Philosophie zuzubringen, im Besonderen aber der spekulativen scholastischen Theologie den Vorzug gegenüber der positiven Theologie zu geben.

Diese päpstlichen Anweisungen bildeten die Grundlage für Pacellis Beurteilung des Theologiestudiums an den deutschen, den transalpinen Universitäten. Das erklärte Ziel war eine Reform der Fakultäten, die inhaltlich und personell mit Unterstützung der von Patres des Jesuitenordens geführten Fakultäten erfolgen sollte: „Papst und Bischöfe sollten den Inhalt der Vorlesungen überwachen und indirekt mitbestimmen dürfen. [...] Durch eine gezielte Politik der Besetzung der Bischofsstühle sollten somit bessere neuscholastisch-jesuitisch ausgebildete Bischöfe für eine bessere Ausbildung der Priester sorgen, aus deren Reihen wiederum geeignetere Professoren und auch Bischofskandidaten hervorgehen würden.“¹

Die zentralen Forderungen, die in der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ vom 24. Mai 1931 weltweit durchgesetzt werden sollten, waren: Unterricht in lateinischer Sprache, vorbereitendes zweijähriges Studium der scholastischen Philosophie, Fakultäten unter Umgehung des Staates direkt von den Weisungen der Studienkongregation abhängig zu machen, die Berufung von Theologieprofessoren vom Nihil obstat des Hl. Stuhles abhängig zu machen. Die Überwachung der Fakultäten sollte durch Bischöfe und Studienkongregation geschehen, indem Triennialberichte abzuliefern waren, v.a. war das Fach Dogmatik aufzuwerten. Zusammengefasst ging es um Vereinheitlichung, Ausrichtung nach Rom und Modifizierung des Studiums im Sinne der neuscholastischen Theologie.

Wenig später folgte eine Anweisung zur Umsetzung der getroffenen Verordnungen in den *Ordinationes* und, nachdem die deutschen Fakultäten „eine freiwillige Unterwerfungsadresse [...] in der diese die neuen Bestimmungen dankbar und freudig begrüßten“ (Unterburger, ebd., 124), verfasst hatten, wurde von der Studienkongregation eine Milderung der Bestimmungen für die deutschen Fakultäten in der *Instructio* vorgenommen, die dem deutschen Episkopat am 14. Juni 1932 übermittelt wurde.

Dem Vf. gelingt es, in seinem akribisch gearbeiteten und spannend geschriebenen Werk auch die unterschiedlichen Positionen der agierenden Personen deutlich herauszustrichen. Grundlage seiner Forschung sind zahlreiche, nunmehr zugängliche Quellen im Vatikan, die das Entstehen und das Fortwirken der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* und der von der Studienkongregation erlassenen Durchführungsverordnungen, der *Ordinationes*, in sehr differenzierter Art und Weise nachzeichnen lassen. Dass der Vf. mit dieser Arbeit zu einem erheblichen Fortschritt nicht nur in der Kirchengeschichte, sondern auch in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jh.s beigetragen hat, scheint unbestreitbar.

Ein sorgfältigeres Lektorat – durch den Verlag zur Behebung mancher Druckfehler und zur Minimierung mancher durch EDV-bedingte Textumstellungen unverständlich gewordener Satzteile – hätte dem verdienstvollen Werk nicht geschadet.

Klagenfurt am Wörthersee

Peter G. Tropper

Theologiegeschichte

Theosis. Deification in Christian Theology, hg. v. Stephen Finlan / Vladimir Kharlamov. – Cambridge: Clarke 2006. 185 S., kt € 24,99 ISBN: 978-0-227-17329-9

In der Welt der Antike kursierten vielfältige Vorstellungen von der Vergöttlichung des Menschen. In Auseinandersetzung mit gnostischen Lehren, mit dem paganen Kult und mit den Debatten um die Person Jesu Christi formierte sich innerhalb der christlichen Theologie allmählich ein Vergöttlichungskonzept, das unter dem Begriff „Theosis“ firmiert und für die orthodoxe Theologie und Glaubensverkündigung bis heute prägend geblieben ist.

Mit der vorliegenden Aufsatzsammlung wollen die Hg. Stephen Finlan und Vladimir Kharlamov die Entwicklung des Theosiskonzepts bis zur ausgehenden Antike nachzeichnen und ausgewählte Kontextualisierungen des christlichen Vergöttlichungsgedankens beleuchten. Den Band haben sie als Mitarbeiter in dem Forschungsprojekt „Ancient Christian Commentary on Scripture“ an der Drew Univ. (Madison, NJ) zusammengestellt und darin Beiträge von Kolleg/inn/en aus ihrem wissenschaftlichen Umfeld aufgenommen, die zur Ent-

¹ Klaus Unterburger: „Die deutschen theologischen Fakultäten aus römischer Sicht“, in: *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik Burkard / Wolfgang Weiß, Würzburg 2007, 105131, hier 119f.

stehungszeit des Bandes im Rahmen ihrer Qualifikationsarbeiten zu Theosis forschten bzw. bereits gearbeitet hatten. Die Publikation steht ferner in engem Zusammenhang mit der im Jahr 2004 abgehaltenen internationalen Tagung „Partakers of the Divine Nature“, deren Vorträge 2007 unter gleichem Titel veröffentlicht wurden.

Im einleitenden Kap. stellen die Hg. anhand des biblischen Zeugnisses zentrale Elemente christlicher Vergöttlichungsvorstellungen dar, um anschließend die unterschiedliche Terminologie in der griech. und lat. Patristik zu beschreiben. Auf eine knappe Darstellung der ambivalenten Rezeption des Theosiskonzepts in der jüngeren Forschungsgeschichte folgt dann die Skizze eines im vergangenen Jh. einsetzenden Forschungstrends, der Theosis differenzierter analysiert und in den sich die Aufsatzsammlung einreicht.

Die beiden ersten Einzelbeiträge sind dem jüdischen und hellenistischen Kontext des christlichen Theosiskonzepts und dessen Grundlegung im AT und NT gewidmet. Eine vertiefte Analyse der in der Einleitung aufgelisteten biblischen Belegstellen erfolgt jedoch nicht.

In sechs weiteren Aufsätzen, die den Hauptteil des Bandes ausmachen, werden Aspekte und Motive christlicher Vergöttlichungsvorstellungen von den apostolischen Vätern bis hin zu Maximus dem Bekenner dargestellt.

Zwei abschließende Essays bieten Überlegungen zum Theosisgedanken sowohl in der protestantischen Theologie, v.a. bei dem reformierten Theologen Thomas F. Torrance (1913–2007), als auch bei dem russischen Philosophen Vladimir Soloviev (1853–1900).

Der Bibelwissenschaftler Gregory Glazov reflektiert zunächst, wie die christliche Theologie den Theosisgedanken im Gespräch mit dem Judentum atl. fundieren kann. Hierzu versucht er aufzuzeigen, dass die anthropologischen Modelle der Bundestheologie und in den Weisheitserzählungen des AT viele Grundlagen für eine interkonfessionell zu entwickelnde biblische Theologie der Vergöttlichung bieten (29).

Unklar bleibt jedoch, wie die von G. ausgewählten biblischen Motive (Gottesherrschaft, Bundesgehorsam, Transformation des Menschen in einen „Baum der Gerechtigkeit“) und Textstellen in der christlichen Tradition des Nachdenkens über die Theosis des Menschen eine Rolle gespielt haben. Überdies ist sein Vergleich zwischen der palamitischen Energienlehre und dem Bundesmotiv in der jüdischen Theologie kritisch anzufragen. Zwar gibt G. interessante Denkanstöße, doch eignet sich sein Beitrag weniger für eine einführende Lektüre in das Theosiskonzept.

Stephen Finlan zeigt sodann Bezüge zwischen dem 2. Petrusbrief und der mittelplatonischen sowie der stoischen Philosophie auf. Seine Analyse führt ihn zu dem Schluss, dass dieses ntl. Schreiben a) von stoischem Vokabular und ähnlicher Motivik durchdrungen ist, b) durch das hellenistische Judentum beeinflusst wurde, c) auf dem Hintergrund eines apokalyptischen Denkens entstanden ist und d) eine „gnostische“ Erlösungsvorstellung widerspiegelt. So führt das Glaubenswissen über Christus zu einer spirituellen Transformation, die einhergehend mit einem richtigen ethischen Verhalten die Grundlage für die Errettung des Menschen bildet. Vergöttlichung wird hier demnach als ein Fortschritt in moralischer Exzellenz gesehen.

Vladimir Kharlamov untersucht daraufhin in zwei Aufsätzen Ideen- und Motivstränge der Theosis bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten. Er weist nach, dass die Rede von der Vergöttlichung metaphorischen Charakter hat und eher heilsgeschichtlich – als ein Fortschreiten im moralischen Handeln – denn ontologisch aufgefasst wurde. Der Diskurs der Apologeten ist dabei nicht mehr so christozentrisch und kirchlich geprägt, sondern stärker philosophisch ausgerichtet. Angesichts der Feststellung, dass im 2. und 3. Jh. noch keine elaborierte Auffassung von Theosis vorliegt, legt K. in akribischer Spurensuche nach Vergöttlichungsvorstellungen die Anthropologie und Soteriologie der frühen Kirchenväter allerdings teilweise sehr allgemein dar.

Jeffrey Finch beschreibt hiernach die anthropologische und christologische Grundlegung der Vergöttlichung bei Irenäus von Lyon. Gegen gnostische Tendenzen verdeutlicht Irenäus, dass der Mensch immer nur Empfangender ist. So stellt sich die menschliche Entwicklung für Irenäus in einem Stufenmodell von Schöpfung, Wachsen, Stärkung und Heiligung dar, wobei die Erlösung die Überführung in den anfänglichen Schöpfungszustand meint. Von Vergöttlichung spricht Irenäus dabei im Zusammenhang mit der Heiligung des Menschen.

Bei Athanasius rückt der Gedanke der Theosis, der bei den bisher behandelten Autoren eher am Rande thematisiert wurde, nun ins Zentrum, sodass F. die Theologie des Athanasius in seinem zweiten Beitrag als eine Art Wasserscheide im Nachdenken über die Theosis beschreibt. Im Konflikt mit dem Arianismus wird Athanasius' Vergöttlichungskonzept prägend für die weitere Theologiegeschichte. Wie in F.s vorhergehendem Beitrag erfolgt beiläufig eine kritische Auseinandersetzung mit Harnacks These von der Hellenisierung des Christentums.

Robert Puchniak greift anschließend das Konzept der Vergöttlichung bei Augustinus auf und geht dabei auf die hierzu grundlegende Arbeit von Gerald Bonner ein. Er erweitert diese Position durch eine kritische Analyse von zwei erst jüngst entdeckten Handschriften, die Predigttexte zu den Psalmen 49 und 81 enthalten. Augustinus, ein Kritiker der paganen Vergöttlichungsvorstellungen, verwendet das Theosiskonzept jedoch kaum; lediglich in einigen wenigen Predigttexten kann er dieses affirmieren. P. zeigt, dass Augustinus' Reflexion über die Vergöttlichung im sakramentalen Leben der Kirche verortet ist und er in Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus betont, dass Vergöttlichung und moralische Perfektion Gnade/Gabe Gottes sind.

Um die Annahme göttlicher Qualitäten und den „spirituellen Fortschritt“ bei Maximus dem Bekenner geht es dann in dem Beitrag von Elena

Vishnevskaya. Durch ihre Diss. aus dem Jahr 2004 eine echte Kennerin seiner Schriften, präsentiert V. eine sorgfältig zusammengestellte Collage aus Zitaten, die Maximus Confessor möglichst häufig zu Wort kommen lässt, um seine Vorstellung der *Unio mystica* des gläubigen und tugendhaften Menschen mit Gott darzustellen. Die Vergöttlichung ist für ihn ein lebenslanger Wachstumsprozess, der im Eschaton vollendet wird und sich in drei Stufen vollzieht, der Praxis (der Tugend), der Theorie und der Theologie.

Unter dem Titel „Reforming Theosis“ beschreibt Myk Habets unter Bezugnahme auf den aktuellen Forschungsstand, dass die Theosislehre, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach, in der Theologie der Reformatoren keineswegs vernachlässigt worden ist. Insbes. das Motiv der Christusgemeinschaft (Union with Christ), das sich bei Luther, aber v.a. bei Calvin finden lässt, sei kompatibel mit dem Theosiskonzept und weise direkte Parallelen zur orthodoxen Theologie auf, so dass man sogar von einer Theosislehre bei Calvin sprechen könne, die sich bis heute in der reformierten Theologie bewahrt habe. In Form einer Fallstudie untersucht H. daraufhin das soteriologische Konzept des „versöhnenden Wechsels“ (reconciling exchange, 162–166) bei T. F. Torrance, das H. zufolge zum einen den Gedanken der Theosis mit Blick auf die Kirchenväter re-formiert und zum anderen in Ausrichtung an Calvin und Barth als eine reformierte Theologie daherkommt. Auch wenn Torrance keine systematische Theosislehre entfaltet hat, so sieht H. in seiner Theologie doch viel Potential für die Konstruktion eines postmodernen Theosiskonzepts, das profiliert reformiert, orthodox und zugleich ökumenisch offen ist.

„Die Komödie der Vergöttlichung bei Solov'ev“, so hat Stephen Finlan den letzten Beitrag überschrieben. Ausgehend von einer Definition der Komödie als literarisches Genre, das mit einem triumphierenden Ausgang endet, und als literarischer Stil, der die menschlichen Schwächen durch Ironie, Satire, Übertreibung und Sarkasmus darstellt, erörtert F. Solov'evs Konzept des spirituellen Triumphes bzw. seine Philosophie der Theosis. Die Vergöttlichung, verstanden als gott-menschlicher Transformationsprozess, zielt bei S. auf eine universale „Wiederherstellung, Versöhnung und Harmonisierung“ (171) von Mensch und Welt, worin Gottes Plan/Projekt letztlich triumphieren wird.

Wie F. richtig anmerkt, bietet die „biblische Tradition“ Anknüpfungspunkte für diese Vorstellung, doch ist bzgl. der von ihm vorgenommenen Übertragung des eingeführten Komödienbegriffs auf biblische Texte kritisch anzufragen, ob die Definition des „triumphalen Endes“ als absolutes Kriterium ausreicht, wenn F. bspw. die Psalmen und Evangelien als „komödiantische“ Quellen (comic sources, 170) bezeichnet. Das nimmt weder die darin beschriebene menschliche Existenz und ihre Leidverstrickung ernst, noch ist damit das Genre der Schriften treffend erfasst.

Grundsätzlich bleibt fraglich, wie sich Solov'evs Konzept unter den Buchtitel „Vergöttlichung in der christlichen Theologie“ subsumieren lässt, da er kein Theologe ist und sehr selektiv und synkretistisch mit der christlichen Tradition umgeht. Zumindest wäre eine Erläuterung wünschenswert gewesen, inwiefern seine Philosophie den theologischen Diskurs beflügelt hat.

Ein großes Verdienst des Sammelbandes ist es, verschiedene historische Facetten des Theosisbegriffs in komprimierter Form und mit vielen Impulsen zum Weiterdenken dargelegt zu haben. Die Auswahlbibliographie am Ende der Einführung bietet zudem einen guten Überblick über die englischsprachige Forschungsliteratur und somit Material für eine weitergehende Beschäftigung mit dem Theosiskonzept. Die vorwiegend darstellenden Texte des Mittelteils empfehlen das Buch für den Studiengebrauch. Als Einleitungsbuch in die Theosislehre hätte es jedoch überleitender und weiterführender Erläuterungen bedurft.

Leider legen die Autoren auch nicht hinreichend Rechenschaft darüber ab, warum ihnen das Theosiskonzept so wertvoll für die zeitgenössische Theologie erscheint. So hätte stärker herausgearbeitet werden können, welche patristischen Motive von zeitgenössischen Theolog/inn/en aufgegriffen werden, inwiefern die wissenschaftliche Erforschung dem ökumenischen Dialog dient und worin der systematisch-theologische Mehrwert des Theosiskonzepts sowohl für die theologische Wissenschaft als auch für die kirchliche Glaubensverkündigung in der Gegenwart besteht.

Münster

Christoph Mühl

Tollefsen, Torstein Theodor: *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. – Oxford: Oxford University Press 2012. (X) 229 S. (Oxford Early Christian Studies), geb. € 86,99 ISBN: 978-0-19-960596-5

In Moscow, Bibichin's *Energeia* (2010) informed readers that the Christian debate concerning *theognosia/theoptia*, which lasted for centuries, has followed two distinct lines of reasoning: 1) „*Deus cognoscatur totus, sed non totaliter*“ (The whole of God is cognized but not entirely)¹ and 2) „grace [...] effects the ineffable union itself.

¹ Cf. T.-D. Humbrecht: *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2005. 70, 329, 454, 741, 742.

By grace *God entirely* comes to dwell in (περιχωρεῖ) all the worthy, and all the saints in turn dwell entirely (περιχωροῦσιν) in *God entirely*, receiving *God entirely* [...] (PG 150, 1229D; PG 91, 1076C-D)².

In Oxford, Torstein Tollefsen's monograph sets out to iron out certain difficulties in the modern Orthodox conceptualization and Western interpretation of this *ineffable union with God entirely*. On the one hand, difficulties are said to have been increased by Meyendorff's awkward emphasis on the "reality" of the distinction between essence and energy in God, and by Metropolitan Zizioulas' debatable position of foregrounding and insulating the notion of hypostasis from a "dialectical shift between the notion of essence and the notion of hypostasis", a dialectical shift which is "constantly present" in the writings of Basil the Great, Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, and Gregory Palamas (212–214). On the other hand, difficulties are claimed to have accumulated through the ongoing inability of the Western theological mind to properly comprehend that the doctrine of *ineffable union with God entirely* is the conceptual nucleus of the early "representatives of Greek patristic thought" (214).

This book, consisting of an introduction, seven chapters of almost equal length, and a conclusion, also includes a full list of abbreviations, bibliographical references, and an index of proper names and selected terms. The introduction traces out the theme of the work which is the "study of two important concepts in ancient Christian thought, namely activity and participation" (1). In addition it argues for the semantic accommodation of the Greek term ἐνέργεια to English by way of introducing three, however different, interlocking words – "actuality", "activity", and "energeia" (1–4) – which encompass the semantic range the word had in pre-Christian Greek philosophy. An English rendering of the Greek term οὐσία as "essence", instead of "substance" (4), is also confirmed. The first chapter deals with the Platonic concepts of *forms* and *participation*, the Aristotelian concepts of *essence* and ἐνέργεια, and the Plotinian concept of ὄν along with its double activity *ad intra* and *ad extra*. Neoplatonists have done "the hard job of fitting" the incomplete conceptualization of ἐνέργεια and participation "by the two philosophical giants of antiquity into one coherent system" (16). The second chapter tersely covers three theological insights recorded in the writings of the Cappadocian Fathers: 1) "the divine essence is not some level of being beyond the triadic structure of the Godhead" (35), 2) "the essence should not be understood as being identical with the inward Trinitarian activities of 'generation' and 'procession'" (ibid.), and 3) the "knowledge of God from His activities does not mean that we know His essence" because "it escapes knowledge" (37, 35). The third chapter is a thoughtful discussion of *actuality*, *activity*, and *energeia* as the sole conceptual road to intellectually grasping "the being of the Godhead as such", "inner 'structuring' of divinity", and "the external activity beyond the divine being" (48–58). In this context T. refers to Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and Maximus the Confessor for proof, presents his own personal views, and negotiates inter-conceptual compatibilities. The fourth chapter raises real doubt as to the reliability of some of the concepts of Dionysian cosmology. Since the Dionysian "world does not seem to be created by God's free decision to give it a temporal beginning" (111), it appears that Dionysius did not hold an adequate Christian doctrine of creation, whereas Gregory and Maximus, for whom "the divine will is such that God eternally could want that something other than God, i. e. the world, should have a temporal beginning of its existence" (111), did. Moreover, the world not only carries "the imprint of a wise cause", but also "exists by the presence of certain uncreated divine activities *ad extra* that institute" the world "and preserve" it (88–132). The fifth chapter covers the first historical precedent for human deification in the event of the Incarnation of the Divine Logos. Notwithstanding the balanced cooperation between divine and human activities in the "composite being of Christ" (139), he nevertheless "acts humanely beyond the human" (155). The sixth chapter examines the role of deification for the salvation of each of the faithful. Deification is defined as the motion of "the creature into a mode of likeness and near-equality with God" (169). However, it is "God who accomplishes deification" (167f). At the same time, "divine activity should not be understood as a lower divinity or a fourth hypostasis" (168); it is rather "the divine nature or essence qua being active" (168). The seventh chapter focuses on the idea of a continuity of theological tradition between the early Church Fathers and Gregory Palamas (197). The latter's contribution to early theological tradition consists in the "attempt to use a vocabulary that highlights" the gnosological, not ontological, difference between essence and activity in God (202).

It is my understanding that T. is essentially stating that while the whole of God is not cognized due to the inaccessibility of divine essence, the cognition is, nevertheless, an entire one. Interestingly, notwithstanding his views being at variance with those of Meyendorff, Zizioulas, and Yannaras, of whose "The Distinction [...]"³ he is not

aware, T. comes to the same conclusions as these three⁴. He states that "Greek and Latin Christian thought represent two different kinds of ontologies" (217). Why is there a convergence of conclusions between these Orthodox theologians, given their divergence of emphasis? Here, T. focuses on "the dialectical shift between essence and hypostasis", while Zizioulas and Yannaras underscore the hypostasis. T.'s book does not give a definite answer, but will undoubtedly stimulate further research into this issue. Regardless of the volume of research, thus instigated, surely this study, questioning the tenability of giving priority to hypostasis over essence, has laid a new foundation for bridging the gap between Latin and Orthodox theology.

Finally I would like to address two critical remarks to this otherwise rigorous scrutiny. T. calls for changes to certain terminological usages in the modern field of church history (34); in view of a confusion between "Arian and *Anomoean*" doctrine he calls for an accurate representation of conceptual differences between the varying heretical groups who precipitated the fourth-century Trinitarian controversy. However, he does not explain why this did not occur at the date of the controversy. To the best of my knowledge, inaccuracies in reporting the conceptual difference between heretical groups have occurred throughout the entire existence of the Roman Empire. In the Palamite controversies both Acindynus and Gregoras were branded Barlaamites, which is not accurate since these two theologians were also fierce opponents of Barlaam the Calabrian. By subsuming the defeated opponents of Orthodoxy under the rubric of the most famous heresies the imperial ruler hoped to preempt the reappearance of those teachings at any point in the future. The second remark I apply to the rendering of the term δύναμις as δύναμις which is inaccurate on p. 146. Yet these are mere quibbles.

In Münster, theologians can celebrate T.'s book as a major event.

Münster

Petru Cazacu

Van Geest, Paul: *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian*. – Leuven: Peeters 2011. (XIII) 282 S. (Late Antique History and Religion, 4), geb. € 65,00 ISBN: 978-90-429-2473-4

For an ancient author who left behind nearly 5½ million words, it is understandable that apophysis might not be a readily-associated theme. Perhaps that is why there have not been many major studies on the negative theology of the church's most prolific patristic author, St. Augustine of Hippo. The truth is that A. had a lot to say and words were of course the way he embraced everything. Proper speech and proper spirit were inextricably connected throughout A.'s life: "By calling upon you I untied the knots of my tongue [...]" (conf. I.9.14). Speech was the way he came to confession, the means by which he came to the Word. Yet Paul van Geest – professor of Theology and the Director for Patristic Studies at both the Univ. of Amsterdam as well as at Tilburg Univ. in the Netherlands, who has published widely in early medieval theology and spirituality – has written a worthwhile work showing how A. is also to be counted as a "negative theologian" for showing great sophistication regarding the mystery of the Godhead and the consequent silence which must inevitably follow.

This work is divided into eleven chapters. Chapter 1 is a very helpful treatment of the cultural and philosophical background to apophatic theology, concentrating rightly on the (Middle and Neo-) Platonic influences. Chapters 2 and 3 take the reader back to a quartet of A.'s treatises, *De Ordine* (386), *De Genesi aduersus Manichaeos* (389), *De diuersis Quaestionibus* (388–c. 395), as well as the significant *Ad Simplicianum* (395). Here v. G. is careful to show how A.'s theology developed from a crude anthropomorphism to a concept of God "inaccessible to human measure" and how A. came to prefer a mystery filled with divine ignorance over an apparent certitude about God based on human reasoning. Throughout these chapters, v. G. argues that A. is developing a mystagogy of *aphairesis* which will later become manifest in his theology of God's inscrutable nature (e.g., the Trinity) and ways (e.g., predestination).

The apophatic strands running throughout the *Confessiones* are examined next, focusing our attention on how A.'s approach to reality in his continued introspection and confession is one of realizing that everything he meets is "not-God and that God is therefore unknowable on earth" (96). While v. G.'s decision to situate the *Confessiones* in an anti-Donatist context is highly questionable, his treatment of the anthropology of silence – how the human person is utterly incapable of discerning the mystery of God – in A.'s masterpiece is worthwhile. Chapter 5 uses the *Tractates on the First Epistle of John* (*In epistola Johannis ad Parthos*) to develop this theme: to "see God" is really to be

² Transl. by R. E. Sinkewicz.

³ C. Yannaras, "The Distinction Between Essence and Energies and Its Importance for Theology", in: SVTQ 19.4 (1975), 232–246.

⁴ Ib. „The acceptance and rejection of this distinction between essence and energies represent two fundamentally different visions of truth, two noncoinciding 'ontologies'" (Yannaras 241).

purified of all perversion and simply to understand that such negation is the radical sort of humility required by all lovers. That is, one's love of an invisible God is manifested only through the love of a neighbor one can know, encounter, and embrace. Here the *via negativa* becomes the *via amoris*.

The next two chapters gather in the pertinent *epistulae* (92, 147, 148) as well as *sermões* (23, 52, 53, and 277). This is an intriguing section because we are invited to listen in on how the great bishop of Hippo influenced his friends and exhorted his flock. How does one as learned and experienced as A. speak to others about silence, encourage others to a humble receptivity before a God they can never fully capture? To answer this, v. G. concentrates mostly on the popular question what it meant to "see" an invisible God, thus devoting most of the pages here to the famous *epistula* 147, later entitled *De Videndo Deo*. In this missive to the lady Paulina in (or around) the year 413, Bishop A. argues that there is a great difference between seeing God with fleshy eyes and seeing him with a purified spirit. Accordingly, he encourages his various interlocutors to realize, first, that divinity is invisible per se, but to those given the grace to "see", Godliness will be evident within the sanctified soul. While Christ's flesh manifests an otherwise imperceptible divinity, it does not exhaust what can be known of the divine substance. So too, "seeing God" can never translate into encapsulating God but, in the end, becomes a matter of unity and love, a state where the saints enjoy new faculties to conceive of the unconceivable and to behold the ineffable. This does not mean, however, that the invisible becomes visible. Rather, the sermons and letters reveal a humility in A.'s pastoral approach stressing three things: (1) how the ways of heaven are not the ways of earth and we cannot understand the senses "there" as we do "here", (2) we cannot force God to be something God inherently is not, and (3) to abandon one's certainties about God and self is often the beginning of a truer wisdom based on trust in God and not on the notions of creatures.

Chapter 8 analyzes *De Trinitate* and v. G.'s clever "negation in affirmation", by which he means God's greatness is realized precisely as humility, his strength in his service, and his might through his meekness. Rightly, then, v. G. provides a Christology to the *De Trinitate* which is normally overlooked. Yet this is what A. is out to achieve here: to begin to conceive of the Trinity is first to understand that all pride (that perennial threat of every intellect intent on knowing God) must first be relinquished in the humility of the Son: "Christ's suffering is [the] only antidote to pride [...]" (170) As such, in approaching the Trinity, it is we who become more "spiritualized", abandoning our need for kataphasis and coming to understand that as we become no longer *homines sed ultra homines* (as A. himself opens the *De Trinitate*; I.6.11), we can begin to know and thus love the unseen.

The final three chapters leave textual analysis aside in order to take up meta-questions of orthodoxy and heterodoxy, of predestination as well as what A. ultimately meant by approaching God. So, in chapter 9 v. G. shows how A. (especially in *sermo* 117) achieves a symbiosis between positive and negative theologies and that in this interplay between assertive dogma and apophatic deference, human assent was made possible while simultaneously preserving God's mystery. In "Convinced of Predestination and Yet Uncertain About God?", the reader is next taken into a great paradox: the one doctrine for which A. is pilloried for his seemingly self-assured assertions, the predestination of saint and sinner, is actually based on his humble realization that the dispensing of God's grace is utterly unknown. Predestination is ultimately about grace and freedom and the only idea A. is out to assert is that no human person can effect his or her own felicity. All is grace, all is from God and here A. is at his most silent – why Jacob and not Esau is to stand silently on humbled knee. Finally, chapter 11 assesses A.'s overall approach, helpfully distinguishing between his *via negativa*, *via affirmativa* and *via eminentiae*, where God is conceived in a superlative degree from which anything in our experience is known. It is this final way that allows A. to discuss the ineffable, to know the unknowable and as v. G. so beautifully writes, it is now the duty of the faithful theologian "to describe the fervour that is inherent in the awareness that human beings themselves are part of a salutary and radical mystery" (219).

While one monograph can do only so much and even though many English typos are evident throughout, v. G.'s latest and highly welcomed work on A. as a negative theologian is a worthwhile book to have on one's shelf, finally helping the silence of A. to speak.

Saint Louis

David Vincent Meconi

Nakamura SJ, Hideki: „*amor invisibilium*“. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor (†1173). – Münster: Aschendorff 2011. 488 S. (Instrumenta, 5), Ln. € 68,00 ISBN: 978-3-402-10428-6

Die vorliegende Untersuchung wurde 2007 von der Phil. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. in Bonn als Diss. angenommen. Das Werk umfasst neben einem Vorwort (7), einer Einleitung (13–16) und einem Schluss (433–436) drei Teile, in denen die „Grundlagen“, die „Anthropologie“ und die „Theologie“ des Viktoriners herausgearbeitet werden. Darauf folgen eine Bibliographie (439–468) und Indices (471–487).

Mit der Frage nach dem Grundanliegen Richards wird ein neuer Zugang eröffnet, auch weist der Vf. auf zwei Forschungslücken hin: zum einen auf die Schriftauslegung und zum anderen auf die Rezeption der beiden Hauptwerke *Beniamin minor* und *Beniamin maior*

schon kurz nach Richards Tod. Gerade ersteres Werk wurde so zum „Markenzeichen“ des Viktoriners (14). Der Vf. legt thematisch und methodisch seine dreigliedrige Vorgehensweise dar.

Der mit „Grundlagen“ überschriebene erste Teil gliedert sich in den „Anthropologischen Grundrahmen: Wiedererlangung des Guten“ (19–36), der anhand des *Liber exceptionum* herausgearbeitet wird, und die „Schriftauslegung: Die Erkenntnis der geschenkten Liebe“ (37–80). Der Mensch, ausgestattet mit „Gottebenbildlichkeit (*imago*) und Gottähnlichkeit (*similitudo*)“, wurde vom Schöpfer zur Teilhabe an seiner Glückseligkeit geschaffen (21). Verletzt durch den Sündenfall bedarf es der „Wiederherstellung der menschlichen Natur“ von Seiten Gottes. Das „Erkennen und Lieben“ leitet den Menschen, auf Grund dessen kann er zu Gott, seinem Ursprung und Ziel, zurückkehren (24). Die Schriftauslegung bedarf eines dreifachen Erkenntnisprozesses, der Vorstellungskraft, der Vernunft und der Einsicht; in der Viktorinischen Schule nimmt Richard damit eine exponierte Stellung ein (45). Ausgehend von den vier Schriftsinnen wird der Leser zu seiner wichtigsten Aufgabe hingeführt, nämlich die Bibel nach Form und Inhalt in höchstem Maße allegorisch auszulegen (63). Der Vf. weist mit der Bibelstelle Jes 7,14 auf „Die Grenze der historischen Lektüre bei Richard“ hin (67–70). Eine Positionierung des Vf.s zwischen Richard, Andreas von Sankt Viktor und den Arbeiten R. Berndts ist nicht festzustellen. Gerade dieser Umstand zeigt eine Forschungslücke auf, nämlich eine Untersuchung der historischen Schriftauslegung innerhalb der viktorinischen Schule bei Hugo (†1141), Richard (†1173) und Andreas (†1175).

Im zweiten Teil, der „Anthropologie“ (83–327), werden die beiden Hauptwerke Richards untersucht. In *Beniamin minor* wird der geistliche Weg zur Gottesschau dargelegt, die durch die Liebe gebildeten menschlichen Tugenden sind dafür unerlässlich. Die Anthropologie bietet eine existentielle Lebensgestaltung und leitet zur kontemplativen Gottesschau hin (86–87). Durch die Zuordnung der Affekte bzw. Tugenden zeigt sich die Tropologie, die Richard der gesamten Familie Jakobs (Gen 29) zuweist. Neu in der Auslegung ist die zweite Zustandsbeschreibung des Affektes, nämlich die Bestimmung des „*moderatus*“. Die Tugend der Liebe bildet so das Herzstück im Denken Richards, sie lässt den Menschen erkennen, wie groß seine Sehnsucht nach Gott ist, und schenkt ihm Orientierung auf das höchste Gut hin (117).

„Theologie“, der dritte Teil (331–431), untersucht das Werk *De trinitate* unter dem Aspekt der Dreieinigkeit, darauf folgt die Analyse von *De IV gradibus violentae caritatis*. Er unterteilt sich in zwei Aspekte: „Das geschaute Göttliche“ und „Auf den Stufen der Vollendung“. Der Aspekt der Erfahrung des Menschen (*per experientiam*) ist für Richard elementar, denn das Denken allein ist unfähig, das Göttliche zu erkennen (338). In der *communio* der Dreieinigkeit findet die Selbstlosigkeit der Liebe Gottes ihren Höhepunkt. Die Liebe strukturiert und ordnet den Lebenskontext des Menschen, Gott selbst vollendet den liebenden Menschen, dieser schenkt seine Liebe sodann restlos seinem Mitmenschen (431).

Die vorliegende Abhandlung zeigt ein methodisch klares und kohärentes Vorgehen, sie basiert auf der Auswertung des Richardischen Gesamtwerkes (440–442), darüber hinaus zieht der Vf. eine Vielzahl weiterer Werke anderer Viktoriner zum Vergleich heran (vgl. Achard, Andreas, Gottfried, Hugo von Sankt Viktor), die in Verbindung mit dem Richardischen Werk stehen. Zusätzlich lenkt er den Blick auf zahlreiche philosophische Werke sowie auf grundlegende Werke der Kirchenväter (443–451). Die „*Studia*“ (451–468) weisen gleichfalls auf eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Diskussion hin. Der Aspekt des „*amor invisibilium*“ bildet den systematischen Zugriff auf das gesamte untersuchte Werk Richards ab; jeweils in den Fußnoten führt der Vf. den Beleg für seine These an, so dass die genuine Bezugsquelle vom Leser gut mitgelesen werden kann. Der vorliegende Band, Beispiel einer gelungenen philosophischen und theologischen Mediävistik, eröffnet dem Leser ein fundiertes Verständnis für das Denken Richards von Sankt Viktor. Dieser drängt auf eine gelungene Schriftauslegung, die zur Liebe führt, sie allein bringt aber keine vollständige Gotteserkenntnis. Interessant wäre hier ein Blick auf die Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT. Gerade der nachgewiesene Dreischritt: Ps 67 (verkörpert die Gottesschau in der Gestalt des jüngsten Sohnes Jakobs, Benjamin); Gen 29 (die durch die Familiengeschichte Jakobs nachgezeichnete Tropologie); dann der Sprung ins NT mit der Erzählung der Verklärung Jesu (Mt 17,1–8), der den christologischen Aspekt zum Tragen kommen lässt, weist schon darauf hin (83–86). Der Vf. legt durch seine systematische Arbeitsweise ein homogenes Richardisches Werk offen. Dieses deutet in seinem Kern auf den vollendeten Menschen, der in der *Communio* der Liebe mit Gott lebt. Abschließend formuliert der Vf. die Absicht der gesamten Abhandlung: der Leser möge „den Weg zu dieser Vollendung seiner eigenen Existenz einzuschlagen, um die in diesem Leben dennoch mögliche, vollkommene Verwirklichung seiner Gottebenbildlichkeit zu erlangen“ (433).

Der Vf. entwirft eine umfangreiche Liste der Rezipienten Richards, speziell erwähnt er hier die Theologen des 13. Jh.s. Den Namen Gertruds der Großen von Helfta (†1302) vermisst man allerdings.

Aus ihrer Schrift, Buch II des *Legatus divinae pietatis*, können viele rezeptionelle Berührungen herausgearbeitet werden, z.B. die von Richard entfaltete vierte Art der Schau (208): die beiden an den Menschen gerichteten Forderungen des „In-sich-selbst-Einkehrens“ (*intrare*) (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. XVI, XXI, XXIV) und des „Zu-sich-selbst-Zurückkehrens“ (*redire*) (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. III, XIV, XXIII). Dazu entfaltet sich auch Richards Synthese zwischen Liebe und Erkenntnis, durch die Gott immer tiefer erkannt wird (212–213), bei Gertrud im gegenseitig liebenden Beziehungs-geschehen zwischen Gott und ihr selbst (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. IV, VIII, IX, XII, XX). Die im Richardischen Werk festgehaltene intensive Sehnsucht nach bzw. die Liebe zu Gott (212) findet ihr Spiegelbild ebenfalls in dem Werk der Helftaer Nonne. Die Liebe zu Gott ist Gertruds Motor zur Gottes-erkenntnis, sie erfährt sie mittels der Schriftauslegung durch ihre eigene Erfahrung, in der Art, wie Richard dies in *Beniamin minor* darlegt. Sein Begriff von „*experientia*“ beinhaltet die persönliche Erfahrung durch Affekte und Tugenden, denn ohne diese kann der Mensch die höchste kontemplative Gottes-erkenntnis nicht erreichen (87–89). Die Nonne arbeitet acht Mal mit dem Erfahrungsbegriff (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II; Kap. II, III, XIII, XXI, XXIII, XXIV).

Die Verwendung der Affektenlehre in Buch II deutet auch auf die tropologische Auslegung der Affekte durch Richard hin (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II, Kap. V). Die Liebe wird erst vollendet, wenn der Mensch den Weg zu seinem Urbild findet und sodann als Ebenbild Gottes den „Abstieg“ vollzieht, der sich in der Liebe zu seinem Nächsten spiegelt (342; 420; 426). Der Abstieg Gertruds, ihre Nächstenliebe ist ihr Buch II, dieses dient dem Heile Vieler (vgl. *Legatus divinae pietatis*, Buch II, X, XXIV). Je enger der Mensch mit Gott durch die Liebe verbunden ist, umso freier ist er. Erst in der Dreifaltigkeit als Gemeinschaft der Liebe (*communio dilectionis*) findet die selbstlose Liebe ihre Vollendung.

Frankfurt a. M.

Karin Ganss

Barth, Karl: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, hg. v. Hans-Anton Drewes. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2012. 764 S., Ln. € 115,00 ISBN: 978-3-290-17630-3

Karl Barth wurde weithin bekannt, als er Ende 1921 die zweite Fassung seines ‚Römerbriefs‘ vorlegte. Indem er den Abstand zwischen Gott und Mensch so deutlich wie nur möglich herausstellte, setzte er einen Kontrapunkt zur damals bestimmenden, häufig als liberal bezeichneten Strömung innerhalb der evangelischen Theologie. Entsprechend groß war der Wirbel, den der trotz fehlender Promotion kurz zuvor an die Univ. Göttingen Berufene verursachte – unter dem Eindruck des ‚Römerbriefs‘ formierte sich die Dialektische Theologie, die zu einem bestimmenden Faktor nicht nur des deutschsprachigen Protestantismus werden sollte. Um zu verstehen, was B. dazu brachte, jenes epochenmachende Buch zu schreiben, sind die Vorträge und kleineren Arbeiten, die während seiner Tätigkeit als Pfarrer einer Landgemeinde in der Schweiz entstanden sind, von erheblicher Bedeutung. Diejenigen der Jahre 1914 bis 1921 liegen nun vor, hg. von Hans-Anton Drewes, dem kürzlich in den Ruhestand getretenen Leiter des Karl Barth-Archivs in Basel. Während einige der Texte bereits veröffentlicht und bekannt sind – man denke nur an den im Februar 1917 gehaltenen Vortrag ‚Die neue Welt in der Bibel‘ (317–343) –, werden andere erstmals zugänglich gemacht. Dazu zählen mitunter nur in Form von Stichworten überlieferte Referate, die der auch politisch rege Pfarrer etwa im Arbeiterverein seiner Gemeinde hielt. Prägnante Einleitungen informieren den Leser über den jeweiligen Entstehungskontext und die unmittelbare Wirkung, sofern diese bekannt ist. Akribisch werden die verschiedenen Bezüge, Anspielungen und erwähnten Personen aufgeschlüsselt. Eine große Hilfe für die Lektüre ist schließlich das umfassende Register, das die genannten Bibelstellen, Namen und Begriffe verzeichnet (723–764). Anteil an dieser muster-gültigen Edition hatte auch Friedrich-Wilhelm Marquardt. Der im Jahr 2002 verstorbene Berliner Systematiker ist damit hervorgetreten, den religiösen Sozialismus als ein zentrales Element von B.s früher theologischer Entwicklung herauszustellen. Tatsächlich finden sich einige Texte, die in diese Richtung weisen. Bspw. bemühte sich B. um den Brückenschlag zwischen Christentum und Sozialdemokratie (131–139). Insgesamt wird man freilich zu dem Eindruck gelangen können, dass die Erfahrungen, die der junge Pfarrer mit der reformierten Landeskirche machte, mindestens genauso wichtig waren.

Zumal die alljährlich zusammen tretende Synode stellte für B. ein Ärgernis dar. Offen kritisierte er sie in der Tagespresse (3–8, 33–35). Seiner Auffassung nach war die Synode selbstgenügsam, konfliktscheu und lediglich daran interessiert, geräusch- und leidenschaftslos ihren Verwaltungsgeschäften nachzugehen. Erst von einem großen, das Grundsätzliche betreffenden Krach erwartete er sich eine Verbesserung (8). Auf einen solchen Krach hatte B. es offenbar ange-

legt, als er im Oktober 1915 den letztlich erfolglosen Antrag stellte, den im Rahmen der Synode satzungsgemäß vorgesehenen Gottesdienst ersatzlos abzuschaffen (164). Wenn es schon nicht um Gott ginge – so argumentierte er in seiner Antragsbegründung (168–176) –, dann bedürfte es auch keines Gottesdienstes mehr. Mit dem hier zum Ausdruck kommenden Verständnis des Christentums, das darin gründet, dass Gott mehr und anders als die Welt ist und deshalb unbedingt ernst genommen werden muss, wird das aus dem 19. Jh. ererbte theologie- und kirchenpolitische positionelle Gefüge gesprengt. Überhaupt empfand B. die Polarität von Liberalen und Positiven als überholt. Bereits im Jahr 1912 hatte er konstatiert, die Zahl der von ihm so genannten „Reformer“ sei im Schwinden, ganz abgesehen davon, dass es sich bei ihnen zumindest im Aargau um „fast lauter würdige Geisse“ handle (102). Sich selbst wollte er aber nur mit Vorbehalt der Gegenpartei zuordnen (ebd.). Einen weiteren Anstoß zur Herausbildung einer neuen, eigenständigen Position stellte dann der Ausbruch des Ersten Weltkriegs dar. Zu verweisen ist insbes. auf den leider nur unvollständig erhaltenen Vortrag ‚Kriegszeit und Gottesreich‘ (177–210). Hier begegnen nämlich offenbar erstmalig jene keineswegs inhaltsleeren, sondern in ihrer kritischen Funktion unentbehrlichen Tautologien, die für den späteren Ausbau von B.s theologischer Position zentral werden sollten, also ‚Welt ist Welt‘ (190, 193, 203, 207) und ‚Gott ist Gott‘ (193, 203), verbunden mit dem Gedanken, allein in und durch Jesus Christus breche die allein im Glauben zugängliche neue Welt Gottes herein (193–197, 205). Ebenfalls in die Zukunft weist ein vom Mai 1921 datierender Generalbericht, in dem B. gegenüber der Synode pflichtgemäß Rechenschaft über die zurückliegenden acht Jahre seiner Amtszeit ablegte (702–716): B. nimmt hier die Rolle eines abgeklärten Rebellen ein, wohingegen er der Synode diejenige zuschreibt, Exponent eines letztlich gottvergessenen Systems zu sein. Er beklagt, das herkömmliche pastorale Tun diene dem Menschlichen im Menschen statt seinem Gottesverhältnis (704, 707, 713); und das, weil sich die Kirche mehr an der Zeit denn an der Ewigkeit orientiere (713). Mit diesem Missverständnis des Christentums wollte B. aufräumen: „Pfarrer und Gemeinde kranken m. E. an den Folgen einer bis auf die Anfänge der Kirche zurückgehenden verfehlten Entwicklung, letztlich aber daran, dass der Mensch gerade dann, wenn er Gott dienen will, an Gott zu Schanden werden muss. Das darf aber kein Hindernis sein, die Aufgabe – ohne nach der ‚Wirkung‘ zu fragen, wenigstens so auffassen und anfangen zu wollen, wie es durch das Vorbild der Propheten, Apostel und Reformatoren geboten ist und wie es ihrem Gegenstande: Jesus Christus entspricht.“ (705)

Ähnlich wuchtige Sätze begegnen auch im wenige Monate später erschienenen ‚Römerbrief‘. Während das Buch für viele Zeitgenossen ein überraschendes, entweder freudig oder mit Kopfschütteln aufgenommenes Ereignis war, lassen die im vorliegenden Band versammelten Texte erkennen, wie sich B.s theologische Position allmählich herausbildete und vor welchem Hintergrund das geschah. Der weiteren Forschung ist damit ein unschätzbarer Dienst erwiesen.

Bad Driburg

Benjamin Dahlke

Busch, Eberhard: *Meine Zeit mit Karl Barth*. Tagebuch 1965–1968. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 760 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-525-56001-3

Die deutschsprachige evangelische Theologie im zweiten Drittel des 20. Jhs wurde maßgeblich von den Positionen Karl Barths und Rudolf Bultmanns geprägt. Dabei wurde v.a. von Anhängern Bultmanns ein Überbietungsanspruch geäußert und verkündet, dass Barth „überholt“ sei. Eberhard Busch, bekannt als Barth-Biograph und bis 2002 Professor für Systematische Theologie in Göttingen, notierte 1965: „Barth macht es einem anscheinend nicht leicht“, sein Schüler zu sein, da die große Spannweite der „Kirchlichen Dogmatik“ (KD) den Eindruck der Lückenlosigkeit erwecken könne. Dennoch sei es, „wenn auch gefährlich, doch gut, Barths Schüler zu sein, weil seine Theologie [...] selbstkritisch ist, ständig noch und noch einmal ab ovo einsetzt, fast nie sich selbst zitiert, nichts schon erledigt hat“ (10).

Wie das Possessivpronomen im Titel anzeigt, ist das Buch ein persönlicher Bericht des Vf.s über seine Tätigkeit als „letzter Assistent“ B.s. Er nimmt die Rolle eines Chronisten ein, als er merkt: Vieles ist „so interessant, dass es nicht in Vergessenheit fallen sollte“ (8). Eigene Stellungnahmen äußert er selten. Dennoch spürt man, dass er mit gespannter Aufmerksamkeit und dankbarer Begeisterung ‚dabei‘ ist. Er sichtet ältere Manuskripte von B., beteiligt sich an dessen umfangreicher Korrespondenz und hilft ihm zunächst bei der Abfassung einer Autobiographie. Auch wenn dieses Vorhaben bald eingestellt wird, lässt B. während vieler Stunden den Vf. und dessen Ehefrau Beate in teils jovialen, teils ernsten Gesprächen ausführlich an seinem Leben teilhaben.

Das Buch ergänzt die B.-Gesamtausgabe, v.a. die Bände „Briefe 1961–1968“ und „Gespräche 1964–1968“. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Protokolle von vier Seminaren B.s an der Basler Theol. Fak. Aufschlussreich sind die Berichte von einem Arbeitskreis, der sich intensiv mit aktuellen theologischen Werken befasste, sowie die Eindrücke B.s von jüngeren Theologen, denen er wohlwollend, aber nicht unkritisch begegnet. Eberhard Jüngel „zitiert mir

den Luther noch zu viel“ (346), die Bücher von Hans Küng liest B. mit Freude, der Autor sei aber auch ein „unheimlicher ‚Betriebsmeister‘“ (415). 1967 erscheint die Bonhoeffer-Biographie von Eberhard Bethge, die B. sorgfältig studiert. Dabei bemerkt er, dass er während seiner pfarramtlichen Zeit im Aargauer Dorf Safenwil (1911–1921) auf seine Weise die „nichtreligiöse Interpretation“ der christlichen Botschaft vornahm. Sozialistische Klassiker wie Marx, Sombart und Bebel wurden von ihm nicht nur privat gelesen, sondern bei regelmäßigen Treffen mit Arbeitern ausgelegt und auf die Praxis vor Ort hin angewandt – mit bemerkenswerten Ergebnissen (vgl. 307, 725f). Er habe damals den Ehrentitel „Genosse Pfarrer“ erhalten. An einer anderen Stelle fragt B., wieso auch der Marxismus mit der Möglichkeit eines „nicht nur verbesserten, sondern ganz und gar neuen Menschen“ rechne. Sei diese Idee nicht „aus der christlichen Botschaft übernommen“ (29)?

Intensiv beschäftigt B. sich mit dem II. Vatikanischen Konzil, das er als einen „Aufbruch“ (493) innerhalb der kath. Kirche versteht. Im September 1966 reist er für eine Woche zu theologischen Gesprächen nach Rom, und im darauffolgenden Wintersemester hält er ein Seminar über die Konstitution *Dei Verbum*. Diese verstehe die Offenbarung als „ein einziges großes Ja Gottes zum Menschen“ (145), und trotz bleibender Anfragen zum Begriff der *transmissio* wird der Gesamttext als eine „Verherrlichung der Heiligen Schrift“ (248) gewürdigt.

Im Wintersemester 1967/68 hält B. erneut ein Seminar über das II. Vatikanum, diesmal über die ekklesiologische Konstitution *Lumen Gentium*. Zwar komme der dynamische Charakter des Reiches Gottes dort nicht hinreichend zur Geltung und „der wichtige Begriff des *Heiligen Geistes* [werde] zu wenig fruchtbar gemacht“ (503). Dennoch wird deutlich, dass B. seinen ersten Eindruck, das Konzil nehme immer noch „in großer Konzentration und Aufdringlichkeit“ (74) eine Gleichsetzung von Christus und Kirche vor, nicht bestätigt findet. An seinen Vorbehalten gegenüber der Mariologie, der bischöflichen Hierarchie und der Idee der Transsubstantiation hält er fest und weiß sich damit in guter katholischer Gesellschaft, den Begriff der *analogia entis* findet er längst nicht mehr anstößig (vgl. 181f). Bemerkenswert sind die Thesen, das allgemeine Priestertum erfahre in den Konzilstexten eine Wertung, „wie sie, wenn sie durchgeführt sein wird, im Protestantismus praktisch nicht erreicht worden ist“ (64), und die Lehre vom Amt sei, anders als im 16. Jh., für Protestanten und Katholiken keine „Unterscheidungslehre“ (458) mehr.

Ein weiteres Thema ist die Ausarbeitung des Manuskripts von B.s Tauflehre, die 1967 als Fragment zur Ethik der Versöhnungslehre (KD IV/4) veröffentlicht wird. B. versteht die Wassertaufe als menschliche Antwort auf Gottes Wirken in der Geistaufe. Dabei handelt es sich um zwei Momente eines Geschehens, der Begründung des christlichen Lebens. Die Antwort des Menschen auf Gottes Gnade werde auch bei der Säuglingstaufe wichtig, wenn die Paten stellvertretend „nach einem Ja zum christlichen Glauben gefragt werden“ (244). Es sei aber geboten, die Mündigkeit der Täuflinge ernster zu nehmen, als es in der landläufigen Praxis üblich ist. Das gesamte gottesdienstliche Handeln müsse als „Tatantwort“ auf Gottes Wirken neu zur Geltung kommen. B.s Tauftheologie ist nach einer Dekade lebhafter Diskussionen in den 70er Jahren weitgehend in Vergessenheit geraten und wartet bis heute auf eine kreative Fortschreibung.

Anders verhält es sich mit der sog. Israellehre, die bereits 1967 von F.-W. Marquard in der KD entdeckt worden ist. B.s Position zum „Blitzkrieg“ Israels gegen seine Nachbarstaaten im Juni 1967 ist „eindeutig proisraelisch“ (331), denn er sieht den heutigen Staat Israel als eine Fortsetzung des antiken Israel. Bereits 1950 erklärte er die (jüdischen) Israelis zu „faktischen Zeugen der alttestamentlichen Geschichte“ (KD III/3, 240). Die problematische Gleichsetzung des Staates Israel mit der Glaubensgemeinschaft des Judentums führt dazu, dass das bis heute bestehende Problem der staatlichen Verfassung Israels zur Nebensache wird (vgl. 341).

Das Basler Seminar befasst sich auch mit Klassikern der reformierten Tradition. Im Sommer 1967 geht es um Calvins *Institutio* („Vom Heiligen Geist und vom Glauben nach Calvin“). Das Bild vom Zusammenwachsen (*coalescere*) mit Christus ähnelt mystischen Vorstellungen, ohne dass damit die Bedeutung der Nachfolge abgeschwächt werde. B. meint, die *unio cum Christo* sei in der lutherischen Soteriologie der Zielpunkt, bei Calvin hingegen der Ausgangspunkt. Calvins Prädestinationslehre wird, wie zu erwarten, abgelehnt, denn ihr Gottesbegriff sei zweideutig und verdunkle das Evangelium. Dass Gott das Heil eines (großen!) Teils der Menschheit nicht wolle, wie Calvin annimmt, ist für B. unvorstellbar.

Im Sommer 1968 wendet B. sich noch einmal Friedrich Schleiermacher („ein von mir sehr *respektierter* und *geliebter* Antipode“, 556) zu. Das Seminar studiert die „Reden über die Religion“. B.s Schlusswort lautet: „Lest in Schleiermacher weiter, auch in Schleiermacher! Aber vergesst dabei nur nicht das Neue Testament – und nicht das Alte Testament!“ (603) Parallel zum Seminar fasst er das berühmte „Nachwort“ zur Schleiermacher-Auswahl von Heinz Bolli.

Das Tagebuch zeugt von einer tiefen Liebe. Aufwühlende Erlebnisse und Verstörendes werden nicht verschwiegen. Der Vf. weiß, dass manche Stellen eines „verständnisvollen Großmuts“ (6) der Lesenden bedürfen und manche Ereignisse von anderen Beteiligten anders erinnert werden. Im Anhang lässt er weitere Zeitgenossen ausführlich zu Wort kommen. Insgesamt hat er ein einzigartiges biographisches (in mehrfacher Hinsicht) und theologiegeschichtliches Dokument vorgelegt, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Jena

Matthias Gockel

Philosophie

Winter, Aloysius: „Gott und ein künftiges Leben“. Zu Kants philosophischem Interesse. – Neuried: Ars et Unitas 2012. 305 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 12), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–936117–39–4

Aloysius Winter gehörte zu der bemerkenswerten Gruppe philosophischer Denker katholischer Provenienz, die im 20. Jh. und den ersten Jahren danach bahnbrechende Beiträge zur Kantforschung geliefert haben. Das Verbindende dabei war und ist die Überzeugung, dass der angeblich in Sachen Gottesthematik „alles zermalmende“ (M. Mendelssohn) Kant in Wahrheit jemand war, den eben diese Frage vom Frühwerk an bis in die spätesten Notate des *Opus postumum* nie losgelassen hat. W. hat diese Sicht auf K. auf vielfältige Weise plausibel gemacht. Ihr war bereits eine Monographie aus dem Jahr 2000 gewidmet.¹ Der vorliegende Band kann als ergänzende Essay-Sammlung gelesen werden. De facto waren die in ihm versammelten Texte als Grundlage einer weiteren großen K.-Monographie gedacht. Der tragische Tod Aloysius Winters im Gefolge eines Raubüberfalls im Sommer 2010 hat diese nicht mehr zustandekommen lassen. Freunde haben das, was dafür mehr oder weniger druckfertig vorbereitet war, nunmehr ediert.

Der Band selbst besteht aus vier Aufsätzen, einer Predigt, drei Lexikonartikeln und neun Rezensionen. Gerahmt sind diese Texte von einer Vita (inklusive der Bibliographie) W.s (7–30) sowie einem Verzeichnis der Quellen- und Literatur-Abkürzungen (292–305). In den fachlich relevanten Beiträgen, zu denen auch die ausführlichen Rezensionen zählen, macht W. immer und immer wieder klar, wie sehr sich durch K.s Gesamtwerk die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage zieht. Die Belege, die er dafür aufbietet, strafen all diejenigen Lügen, die behaupten, gerade der alte Königsberger habe sich von der Theologie verabschiedet.

Im ersten Beitrag mit dem Titel *Kann man Kants Philosophie „christlich“ nennen?* (31–64) arbeitet W. heraus, warum und inwiefern dem Denken des Königsbergers dieses Epitheton „christlich“ durchaus angemessen ist – und dass K. in seinem Unterfangen, die Essentials der christlichen Glaubensüberzeugung in den Raum eines vernunftgeleiteten bewussten Lebens hineinzuziehen, ungeachtet seiner (immer wieder spürbaren) Herkunft aus dem Pietismus in mancher Hinsicht der katholischen Tradition näher steht als der protestantischen. Im zweiten Aufsatz *Kants kritischer Beitrag zu einer Theologie der Offenbarung* (65–93) wird die These, „[d]ie Vernunftreligion als Kernbereich des Offenbarungsglaubens“ (72) aufzufassen, in der Perspektive einer vernunftgeleiteten Bibellexegese vertieft. In einem dritten Aufsatz – überschrieben mit die „Endabsicht“ der Metaphysik vor „allen ihren Zurichtungen“ (94–142) zeichnet W. konzentriert nach, wie sich bei K., angefangen von den vorkritischen, scheinbar primär kosmologisch interessierten Schriften, durch die drei *Kritiken* hindurch bis ins *Opus postumum*, konstant „Bemühungen um einen reineren Gottesbegriff“ (140) nachweisen lassen. Eigens vermerkt W., wie sehr der Königsberger in den späten Notaten um eine adäquate Artikulation der „Immanenz des transzendenten Gottes“ (ebd.) ringt, ohne dass W. sich der von ihm in einer Rezension aufgegriffenen These eines monistischen Tiefenstroms auch des K.'schen Denkens ausdrücklich anschließt (vgl. 281). Der vierte große Beitrag heißt „*Es ist ein Gott denn es ist ein categ. Imperativ*“. Versteckte Ansätze zur Gottesfrage in der *Kritik der praktischen Vernunft* und kann als direkte Fortsetzung und weitere Vertiefung des vorhergehenden Textes gelesen werden. Während die nachfolgend versammelten drei Lexikonartikel nicht spezifisch auf K. bezogen sind, sondern die *Polemische Methode*, die *Transzendente Psychologie* und *La pensée moderne devant la prière* behandeln (vgl. 184–211), sind die neun Rezensionen Monographien oder großen Sammelwerken zu K.-Forschung gewidmet (vgl. 222–291).

Was all die in dem Band veröffentlichten oder wieder veröffentlichten Texte auszeichnet, ist die Akribie, mit der W. Belege für seine leitende These der kontinuierlichen Befassung K.s mit der Gottesfrage zusammenträgt und interpretiert. In Kontrast dazu steht leider die mangelnde Sorgfalt beim Layout und der Lektorierung des Buches.

Münster

Klaus E. Müller

Schwab, Philipp: *Der Rückstoß der Methode*. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung. – Berlin/Boston: de Gruyter 2012. 599 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 25), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–025165–4

Otfried Höffe hat unlängst analog zu den vier Kardinaltugenden ein Quartett von Kardinalsprachen der Philosophie unterschieden: Paradoxie, Dialog, Abhandlung und Aphorismus. Paradoxien, wie sie sich klassisch bei Zenon, dem großen Schüler des Parmenides, ausgebildet

¹ Winter, Aloysius: *Der andere Kant*. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske, Hildesheim 2000 (Europaea Memoria: I, 11).

fänden, seien „geistige Verwirrspiele“¹, die zu skeptischem Staunen und einem Sich-Wundern Anlass gäben, ohne das Philosophie nicht in Gang kommen könne. Als kommunikativer Denkprozess entfalte sie sich in Form von Dialogen, für welche die sokratischen des Platon stilbildend geworden seien. Aristoteles hinwiederum ist nach H. der Vater der Abhandlung mit ihren vielen Unterarten; diese sei in der ihr eigenen Nüchternheit und Klarheit, welche die „Emotion der Emotionslosigkeit“ (H., 65) genannt werden könne, zur Standardsprache von Philosophie und Wissenschaft geworden. Der Aphorismus hingegen, wenngleich „älteren Ursprungs als die Abhandlung“ (ebd.), trete neuerdings eher in den Hintergrund, obwohl die ihm eigene „verrückte“ (vgl. H., 66) Perspektive nach H.s Urteil heutzutage nötiger ist denn je, um instrumentelle Verkürzungen der Vernunft zu vermeiden bzw. zu beseitigen.

Auch in Philipp Schwabs Untersuchung, die 2009 von der Phil. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg als Diss. angenommen wurde, geht es um eine Sprach- und Redeform von Philosophie, nämlich um die indirekte Mitteilung als die Methode der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards. Die entscheidende und, wie ihr Autor selbst sagt, im Grunde einzige These der Arbeit lautet: Die indirekte Mitteilung ist „das bestimmende Strukturprinzip, der wesentliche Vollzugsmodus und die notwendige Form seines Denkens“ (9; bei S. gesperrt). Diese These wird in systematischer, philosophiehistorischer und exegetisch-werkgeschichtlicher Hinsicht entfaltet. In systematischer Perspektive wird gezeigt, dass und warum es sich bei der indirekten Mitteilung um eine Methode der Unabgeschlossenheit und um eine Vorgehensweise handelt, welche die Denkform des Umwegs wählt bzw. sich im Fortschreiten beständig entgegenarbeitet, zuwiderläuft oder, wie es im Titel der Arbeit heißt, mit einem Rückstoß versieht. Ihre Kennzeichen sind Vorläufigkeit, Experiment, Perspektivität und Polyphonie. Auch die für eine Reihe von Schriften K.s signifikante Pseudonymität bzw. Polyonymität gehört in diesen Zusammenhang.

Einen in sich geschlossenen Systementwurf will die Methode indirekter Mitteilung nicht nur nicht erreichen, sondern im Gegenteil verhindern bzw. problematisieren, wie dies am Verhältnis K.s zu den spekulativen Konzeptionen etwa Hegels oder Schellings philosophiehistorisch unschwer nachzuweisen ist. „In seinem Entwurf einer indirekten Methode stößt sich Kierkegaard von dem Systemdenken des deutschen Idealismus ab und präfiguriert gebrochene Denkformen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts, insbesondere diejenigen Nietzsches und Derridas.“ (38) Dass er dabei auf Ansätze zurückgreifen kann, die sich bereits im Deutschen Idealismus selbst und namentlich beim späten Schelling ausgebildet haben, wird zu Recht vermerkt.

Der umfangreichste Teil der Diss. ist der Exegese der Schriften K.s als eines Denkers am Übergang von Idealismus und nachidealistischer Moderne gewidmet. Nach formaler Entfaltung der indirekten Mitteilung als einer gegen sich selbst gekehrten Struktur werden zunächst ihre Begriffe und Bestimmungen bei K. selbst aufgesucht. In Betracht kommen insbes. die Mitteilungskonzeptionen der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“ (80ff) sowie der Texte „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“, „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ und „Einübung ins Christentum“, deren Genese, Gehalt und Folgewirkung in einer Kombination von systematischen und werkgeschichtlichen Zugriffen in großer Ausführlichkeit entfaltet werden (148ff). Hier findet der zünftige K.-Forscher eine Fülle von Detailhinweisen und bekommt Aufschlüsse, die für die konzeptionelle Würdigung des K.'schen Gesamtwerks von großer Wichtigkeit sind. In einem weiteren Abschnitt (451ff) wird sodann das Verhältnis von indirekter Mitteilung und Ironie in den Blick genommen, und zwar anhand der K.'schen Magisterdiss. „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ sowie anhand des Vorworts von „Entweder/Oder“. Schließlich werden am Beispiel der Schriften „Die Wiederholung“, „Der Begriff Angst“ und „Die Krankheit zum Tode“ spezifische Vollzugsformen der indirekten Mitteilung als der denkerischen Methode K.s analysiert (509ff). Die Schrift „Der Begriff Angst“, um es an ihr zu exemplifizieren, handelt von einem an sich selbst Unbegreiflichen und gibt, worauf schon der Titel hinweist, ein charakteristisches Beispiel für die Darstellung des Undarstellbaren, welche die Methode der indirekten Mitteilung intendiert. Als einziges unter den pseudonymen Werken der frühen Entwicklungsphase zwischen 1843 und 1846 hat „Der Begriff Angst“ „das Gepräge einer wissenschaftlichen Abhandlung. Mithin scheint es sich bei dieser Schrift zunächst nicht um eine Gestalt indirekter Mitteilung zu handeln.“ (528) Der Vf. beweist mit überzeugenden Gründen das Gegenteil und zeigt, wie und warum K. sich dem Fortschritt des Begreifens bewusst widersetzt, gegenläufiges Vorgehen stets berücksichtigt und so dem Rückstoß seiner Methode Geltung verschafft.

Was Angst heißt, kann überhaupt nur dann ansatzweise und approximativ erfasst werden, wenn ihrem Begriff im Vollzug des Begreifens konsequent entgegengearbeitet wird. Nur im Modus einer indirekten Methodik vermag die Schrift ihrem Gehalt zu entsprechen. „Sie deutet hin auf einen Bereich, der als existentieller dem eigenen Zugriff und den eigenen Darstellungsformen entzogen ist; und fordert damit zugleich auf, das hier im unzulänglichen Modus Vorgeführte in die eigene Existenz herüberzunehmen und mithin anzueignen.“ (545) Dieser Befund wird auch durch die Schrift „Die Krankheit zum Tode“ als dem „begrifflich geschlossenen Entwurf“ (569) bestätigt. „Der Rückstoß der Methode, der noch die eigenen Denkformen zur Disposition stellt, ist unterschiedlich auch dort am Werk, wo er nicht mehr in zentraler Bedeutung reflektiert und praktiziert ist. Indem er selbst in Kierkegaards systematischster Schrift widerhallt, zeigt sich die geschichtliche Stellung seiner Philosophie in der Umbruchkonstellation von Idealismus und Moderne – und mithin die Signatur eines Denkens, das einer jeden finalen Schließung im System widersteht und einer begrifflichen Fixierung der Wirklichkeit beständig entgegenarbeitet.“ (ebd.)

O. Höffe hat die vier Kardinalsprachen der Philosophie jeweils anhand eines maßgeblichen Vertreters skizziert: die Paradoxie an Zenon, den Dialog an Platon, die Abhandlung an Aristoteles und den Aphorismus an Pascal. Im Vorwort wird eigens darauf hingewiesen, dass Philosophie ihre Sprache selbst erschließen, in gewisser Weise sogar erfinden müsse. „Ihre Sprache ist kein fertig vorgegebenes Medium, vielmehr mit der Aufgabe des Erschließens, folglich mit der Art und Weise des Denkens untrennbar verknüpft. Dabei bilden das Denken und dessen Artikulation samt Mitteilung eine untrennbare Einheit.“ (H., 58) Einen eindrucksvollen Beleg für die Richtigkeit dieser These hat S. am Beispiel der indirekten Mitteilung gegeben; sie ist die notwendige Sprachform der Existenzphilosophie K.s, ohne die der Inhalt seines Denkens nicht angemessen artikuliert und verstanden werden kann.

München

Gunther Wenz

Brito, Emilio: Philosophie moderne et christianisme, 2 Bde. – Leuven: Peeters 2010. 1514 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 225 A & B), geb. € 130,00 ISBN: 978-90-429-2156-6

Die vorliegende Studie von Emilio Brito versucht zu erforschen und darzulegen, wie bedeutende Philosophen von der Zeit des 18. bis ins 20. Jh. das Christentum gedacht und die Komplexität der Beziehungen zwischen philosophischem Denken und dem Christentum reflektiert haben – von der Missinterpretation bis zur Hochachtung und von der Ablehnung bzw. Unkenntnis bis zur Absorption.

Nach einer kurzen Erinnerung an die Art und Weise, wie das Christentum die heidnische Philosophie aufgenommen und sich in die philosophische Vernunft eingebracht hat, entfaltet B. in sechs großen Teilen das Panorama der Beziehungen zwischen moderner Philosophie und Christentum. Der erste Teil behandelt den Rationalismus, Empirismus und das Problem der Glaubwürdigkeit im 17. Jh., der zweite Christentum und Aufklärung und der dritte die Philosophie des Christentums, wie sie von Kant und den großen Philosophen des Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, entwickelt worden ist. Der vierte Teil legt die Kritik des Christentums vor, wie sie von den „Links-Hegelianern“ und von Nietzsche eingebracht wurde, der fünfte versucht eine Antwort auf die verschiedenen Formen einer christlichen Philosophie im 19. Jh. zu geben und der sechste und letzte Teil lässt in der Gestalt von mehr als 90 Autoren das 20. Jh. in der vorgeschlagenen Perspektive Revue passieren. Diese durchgehaltene Darstellung der Beziehung zwischen moderner Philosophie und Christentum impliziert eine fruchtbare Spannung und führt in den Konklusionen zu kontrastreichen Typologien.

Im Vorwort legt B. das durchgängige Programm seiner Studie vor: jene Auffassungen von Christentum zu beschreiben, die in der modernen Philosophie auffindbar sind. Er zweifelt nicht, dass der gewählte Zugang es erlaubt, den beträchtlichen Beitrag des Christentums für die Ausarbeitung der modernen Philosophie in den Blick zu nehmen. Sein vorrangiges Interesse war es, die verschiedenen Artikulationsweisen bzgl. der Beziehung zwischen moderner Philosophie und Christentum zu studieren.

Um die Notwendigkeit der beiden vorliegenden Bände zu rechtfertigen, legt B. den akribisch recherchierten Forschungsstand vor. Studien, die Reflexionen der modernen Philosophen über das Christentum zum Inhalt haben, sind selten. Zwei in etwa vergleichbare Autoren werden von ihm angeführt: C. Lülmann, *Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten*, Berlin 1901, und A. D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 2 Bd.e, Paris 1939 und 1941, der neben dem Trio Fichte-Schelling-Hegel auch Kant, Schleiermacher, Leibniz und Lessing zu den Idealisten rechnet und die idealistische Ausrichtung als Charakteristik der deutschen Philosophie im Gegenüber zur englischen und französischen betrachtet. Somit ist das vorliegende Werk ein dringendes Desiderat, weil es nicht nur das 20. Jh. einschließt, was Lülmann 1901 von vornherein nicht konnte, sondern auch den Empirismus, den englischen Platonismus, die Aufklärung und den Post-Idealismus des 19. Jh.s, weiters Herder, Jacobi, Hamann, Baader, Schopenhauer und die Links-Hegelianer eingehend berücksichtigt, die allesamt bei L. nicht angesprochen werden. Auch das bereits 1939 und 1941 erschienene zweibändige Werk von Sertillanges macht

¹ O. Höffe, „Paradoxie, Dialog, Abhandlung, Aphorismus: Die vier Kardinalsprachen der Philosophie“, in: *Wissenschaft und Gesellschaft. Begegnung von Wissenschaft und Gesellschaft in Sprache*, hg. v. P. Kirchhof, Heidelberg 2010, 57–69, hier: 59.

das vorliegende Werk B.s nicht überflüssig. Denn S. ist der Ansicht, dass das Ferment des Evangeliums so beschaffen sei, dass es die Kirche in die Lage versetzt, sich eine eigene Philosophie zu schaffen und auch die sich entwickelnde Philosophie zu inspirieren. Damit ist seine Sichtweise in der Frage, inwieweit das Christentum und speziell der Katholizismus das philosophische Denken beeinflusste, von der Perspektive B.s grundsätzlich verschieden.

Nach einer kurzen Darstellung der christlichen Rezeption heidnischer Philosophie bzw. des christlichen Beitrags zur Philosophie geht B. zum Rationalismus, Empirismus und der Glaubwürdigkeitskrise im 17. Jh. über. Es ist im Folgenden nicht möglich, die mehr als 90 Autoren, die B. eingehend behandelt, zu erwähnen. Im Vordergrund sollen jene Autoren oder Philosophien stehen, für die B. umfangreiche Spezialstudien unternommen hat bzw. solche, die anderweitig wenig Würdigung erfahren haben. B. kann bei der Analyse der Philosophie der christlichen Religion bei J. G. Fichte, F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel auf seine zahlreichen Studien über deutsche Idealisten (*La christologie de Hegel*, Paris 1983; *La création selon Schelling*, Louvain 1987; *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991; *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris 2000; *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain 2004 u. a.) zurückgreifen.

Wenn wir von den nachkantianischen idealistischen Philosophen, die von B. detailliert untersucht werden, J. G. Fichte herausgreifen, so bleibt B.s Darstellung des Fichteschen „subjektiven Idealismus“ nicht bei der Setzung des Ichs als Tat, Kausalität und Realität stehen, sondern bezieht seine Unterscheidung von Geschichte und Metaphysik ein. B. zeigt eindrucklich, wie es bei Fichte zu einer Transformation des Christentums kommt und die wahre Religion – einmal durch Jesus eingeführt – im Weiteren keines Mediators mehr bedarf und nur mehr für den Historiker interessant ist. Denn das historische Faktum werde von Fichte nur als Sprungbrett für die genetische Intelligenz gesehen und das Christentum letztlich nur als Provisorium verstanden. Auch von einem historischen Standpunkt aus bleibt die einzigartige Rolle Jesu nur provisorisch. So war Fichte nach B. in den folgenden eineinhalb Jahrhunderten weniger eine Quelle für die Philosophie als für die Geschichte der Religion. Man könne von einer Koinzidenz der Fichte'schen Sichtweise mit der christlichen Religion sprechen. Letztlich komme es bei ihm zu einer Ablehnung einer göttlichen Personalität. Das historische Element verliert seine Unabdingbarkeit, was letztlich zur Liquidation der Theologie führt. Auch wenn Fichte sich selbst nicht als Atheist gesehen hat, so kann B. in der Fichteschen Hinterlassenschaft doch ganz offenkundig eine Tendenz zum Atheismus erkennen.

Neben F. W. Schelling ist es unter den idealistischen Philosophen v. a. G. W. F. Hegel, den B. – schon durch seine Vorstudien bestens ausgewiesen – gründlich ausleuchtet (491–528). Ein besonderes Verdienst B.s ist es, dass er die *Theologischen Jugendschriften* Hegels vorrangig behandelt, die dessen enge Vertrautheit mit der Theologie zeigen und für seinen weiteren philosophischen Werdegang von Bedeutung sind. Mit K. Barth stellt B. die Frage, warum G. W. F. Hegel nicht der „Thomas von Aquin“ des Protestantismus geworden ist, wo doch Hegels Philosophie trotz seiner Grenzen ganz im Sinne K. Barths eine große Frage und vielleicht ein großes Versprechen ist (524). B. lehnt sich dabei stark an W. Pannenberg an, der die bleibende Bedeutung und die Grenzen des Hegelschen Beitrags für die Theologie zu präzisieren versucht.

Innerhalb der Einzeldarstellungen der Philosophen des 18. Jhs. sind B.s Analysen von F. H. Jacobi, der den Glauben an einen persönlichen Gott und die Ablehnung eines „positiven“ Christentums im Gegenüber zu Herder betont, und jene von J. G. Hamann, der die Offenbarung des christlichen Gottes im Fleische im Abstieg des Logos und in der Kenosis des Hl. Geistes herausstellt, besonders wertvoll.

Im V. Teil kommt die christliche Philosophie bzw. die Philosophie des Christentums im 19. Jh. in Frankreich, Deutschland, in den angelsächsischen Ländern, in Italien und Russland zu Wort. Auch hier ist es für B. charakteristisch, dass er nicht nur hinlänglich bearbeitete Philosophen wie J. H. Newman (837–848) und Bergson (754–765) präsentiert, sondern auch noch Antonio Rosmini (873–885) und Franz von Baader analysiert (773–885), die für eine philosophisch-theologische Forschung noch zu entdecken sind. So sei als Beispiel für den angelsächsischen Pragmatismus William James (1842–1910) herausgegriffen, der innerhalb seines Pragmatismus die Diversität von religiöser Erfahrung herausarbeitet: Religion ist wesentlich ihrer Verleblichkeit entkleidet und alle intellektuellen, institutionellen und traditionsgebundenen Elemente sind ihr entzogen. Es bleibt wohl ein beschränkter Raum für Gott bestehen und James kann durchaus die Vorteile des Glaubens anerkennen. B. stellt mit Recht die Frage, ob die religiöse Erfahrung beim Verschwinden aller kommunikativen Formen aus den praktischen Konsequenzen verifiziert werden kann. Es bleibe ein endlicher Gott zurück, der unsere Mitarbeit für seine eigene Entwicklung benötigt. James' durchgehende Trennung der spekulativen von der praktischen Vernunft mündet letztlich in der Sackgasse eines fideistischen Voluntarismus.

Im VI. Teil bietet B. einen reichhaltigen Überblick über das philosophische Denken im 20. Jh. Er umfasst mehr als 40 Philosophen aus dem angloamerikanischen, dem deutschen, französischen und jüdischen Denken.

Einige jener Philosophen, die trotz der Originalität ihres Denkens und ihrer interessanten Verhältnisbestimmung bisher wenig beachtet oder selten behandelt wurden, seien hier kurz erwähnt. Im Gegensatz zu M. Scheler konnte F. Ebner (1882–1931), der katholische Vertreter des „dialogischen“ Denkens, mit seinem Personalismus wenig Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Als vehemente Gegner des Idealismus unterstreicht er die Beziehung, durch die der Mensch vom göttlichen Pneuma ergriffen ist. Sehr klar präsentiert der Vf. Ebners Denken als personales Sein und Wort, das sich zwischen Ich und Du dialog ereignet (1042–1045). B. kann treffend die „Ko-originalität“ der Beziehung von Ich und

Du zeichnen, wobei der Mensch zugleich Hörer und Autor bzw. Urheber des Wortes ist. Den Vorwurf einer „Weltlosigkeit“ des Ebnerschen Denkens und der Vernachlässigung der sozialen Dimension kann B. mit dem Hinweis parieren, dass sich die menschliche Gesellschaft auf dem „fundamentalen dialogalen Ereignis“ gründet, nicht umgekehrt, und somit das Vertrauen auf das Wort konstitutiv für die ganze menschliche Gemeinschaft ist.

Unter den Philosophen des 20. Jhs. sticht für den Vf. sicherlich M. Heidegger mit seiner kontroversen Beziehung zum Christentum hervor. So charakterisiert B. Heideggers Vis-à-vis zum christlichen Glauben souverän als Neutralität, Opposition und als Möglichkeit einer Wiederannäherung (1064–1102). Gestützt auf das Werk von P. Brkic „*Heidegger und die Theologie*“ (Mainz 1994) wird laut B. die außergewöhnliche Rolle M. Heideggers deutlich, die er im Denken des 20. Jhs. gespielt hat. Weiters weist B. auf den Einfluss hin, den er auf manche Theologen ausgeübt hat. Er vergisst nicht jene Aspekte Heideggers anzusprechen, die mit dem christlichen Glauben kompatibel sind. Sehr interessant und wichtig ist darüber hinaus B.s Erörterung der Rezeption Heideggers in der kath. Theologie, wobei M. Müller, J. B. Lotz, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, G. Siewerth, B. Welte und R. Schaeffler – sie waren teilweise Schüler und Hörer von Heidegger – in ihren Annäherungsschritten an Heidegger angesprochen werden. Balthasar nimmt mit seiner Interpretation des späten Heidegger in seiner kleinen Studie *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* (StdZ 137 (1940), 1–8) einen besonderen Platz ein.

Da in den letzten Jahrzehnten einige hervorragende Studien über M. Blondel erschienen sind, sei diese interessante Einzelstudie von B. hier übergangen, um auf jenen Philosophen unter den französischen Autoren aufmerksam zu machen, der in der philosophischen Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte fast totgeschwiegen wurde: G. Marcel (1889–1973). B. kommt das Verdienst zu, den eigenständigen Beitrag dieses vorerst ungläubigen Philosophen, der erst mit 40 Jahren in die kath. Kirche aufgenommen wurde, eingehend zu würdigen. Im „*Journal métaphysique*“ räumt dieser Vertreter eines christlichen Existentialismus der Existenz und dem Konkreten eine Vorrangstellung ein. Ausgehend vom „mystère de l'être“ reflektiert er das Mysterium Gottes, findet von einer „philosophie incarnée“ zu einer Philosophie der Communio und sieht die Intersubjektivität in Gott als „*Toi absolu*“. Er lässt sich auf die Herausforderungen ein, sowohl die Transzendenz als auch die Inkarnation, die im Einfügungspunkt des Göttlichen in der Welt, nämlich in Christus, zum Tragen kommt, ernst zu nehmen. Wie B. es darstellt, denkt Marcel an die Einladung Gottes, alle menschlichen Aspekte in der Bewegung auf die Transzendenz hin zu überschreiten, wobei Marcells Perspektive streng philosophisch bleibt.

Neben den sehr einflussreichen französischen Autoren wie J. P. Sartre und A. Camus sei der eher weniger rezipierte Philosoph M. Merleau-Ponty kurz angesprochen, dessen Philosophie in Bezug auf das Christentum bisher nur von ganz wenigen, z. B. G. Labelle, P. Nepi oder A. Delogu, eingehend untersucht wurde. So unterteilt B. erstmals Merleau-Pontys philosophische Auseinandersetzung mit der Theologie in vier Phasen, von denen die zweite durch die Thematik „Trinität und politische Ambiguität“ gekennzeichnet ist, wo B. in der Einbeziehung von Trinität, Inkarnation und Erbsünde nicht ganz zu Recht eine Anlehnung an Hegel bzw. Marx zu erkennen glaubt. Es gelingt B. vortrefflich, Merleau-Pontys philosophisches Ringen mit der Theologie zu würdigen, indem er das Postulat einer unausgesetzten Befragung des christlichen Glaubens unterstreicht und seine Philosophie der Endlichkeit, sein konsequentes Zu-Ende-Denken der Sinnlichkeit – wie F. Nietzsche seinen Zarathustra auf die Frage, ob man Gott denken könne, sagen lässt: „Eure eigenen Sinne sollt ihr zu Ende denken“ – gebührend beachtet.

B. schließt mit einer grundsätzlichen Erörterung über die „christliche Philosophie“, die als explizites Thema in der Philosophie fast gänzlich verschwunden ist. B. plädiert eindringlich dafür, dass auch in Zukunft christliche Philosophen ihre Überzeugungen vor dem Forum ihrer Epoche zur Diskussion stellen sollen. In einem Resümee werden verschiedene Attitüden der Philosophie zum Christentum kurz skizziert: Die Zurückweisung des Christentums durch bestimmte Philosophen, die Ablehnung der Philosophie durch diverse christliche Denker, die Trennung von Philosophie und Christentum und die Unterordnung des Christentums unter die Philosophie bei bestimmten Philosophen und vice versa, der Respekt vor der Andersartigkeit des Christentums bei manchen Philosophen und die In-Existenz autonomer Philosophie und christlicher Theologie ohne beidseitige Auflösung (1399–1443). In dieser Conclusio kann B. endgültig seine große Meisterschaft als Philosoph und seine umfassende Kenntnis europäischen philosophischen und theologischen Denkens beweisen.

Diese voluminöse zweibändige Studie zeichnet sich durch logische Argumentation und ein durchgängiges Problembewusstsein aus. B. gelingt es auf eindrucksvolle Weise, die verschiedenen Stränge der Philosophiegeschichte, deren wichtigste Repräsentanten er in sorgfältigen Einzelanalysen erschließt, in klarer und verständlicher Sprache und ohne ein eklektisches Vorgehen darzulegen. Zusätzlich wird die immense Bedeutung der Philosophie als Resonanzraum und als unerlässlicher Bestandteil eines reflektierten christlichen Selbst- und Weltverständnisses offengelegt. Das Werk stellt ein in sich geschlossenes Plädoyer für die bleibende theologische Relevanz der Philosophie dar.

Salzburg

Josef Außermaier

Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, hg. v. Tobias Müller / Thomas M. Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 221 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science, 14), geb. € 39,95 ISBN: 978-3-525-56963-4

Der vorliegende Sammelband beschäftigt sich mit den zahlreichen Herausforderungen, die aus den neuen Ergebnissen der Neurowissenschaften und den daraus gezogenen Interpretationen erwachsen. Die renommierten und in diesen thematischen Bereichen hinlänglich ausgewiesenen Autoren gehen dabei v.a. den möglichen naturalistischen Konsequenzen, wie sie von einigen Wissenschaftlern gezogen werden, kritisch nach. Überblickt man die Autorenliste, fällt doch ins Auge, dass ein guter Teil derselben eine entweder größere oder weitere Nähe zur römisch-katholischen Tradition aufweist. Damit sind aber auch schon gewisse thematische Weichenstellungen vorgezeichnet. Hier wäre es durchaus nützlich und spannend gewesen, noch engagierter naturalistische Positionen zu integrieren, um die bislang bestehenden Differenzen sichtbarer zu machen. Ein echter Diskurs sieht ein wenig anders aus. Es entsteht nun vielmehr der Eindruck, als bestünde in der gesamten Debatte eine große antinaturalistische und antireduktive Harmonie. Hier wirkt sich das Fehlen entsprechender philosophischer Naturalismuspotionen einseitig für den Gesamteindruck aus.

Eine Ausnahme bildet der Einleitungsbeitrag von *Wolf Singer*, der primär – und insgesamt recht moderat gestimmt – einen Überblick über neuro- und evolutionsbiologische Ergebnisse vor dem Hintergrund der Fragen nach einem Selbst, nach Willensfreiheit und nach dem Leib-Seele-Problem bietet. Seine Ausführungen lassen aber durchaus unterschiedliche philosophische Anschlüsse zu, während die bekannten provokanten und menschenbildstürzenden Behauptungen der Vergangenheit weitgehend ausbleiben. Dadurch werden naturalistische Angriffsflächen minimiert. Dass „mentale Funktionen [...] auf neuronalen Prozessen beruhen“ (16 u. ö.), wie S. immer wieder betont, ist mittlerweile Allgemeingut, aber darum auch wenig aussagekräftig im Blick auf philosophische Konsequenzen. Zwar wird ein ontologischer Dualismus ausgeschlossen, aber einen solchen vertritt heute ohnehin kaum noch jemand. Die erkenntnistheoretische Konsequenz, dass wir aufgrund unserer neuronalen Ausstattung gar nicht in der Lage sind, die Wirklichkeit so wahrzunehmen, wie sie „an sich“ ist, ist eigentlich ebenfalls seit Kant Konsens, lässt aber immer noch breiten Raum für zahlreiche Interpretationen. S. glaubt aber immer noch, wie die meisten Autoren des Bandes, dass ein (naturgesetzlicher) Determinismus von vornherein Willensfreiheit ausschließt – was in der Philosophie zu einem Großteil anders gesehen wird.

Günter Rager, aber auch andere Autoren setzen primär erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch an und fragen, was sich wirklich als Konsequenz aus den Ergebnissen der Neurobiologie ergibt. Dabei herrscht wiederum Konsens unter den Autoren, dass schon aus methodischen Gründen auf naturwissenschaftlichen Forschungen Beschränkungen liegen, die derart weitreichende philosophische Schlüsse, wie sie zum Teil gezogen wurden, nicht per se unterstützen – wenngleich sich manche Schlüsse aber sehr wohl nahelegen. R. optiert dafür, „dass wir weder logisch notwendige noch hinreichende Bedingungen formulieren können, die notwendig wären, um eine Äquivalenz zwischen dem funktionellen menschlichen Nervensystem und dem Bewusstsein zu zeigen“ (33). Daraus folge – m. E. voreilig –, dass eine reduktionistische Erklärung unmöglich sei. In der Folge versucht R. eine luzide Redeweise vom menschlichen „Selbst“, „Ich“ und von Willensfreiheit (nicht „Handlungsfreiheit“, wie R. meint: 40) anzugeben. Bei Letzterem wird auf einen Sprachspieldualismus rekurriert, der das dauerhafte Gegenüber zwischen Ursachen und Gründen festschreiben soll, ohne aber anzugeben, wie Gründe eigentlich in der physischen Welt handlungswirksam werden können, sich also offenbar doch in Ursachen transformieren. Abschließend empfiehlt R. einen neuerlichen Blick in das Werk des Aristoteles, obgleich für zahlreiche Autoren sehr fraglich ist, ob dieser Rekurs wirklich weiterhilft oder nicht doch wieder in unlösbare Fragen verstrickt.

Einen neuen und eigenwilligen Zugang möchte *Thomas Görnitz* aus physikalischer Perspektive durch einen Rekurs auf „Quanteninformation“ und „Protophysik“ eröffnen. G. scheint allerdings der Ansicht zuzuneigen, hier sei die Lösung aller Rätsel (Leib-Seele-Problem, Willensfreiheit, Bewusstsein usw.) zu finden. Dadurch sei etwa das Willensfreiheitsproblem entschärft, weil die klassischen Naturgesetze und ein Determinismus (aber auch ein reiner Indeterminismus) nicht mehr das letzte Wort hätten. Ebenso ließen sich höherstufige Bewusstseinszustände hierdurch leicht „erklären“. Dabei wird zwar eine „monistische Beschreibung der Natur“ (49) behauptet und der Physik die letzte Erklärungshoheit zugeschrieben (60 u. ö.), diese verabschiede sich aber von einem materialen Baukastenmodell, da Materie nur eine Möglichkeit darstelle, zu der sich Protophysik formen kann (58 u. ö.). Damit wird auch die Vorstellung von einer „kausalen Geschlossenheit“ des Universums hinfällig, weil Kausalität überhaupt kein grundlegendes Prinzip mehr darstellt. „Bewusstsein ist [dann] Quanteninformation, die sich selbst erlebt und selbst kennt.“ (61) Ist diese Auskunft aber das, was Philosophen unter einer Erklärung verstehen und akzeptieren würden?

Tobias Müller kritisiert noch einmal die methodischen und argumentativen Schwierigkeiten reduktionistischer Ansätze. Dabei bündelt er eine Reihe von Argumenten gegen die (allerdings) voreiligen Schlüsse, die aus den Libet-Expe-

rimenten gegen Willensfreiheit gezogen wurden. Allerdings scheint mir die Annahme M.s unausgewiesen, dass einerseits die Libet-Experimente bereits Willensfreiheit voraussetzen (76), und andererseits, warum sich Determinismus-Vertreter in einem Selbstwiderspruch verfangen (77). Dieser immer wieder zu hörende Einwand begeht schlicht einen Kategorienfehler, da die *Wahrheitsbedingungen*, die überhaupt für die Annahme einer Theorie sprechen, nichts damit zu tun haben, ob alles Geschehen in der Welt von jeher festgelegt ist. Diese Selbstwidersprüchlichkeit trafe außerdem auch auf die Gegenposition eines Indeterminismus zu, auf den sich M. offenbar festlegen muss – das wird aber nicht mehr reflektiert. Käme denn Willensfreiheit bei einem Indeterminismus besser davon als bei einem Determinismus? Unerörtert bleiben auch die zahlreichen philosophischen naturalistischen Ansätze, die gar nicht direkt von der neurobiologischen Forschung auf philosophische Konzepte schließen. Auch zu den Themenbereichen multiple Realisierbarkeit, zum Mary-Argument und zu den Zombie-Gedankenexperimenten gibt es zahllose Beiträge, wobei sich ein großer Teil davon durchaus (nicht-reduktiv) physikalistisch positioniert.

Philip Clayton bemüht sich, für das Leib-Seele-Problem eine Emergenztheorie stark zu machen, die aber nicht dualistisch interpretiert werden soll (95). Dennoch geht es um nicht reduzierbare Eigenschaften für die Erklärung menschlichen Handelns (96), sodass diese höheren Eigenschaften auch auf niedrigere Stufen kausal einwirken können sollen (Downward Causation). Diese These ist aber bis heute äußerst umstritten. Jedenfalls sollen bestimmte höhere Eigenschaften, etwa die Erste-Person-Perspektive (Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?), nicht durch niederstufige Erklärungen erreichbar sein (These der Irreduzibilität), womit C. eine starke ontologische Emergenz behauptet. Er stellt abschließend auch theologische Weiterführungsfragen in Aussicht.

Auch der Beitrag von *Louise Röska-Hardy* kritisiert reduktionistische Aussagen, insbes. Wolf Singers nun allerdings problematische These vom „Dialog zwischen Gehirnen“. Dabei erhält v.a. die menschliche Sprache eine konstituierende Bedeutung, die allerdings nicht so stark wie bei R.-H. gegen kausale Prozesse abgeschottet werden müsste. *Jürgen Habermas* wiederholt in seinem Beitrag primär die von ihm bereits bekannten Argumente. In der Willensfreiheitsdebatte besteht er weiterhin auf einem inkompatibilistischen Freiheitsverständnis (Willensfreiheit und Determinismus schließen einander kategorisch aus). Dabei schreibt H. einen Sprachspieldualismus fest (vgl. 136), wonach handlungsbezogene Rede- und Verhaltensweisen nicht in naturkausale Beschreibungen überführt werden können (z.B. Gründe vs. Ursachen) – eine These, die durchaus strittig ist. Darüber hinaus kritisiert H. reduktionistische Ansätze.

Hans-Dieter Mutschler, Prof. am Ignatianum in Krakau, macht sich gegen die These der kausalen Geschlossenheit des Universums stark. Damit soll sowohl „die kategoriale Differenz zwischen dem Physischen und dem Mentalen“ (146) als auch die Willensfreiheit gerettet werden. Dabei greift er schließlich auf einen praktischen Ursprung des Causa-Begriffs und auf ein lebensweltliches Verständnis von Ursache und Wirkung zurück. Es wird aber nicht gezeigt, wie nun tatsächlich Willensfreiheit und die kategoriale Sonderstellung des Geistes dadurch gesichert werden. Soll durch eine derartige Strategie dann doch wieder einer Theologie klassischen Zuschnitts die Vorarbeit geleistet werden? Göttliche Wunder, Eingriffe von Engeln und dergleichen wären dann kein prinzipielles Problem mehr. Sein eigener Kausalbegriff verweigert jedenfalls die Zuschreibung von Kausalität im anorganischen Bereich, was recht kontraintuitiv ist.

Der Beitrag von *Klaus Müller* kreist um den Gedanken der Subjektivität und der Unhintergebarkeit des Ich-Gedankens und zeichnet diese theoriegeschichtlich nach. Dabei zeige sich neuerlich, dass die Meinigkeit von Erfahrung nicht in eine naturwissenschaftliche Beschreibung einholbar sei (z.B. 168). Von dieser unhintergebaren Subjektivität her ergibt sich genau auch das Religionsthema, weil nur hier das Selbstbewusstsein zu einem stabilen Selbstverhältnis gelangt und in Christologie und Trinitätslehre gerade die Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit zu fundamentalem Ausdruck gelangt.

Hans Goller stellt kurz die empirischen Befunde zur sog. Neurotheologie dar. Dabei ergibt sich das zu erwartende Ergebnis, dass neurowissenschaftliche Verfahren von sich aus noch nichts über den in der religiösen Erfahrung behaupteten Inhalt aussagen können. Damit bleibt die Erklärungsmöglichkeit dieser Verfahren weiterhin äußerst bescheiden. In einem abschließenden Beitrag erörtert *Michael von Brück* das Thema Bewusstsein v.a. im Buddhismus – im Vergleich zum „Westen“. Hier ist es in erster Linie die Lehre vom Nicht-Selbst, die herausragt – und neurophilosophisch vermittelbar wäre. Wie steht es jedoch mit einer buddhistisch behaupteten Reinkarnation, wenn von Nicht-Selbst die Rede ist? Hier scheint es dann doch einen wie auch immer gearteten Dualismus zu benötigen.

Das Buch ist durchaus der Lektüre empfohlen, wenngleich auch etliche Fehler in Layout und Rechtschreibung zu finden sind. Gerne hätte man noch die vehement bekämpfte philosophische Gegnerschaft mit eigenen Beiträgen vertreten gesehen, um das Bild der Differenzen besser ins Blickfeld zu bekommen. Das war offenbar nicht beabsichtigt. Die vorgelegten Beiträge bringen weitgehend die hinlänglich bekannten, aber kaum neue Argumente vor den Leser. Insgesamt scheinen antinaturalistische und antireduktionistische Positionen von der Vorentscheidung auszugehen, dass man unter gegenteiliger Perspektive etwas Grundlegendes verlieren könnte – was Gegner wiederum bestreiten. Dennoch lässt sich anhand des vorliegenden Bandes gut die eigene Perspektive schärfen.

Freiheit. Vom Wert der Autonomie, hg. v. Clemens Sedmak. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 285 S. (Grundwerte Europas, 2), geb. € 59,90 ISBN: 978-3-534-20773-2

Mit dem vorliegenden Band erscheint der zweite Titel in der Reihe „Grundwerte Europas“, der sich nach dem Thema *Solidarität* v.a. Aspekten der *politischen Freiheit* zuwendet. Ihm soll in diesem Jahr ein weiterer Titel zum Thema *Gleichheit* folgen. Die Beiträge der verschiedenen Autoren loten jeweils auf ihre Weise (philosophisch, historisch und gesellschaftlich-politisch) aus, was für eine Form von Freiheit Europa braucht, um als Gesellschaft funktionieren zu können; es geht um eine „robuste Identität“, die durch Werte ermöglicht wird (7). Gebündelt werden diese Überlegungen nach einem einführenden Essay des Hg.s in vier Abschnitten, die jeweils drei Beiträge umfassen: a) *Begriffliche Klärungen*, b) *Historische Fundamente*, c) *Gesellschaftliche Diskurse* und d) *Anwendungen im (außer)europäischen Kontext*.

a) Begriffliche Klärungen

Geleitet von der Überzeugung, dass die Unfruchtbarkeit der bisherigen Debatten über das Thema „Freiheit“ auch eine Folge unklarer Begriffe war, unterzieht *Otto Neumaier* das Begriffsfeld von *Freiheit*, *Vernunft* und *Verantwortung* einer gründlichen philosophischen Analyse. Er setzt bei der moralischen Verantwortung an, die er als *Zurechnung im normativen Sinn* beschreibt (25), um in der Folge aufzuzeigen, inwieweit hierfür Freiheit eine notwendige Voraussetzung ist. Um jemandem Verantwortlichkeit im normativen Sinn zusprechen zu können, nennt er fünf Bedingungen: (i) Zurechnungsfähigkeit, (ii) Handlungsfreiheit, (iii) Kausalität, (iv) Betroffensein und (v) normative Relevanz der durch einen Sachverhalt betroffenen Interessen (26–28). Die Bedingung der Handlungsfreiheit wird von ihm weiter spezifiziert als ein Sollen-Können im Sinne der Möglichkeit, eine Norm an eine Person zu richten, die von dieser auch verstanden und erfüllt werden kann (33). Zudem muss dem Betreffenden eine Reihe von Handlungsalternativen zur Verfügung stehen, zwischen denen er frei (ohne Zwang) wählen kann und von denen „mindestens eine Alternative die Möglichkeit eröffnet, die Situation auf eine Weise zu beeinflussen, die mit Bezug auf moralische Normen als richtig anzusehen ist“ (36). Nach einer Klärung der Grenzen moralischer Verantwortung (39–45) kommt N. auf der Basis von Kants Konzept der Autonomie der reinen praktischen Vernunft zu einer positiven Bestimmung von Freiheit als Bereitschaft zur Übernahme moralischer Verantwortung (47–49).

Ursula Costa untersucht den Begriff der Handlungsfreiheit im Horizont der *Occupational Science*, also der noch jungen Bezugswissenschaft der Ergotherapie. Der Wunsch, sich handelnd in der Welt zu betätigen bzw. auszudrücken, wird dabei als ein Grundbedürfnis des Menschen im Sinne der „Occupational Identity“ (56) angesehen.

Der Beitrag des Politologen *Mario Claudio Wintersteiger* untersucht aus phänomenologischer Perspektive die Auseinandersetzungen mit dem Konzept der „modernen Freiheit“ bis hin zur sog. Postmoderne.

b) Historische Fundamente

Christina M. Kreinecker geht den Spuren der Freiheit in der Antike nach. Der exklusive Charakter des antiken Freiheitsverständnisses lässt sich trotz gewisser Ähnlichkeiten nicht ohne Weiteres mit dem heutigen inklusiven Freiheitsverständnis vermitteln, wie es z. B. 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert wurde (109f).

Werner Wolberts Beschäftigung mit der christlichen Beurteilung der Sklaverei nimmt die doppelte Verwendung des Wortes „Sklave“ in seinem leiblich-institutionellen und geistlichen Sinn zum Ausgangspunkt. Dabei ist zu erkennen, dass dort, wo die äußere Freiheit verloren ging, die innere Freiheit zum Ideal wurde. Dies barg jedoch die Gefahr, dass die leibliche Sklaverei in ihrem Übel nicht mehr ernst genommen und ihr nicht genügend Widerstand entgegen gesetzt wurde (114). W. selbst sieht die Sklaverei hingegen als paradigmatischen Fall eines „modifizierten Kontextualismus“, welcher die Position zurückweist, ethische Einsicht sei nur durch die Offenbarung in Christus gegeben (128). Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung lasse sich nicht einseitig im Sinne einer Überordnung der Offenbarung bestimmen: Die Bibel sei nicht die letzte und alleinige Autorität in Sachen Moral. Dem hält er die im Dialog mit säkularen Ansätzen gefundene Einsicht entgegen, dass es niemals einen Grund gebe, die leibliche Sklaverei zu wählen oder zu tolerieren (130).

An den Anfang seiner Überlegungen zu den Anfängen und Fundamenten des Freiheitsbegriffs in der europäischen Geistesgeschichte stellt *Wolfgang Schmale* die These, Freiheit sei grundsätzlich ein kontextabhängiger und damit relationaler Begriff. Dies widerspreche jedoch nicht der Überzeugung, dass man es bei der Freiheit mit einem anthropologischen Grunddatum zu tun habe (131).

c) Gesellschaftliche Diskurse

Der Soziologe *Daniel Bischur* knüpft bei John Stuart Mills anti-paternalistisch orientiertem Konzept individueller Freiheit an: als der Möglichkeit, sein Leben innerhalb der Gesellschaft selbst gestalten zu können. Gemäß diesem dem Denken der Aufklärung verpflichteten Ansatz sind Begrenzungen bzw. Einschränkungen der individuellen Freiheit immer rechtfertigungspflichtig (151).

Markus Pausch nimmt die Daten empirischer Untersuchungen zur politischen Partizipation als Grundlage seiner Reflexionen über das individuelle Wohlbefinden von Bürgern demokratischer Gesellschaften.

Der Beitrag des Religionsphilosophen *Christopher Hamilton* stellt Nietzsches „Morgenröte“ als Versuch einer spirituellen Praxis vor, die in therapeutischer Absicht auf eine Befreiung von gängigen Denkmustern zielt (197).

d) Anwendungen im (außer)europäischen Kontext

Die rechtswissenschaftlichen Analysen von *Christoph Bézemek* präsentieren den europäischen (politischen) Freiheitsbegriff als eine rechtliche Absicherung des Individuums gegenüber Willkür und Gewalt und somit als einen rechtlich gewährleisteten Raum, in dem der Einzelne seine Individualität im staatlichen Kontext entfalten bzw. leben kann (208).

Der Beitrag von *Helmut P. Gaisbauer* beschäftigt sich mit der Entstehung und den Folgen der Reisefreiheit in Europa (als einer der vier Grundfreiheiten der Europäischen Union), wie sie durch das Schengener Abkommen rechtlich abgesichert wurde. Am Beispiel der Aufhebung der Personenkontrollen an der deutsch-französischen Grenze zeigt er die Dialektik der daraus resultierenden sicherheitspolitischen Entwicklung auf (greifbar z. B. beim Vertrag von Prüm von 2005).

Der abschließende Essay von *Arno Sonderegger* weitet den Blick über die europäischen Grenzen hinaus auf den afrikanischen Kampf um Freiheit und Autonomie. Nach einigen Hinweisen zu den kulturellen Wurzeln des spezifisch afrikanischen Freiheitsverständnisses geht S. auf die komplexe und leidvolle Geschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen aus spezifisch afrikanischer Perspektive ein. Daraus ergibt sich für ihn eine Eurozentrismuskritik, die im Angesicht der nach wie vor nicht überwundenen Kluft zwischen dem universalen Anspruch von in Europa formulierten Freiheits- und Menschenrechten und einem tatsächlichen Fortbestehen von Unfreiheit in den (ehemaligen) Kolonialstaaten eine wahre Universalisierung dieser Rechte einfordert und damit zugleich deutlich macht, „dass Europa weit davon entfernt war – und ist –, diese Werte in der sozialen Praxis verwirklicht zu haben, und nur selten geneigt war, die Gleichheit und Freiheit anderer zu respektieren“ (263).

Durch die umfassenden Perspektiven, wie sie hier geboten werden, macht das Buch in neuer selbstkritischer Weise bewusst, dass Freiheit als konstitutionelles Moment von Gesellschaft nicht nur ein Wert neben anderen ist, sondern das A und O von Werthaftigkeit, das den „Grundwerten Europas“ die Eigenart „lebendiger“ Ideen zu verleihen vermag.

Bonn

Gerhard Höver

Systematische Theologie

Höhn, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. – Würzburg: Echter 2011. 365 S., brosch. € 24,80 ISBN: 978-3-429-03447-4

Hans-Joachim Höhns origineller und teils anspruchsvoller Grundriss einer Fundamentaltheologie folgt, wie der Titel anzeigt, der klassischen Traktateinteilung und ist von seinem akademischen Lehrer, Peter Knauer, inspiriert, genauer von einer relationalen Ontologie. In ihr kommt ein konstitutives Beziehungsdenken zum Tragen, das für H.s fundamentaltheologischen Ansatz grundlegend ist. Bevor die drei „Streitsachen“: Gott, Offenbarung und Heilswege verhandelt werden, wird das methodische Vorgehen erläutert, beziehungsweise auf die Moderne, die im „Zeichen des ‚Gottesverzichts‘“ stehe (29) und in der Innerweltlichen „*etsi deus non daretur*“ erklärt, d. h. die Welt ohne Gott gedacht würde. Die überkommenen Muster und Strategien der Demonstrationsapologetik griffen heute nicht mehr, sei doch „für die Theologie hinsichtlich ihres Gegenstandes, ihrer Beweisziele und -mittel kaum noch etwas unstrittig und unumstritten“ (20f). Den gegenwärtigen Einwänden habe sich die Fundamentaltheologie zu stellen, indem sie „in eine neue Streitkultur“ (23) einführe und sich als „*Kunst der Bestreitung*“ (ebd.) bewähre: Theologisch sei zu bestreiten, dass Gott innerweltlich entbehrt werden könne, aber ebenso, dass der Nutzen über die Sinnhaftigkeit des Gottesverhältnisses entscheide bzw. Gott zur „Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte“ notwendig sei (109). Zwischen beiden Extremen habe sich der theologische Diskurs zu bewegen, in dem es um ein „Plädoyer für die Denkbarkeit des Glaubens“ (34) ginge, also nicht auf Rechthaberei, sondern allein auf das Mittel der Vernunft gesetzt werden dürfe, wobei das logische Nichtwiderspruchsprinzip als Kriterium diene. Diesem ehrgeizigen Anspruch folgend wird eine „Neuformatierung“ (46f) der drei *Demonstrationes* angestrebt, welche die gegenwärtigen Anfechtungen und Herausforderungen des Glaubens mit Vernunftargumenten widerstandsfähig zu entkräften versucht.

Die innerweltliche „Nicht-Notwendigkeit Gottes“ bzw. „die ‚Gottlosigkeit‘ der Moderne und ihr Streben nach Autonomie“ (63) stelle in der „Streitsache ‚Gott‘“ (55–149) eine besondere Herausforderung dar, angesichts derer ein christlicher Gottesbegriff zu entwickeln sei. Ausgehend von der Geschöpflichkeit der Welt laute dieser: „Gott ist der, ohne den nichts (d. h. kein ‚etwas‘) wäre.“ (66) Gott sei weder etwas noch nichts, sondern liege dieser Unterscheidung voraus. Die Denkmöglichkeit dieses Gottes resultiert aus der Frage, welche vernünftigen Gründe es gebe, das Dasein in und mit der kontingenten Welt anzunehmen. Während naturalistische Welterklärungstheorien das Problem menschlicher Daseinsakzeptanz (wie kann ein Leben, das von Anfang an dem Tod geweiht ist, akzeptabel sein?) nicht lösen könnten (die Welt schweige sich

zu dieser Frage aus), ermögliche der Gottesgedanke die Akzeptanz des Inakzeptablen (des Nichts bzw. des Todes), das die „Fraglosigkeit der Welt“ (89) aufbreche. Denn Gott als Schöpfer konstituiere den Unterschied zwischen dem Sein und Nichts zugunsten des Seienden, welches nur in realer Relation zu Gott existiere. Weil Geschöpflichkeit unüberbietbare Verwiesenheit auf Gott bei gleichzeitiger strikter Unterschiedenheit bedeute, könne die Wirklichkeit nicht im Rahmen der klassischen Substanzmetaphysik, sondern nur in einer relationalen Ontologie, die keine Wechselbeziehung kenne und darum Gott und Welt strikt unterscheide, verstanden und erklärt werden. Dann aber sei eine Intervention Gottes in die Welt nicht mehr denkbar, was religiöse Erfahrungen nicht ausschließe, solange „zwischen dem (erfahrbaren) Verwiesensein und dem (erfahrungstranszendenten) Woraufhin dieses Verwiesenseins“ (142) unterschieden würde.

Die Frage nach dem Welt/Gott-Verhältnis, die mit Hilfe einer relationalen Ontologie zu klären versucht wird, steht auch im Zentrum der anderen beiden Streitsachen: Offenbarung (151–283) und Heilswege (285–357). Während die heutige Fundamentaltheologie weithin auf die durch das Autonomieprinzip und die historisch-kritischen Reflexionen zutage getretenen Grenzen der *demonstratio christiana* zu reagieren versuche, würde indes das eigentliche theologische Problem kaum beachtet: Aufgrund der strikten Verschiedenheit von Gott und Welt könne „niemals das Göttliche als Gegenstand menschlicher Erfahrung begegnen“ (161). Eine Selbstoffenbarung Gottes könne nur widerspruchsfrei gedacht werden als die „Vergegenwärtigung von Gottes ‚Selbst‘ als jenes Verhältnisses unbedingter Zuwendung, in dem Gott zu sich selbst steht und das Gottes Selbstsein ausmacht“, und nicht als Erscheinung von „substanzhaft Göttlichem in der Welt“ (179f). In der Selbstoffenbarung Gottes werde seine unbedingte Zuwendung in innerweltliche Entsprechungsrelationen übersetzt: „Jesu Besonderheit ist darin zu sehen, dass er durch seine Person und Botschaft in Worten und Werken zur Offenbarungsgestalt der Zuwendung Gottes an alle Menschen wurde und an ihm offenbar wurde, wie Gott zu jedem Menschen steht.“ (243) Tod und Auferstehung machten offenkundig, dass der Tod gegen die unbedingte Zuwendung dessen, der den Unterschied zwischen dem Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, nicht ankomme, wodurch die Daseinsangst des Menschen entmachtet würde. In diesem Kontext werden die offenbarungstheologischen Leitkategorien (Inkarnation, Gottessohnschaft) „entmythologisiert“ und neu formatiert“ (251). Jesus wird zur Gestalt der Übersetzung von Gottes Weltverhältnis und der Begriff „Auferstehung“ zu einem „Interpretament“, d. h. zu einer Deutungshilfe dieser Entdeckung“ (227).

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die durch die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung bestimmt sei, würde zu einer zeitversetzten Gleichzeitigkeit, d. h. zu einer gegenwärtigen Realpräsenz, sofern diese Koinzidenz tradierbar sei und in der Kirche Ereignis würde. „Zu ihrem Wesen und Auftrag gehört es, Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sein, die unbedingte und grenzenlos ist und darum auch nicht an den Grenzen der Kirche endet.“ (306) Die klassische *demonstratio catholica* erfährt so eine ökumenische und religionstheologische Öffnung: Die unbedingte Zuwendung Gottes zu allen Menschen werde im Christentum gegenwärtig, übersteige dieses aber zugleich, sodass eine Verpflichtung zum interreligiösen Dialog erwachse, in dem die Wirklichkeit unbedingter Zuwendung durch Gott im „Geschehen unbedingter personaler Zuwendung“ (342) zu erschließen sei. So solle im Rahmen eines Transversalismus den anderen Religionen Wertschätzung zukommen, jenseits von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. „Der Vorteil einer transversalen Theologie der nichtchristlichen Religionen besteht [...] darin, Hinsichten für eine unverkürzte Anerkennung ihres Geltungsanspruchs benennen zu können, ohne deshalb gezwungen zu sein, den genuin christlichen Geltungsanspruch zurücknehmen oder relativieren zu müssen.“ (348)

H.s didaktisch durch kleinere Graphiken gut aufgearbeitete und leserfreundliche – teils von einem eigenwilligen Sprachstil geprägte – Fundamentaltheologie sensibilisiert für die theologische Herausforderung des christlichen Glaubens, ihn angesichts der innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes vor der Vernunft zu verantworten und widerspruchsfrei zu denken. Mit seiner relationalen Ontologie nimmt H. eine neue Formatierung der drei klassischen *Demonstrationes* vor, die auf die strikte Unterscheidung von Gott und Welt achtet. Dem „Konzept diskursiver Rationalität“ (46, Anm. 33) verpflichtet, lädt diese Fundamentaltheologie zum Streitgespräch ein, wobei kritische Nachfragen explizit erwünscht sind (53). Kritisch nachzufragen wäre etwa, ob sich das biblisch bezeugte, geschichtliche Heilshandeln Gottes so radikal entmythologisieren lässt, dass sich keinerlei Überschneidungen biblischer und naturwissenschaftlicher Aussagen mehr ergeben. Wäre ein Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft dann überhaupt noch sinnvoll? Außerdem nimmt in H.s Fundamentaltheologie die Theodizee-Frage nur wenig Raum ein, trotz der relationalen Ontologie, d. h. der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen als Ausgangspunkt. Solche kritischen Rückfragen mindern nicht den eigenständigen und sehr inspirierenden Ansatz, von dem aus die zentralen fundamentaltheologischen Problemfelder angegangen werden. Wer Kopfarbeit und intellektuelle Beweglichkeit nicht scheut, wird diese Fundamentaltheologie mit großem Gewinn lesen und zum selbstständigen Weiterdenken inspiriert werden.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Hoping, Helmut: Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 493 S., kt € 32,00 ISBN: 978-3-451-34058-1

Bücher, die zusammenfassen, Entwicklungen markieren, Linien ziehen und damit kenntlich machen, wo es nottut einzuhaken, sind immer ein Geschenk – so auch hier. Der Freiburger Dogmatiker, zusätzlich mit dem Fach Liturgiewissenschaft betraut, macht „Vorlesungen“ zugänglich, in denen auftragsgemäß Dogmatik und Liturgiewissenschaft ineinander spielen. Auch Spekulatives wird geboten – wobei sich der Vf. nicht weit aus dem Fenster lehnt.

Das Buch ist in bewährter Manier theologie- und phänomenhistorisch angelegt: Sorgfältige Exegesen beleuchten zunächst die ntl. Abendmahlsberichte. Sie werden mit moderner Terminologie zu erfassen versucht, die freilich nicht immer ausreichend erklärt ist – so der von P. Stuhlmacher übernommene Begriff „Existenzstellvertretung“ (39) im Blick auf Jesus als leidenden Gottesknecht. Dem biblischen Part schließt sich ein Blick auf das frühkirchliche Leben mit einem vergleichsweise starken Akzent auf der Johannesapokalypse an (vgl. 69–72). Es folgen die Väter griechischer wie lateinischer Prägung, dabei nur die gängigen und wichtigsten. Wieder streut der Vf. zur Interpretation jüngere dogmatische Fachtermini ein, z. B. wenn er zur Erklärung eines Irenäus-Wortes über Jesu wahres Fleisch und Blut in Brot und Wein anmerkt, es sei nicht physisch zu verstehen, sondern unterstreiche eine „sakramentale Realität“ (102). Aber was meint „sakramentale Realität“ bei einem Autor, der – als Kind seiner Zeit – so noch nicht reden konnte? Von den Lateinern werden Tertullian, Ambrosius und Augustinus behandelt; sie haben spätere, als typisch römisch, typisch katholisch erachtete Redeweisen auf den Weg gebracht, den Metabolismus des Mailänders etwa oder das tiefe Wissen des Afrikaners um die innere Einheit von Sakrament und Kirche. Auf die Väter folgt, wie der Brauch es vorsieht, das Mittelalter, wobei zunächst die beiden großen eucharistietheologischen Kontroversen referiert werden. Ein detailreicher Part im geschichtlichen Durchgang ist der „römischen Messe“ bis zur „ersten Millenniumswende“ (140) gewidmet. Man erfährt Usancen der eucharistischen Feier in Rom und anderswo, bekommt eingehend den „Canon Romanus“ (157–180) erklärt und gewinnt Verständnis für die karolingische Reform und ihre „Messallegorese“ (180) durch Gelehrte wie Amalar von Metz oder Ivo von Chartres. Dem Vf. gelingt es – übrigens im ganzen Buch – auf angenehm zu lesende Weise, die Entwicklungen zu strukturieren und theologisch luzide zu machen, und am rechten Ort bringen neue Forschungsergebnisse, die er anführt, festsitzende Vorurteile ins Wanken. Dogmenhistorisch stehen hinsichtlich der Klassiker des hohen und ausgehenden Mittelalters jene Denkbewegungen im Mittelpunkt, die zur Erhellung der Lehre von der Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein dienten, allem voran die Rede von der Transsubstantiation (vgl. 216–229). Bei der Beschreibung der reformatorischen Theologie entsteht ein konzipiertes Profil der Ansätze Luthers und Zwinglis, worauf die Lehre des Konzils von Trient bezogen wird. Dankbar darf man für die unpräzise Darstellung der Geschichte der sog. „tridentinischen Messe“ sein, welche genotypisch wie phänotypisch als eine Feier ausgewiesen wird, die zwar in klarer Kontinuität zum Tradierten steht, aber selbst ein Reformwerk darstellt und darum ihrerseits reformierbar bleibt. Damit ist der Auftakt für das Zweite Vatikanum und die Messreform Pauls VI. gegeben. H. widmet dem Nachvollzug dieser Vorgänge sowie, in ihrem Licht, der Bewertung des Missale Romanum der Jahre 1570 bzw. 1962 und 1970 breiten Raum, ebenso der Entscheidung Benedikts XVI. von 2007, beide Formen der Messliturgie allgemein zuzulassen. Als Dogmatiker-Kollege teile ich die Hoffnung des Vf.s, dass die unterschiedlichen Weisen der Feier künftig aufeinander einwirken. Auch begrüße ich seine unaufgeregte Kritik an einigen Erscheinungen der nachkonziliaren Liturgiereform, etwa was die Frage nach der gemeinsamen Gebetsrichtung am Altar und den Verfall der *ars celebrandi* betrifft, die Ausdruck und Frucht theologischer Sorgfalt bei Klerus und Volk sein muss (vgl. 396). Unter dem Leitwort „Die eine Eucharistie der einen Kirche“ (402) stellt der Vf. den ökumenischen Stand des eucharistietheologischen Gesprächs der Gegenwart vor: zuerst Konsense und Differenzen zwischen Katholiken und Lutheranern, dann zwischen Rom und der Orthodoxie. H. weist an keiner Stelle über das bislang Erarbeitete hinaus. Er betont den katholischen wie orthodoxen Grundsatz, dass es Eucharistiegemeinschaft nur unter der Voraussetzung sichtbarer Kircheneinheit geben könne, um dann ungerührt festzustellen, dass „auf absehbare Zeit eine Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen ist“ (417). Eine Ermutigung geht dann allerdings doch von seinem Appell aus, in Fortführung der gemeinsamen Erklärung von 1999 das „Thema Kirchenverständnis“ (429) beherzter als bisher in Angriff zu nehmen. Im letzten Kap. seines Buches unternimmt H. den Versuch, das zuvor detailreich Dargestellte für heutiges Empfinden spekulativ zu unterfassen. Er sieht im Altarssakrament, inspiriert durch J. Derrida und J.-L. Marion, eine „Phänomenologie der Gabe“ (443) beschlossen, die sich mit der klassischen Dogmatik als rememoratives, demonstratives und prognostisches Zeichen interpretieren lässt. Dazu – aber auch noch einmal aufs Ganze gesehen – einige Bemerkungen:

Gewiss finden sich in H.s Buch Hinweise auf die trinitarische Dimension der Eucharistie; systembildend werden sie nicht. Gerade hier bräuchte es aber eine Vertiefung, zumal vielen Getauften trinitarisches Denken und Fühlen trotz jahrtausendealter Liturgietraditionen nach wie vor einigermaßen fern liegt. Wenig Interesse zeigt der Autor auch an der Bedeutung des Pneumatologischen, z. B. beim Thema Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein. Ich frage mich: Hatte man sich

nicht schon beim ersten mittelalterlichen Abendmahlsstreit auf beiden Seiten verrannt, weil man *nur* philosophisch-begrifflich und kaum pneumatisch dachte, also nicht begreiflich machen konnte, dass die Realität des eucharistischen Geschehens die im Geist verbürgte Realität des Reiches Gottes und seiner Gaben voraussetzt? Durchaus anregend ist in diesem Zusammenhang der Rückgriff H.s auf Marion. Mit Impulsen von ihm vermag er die abstrichlose Wirklichkeit des eucharistischen Geschehens als „reine Gegebenheit“ (444) Jesu Christi herauszustellen, die mit dem Gegebensein der Schöpfung und der bewussten personalen Existenz – jeweils unbestreitbare Wirklichkeitsmodi – korrespondiert. Unüberbietbar gelangte Zuwendung in personaler Selbsthingabe (*id quo nihil manifestius donari potest* – Marion-Zitat 444f) ist, so ich H. richtig verstehe, göttliches, also eucharistisches Gegebensein. Wenn das zutrifft, leuchtet mir aber nicht ein, warum dann doch wieder auf eine Substantontologie alter Schule gepocht werden muss, der im Vergleich zur Intentionalität (sozusagen zum Geist des Gebens und Empfangens) eine höhere Wertigkeit zugesprochen wird (vgl. 453f). Gewiss: Die Eucharistie entfaltet ihre Wirklichkeit nicht, weil die Gläubigen es wollen. Aber was ist mit dem Willen des Gebers, mit der Intentionalität des eucharistischen, im Geist gegenwärtigen Herrn? Reicht sie, geschenkphänomenologisch und relationsontologisch gesehen, nicht aus, eucharistische Realpräsenz jenseits aller Verdinglichung zu denken? Hierzu steht bei einigen zeitgenössischen Autoren und Autorinnen, die H. unerwähnt und damit auch unkritisiert lässt (L. Schottroff / A. Bieler, S. Oster, M. Welker u. a.), etwas mehr zu lesen. Aber auch sein Buch, das in erster Linie über historisch Gewordenes in der kirchlichen Lehre informieren will, fordert dazu heraus, sich gedanklich neu auf den Weg zu machen.

München

Bertram Stubenrauch

Abendmahl, hg. v. Hermut Löhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XI) 257 S. (Themen der Theologie, 3), pb. € 14,99 ISBN: 978-3-8252-3499-7

Der Sammelband, der sich ausdrücklich auch als Lernangebot für Studierende versteht, versammelt Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen zum Thema „Abendmahl“. Nach einer kurzen Einführung (Hermut Löhr) eröffnet das Alte Testament (Stefan Beyerle) den Reigen. Es folgen Neues Testament (H. Löhr), Kirchengeschichte (Volker Leppin), Systematische Theologie (Notger Slenczka) und Praktische Theologie (Corinna Dahlgrün). Eine Zusammenschau des Hg.s schließt den Band ab. Jeder Beitrag hat ein eigenes Quellen- und Literaturverzeichnis, außerdem erleichtern zentrale Personen- und Sachregister die Benutzung des Bandes. Ein Bibelstellenregister fehlt bedauerlicherweise.

Inhaltlich ist anzumerken, dass der Band sich eindeutig konfessionell zuordnet und Probleme und Fragestellungen v. a. aus evangelischer Perspektive bearbeitet. Ökumenische Fragestellungen werden allerdings nicht übersehen. Die Fokussierung auf ev.-luth. Glaubens-tradition ist naturgemäß besonders den Beiträgen aus Systematischer und Praktischer Theologie anzumerken, sie fällt aber auch an anderer Stelle auf, auch im bibelwissenschaftlichen Teil, auf den sich die folgende Besprechung mangels Kompetenz zur Beurteilung anderer Disziplinen beschränkt.

Was den atl. Auftakt angeht, so ist kritisch anzumerken, dass er sich (trotz des breiter angelegten Titels „Kult – Opfer – Erinnerung“) weitgehend auf die Darstellung der Passa-Traditionen beschränkt, während Überlieferungsstränge mit anderer Thematik, wie etwa das Opfermahl und die Vorstellung vom endzeitlichen Festmahl, entweder gar nicht oder eher am Rande Erwähnung finden. Dagegen wird die historisch überaus interessante, für das Verständnis des Abendmahls jedoch eher marginale Passa-Tradition der jüdischen Militärkolonie auf der ägyptischen Nil-Insel Elephantine ebenso übergewichtet wie die Passa-Tradition der Samaritaner. Auch wenn der Artikel in sich qualitativ ist, hätte man sich doch von einem atl. Beitrag im Kontext der Frage nach Sinn und Ursprung des christlichen Abendmahls eine andere Anlage gewünscht. Konkret hätten neben der Passa-Tradition, von der überhaupt nicht sicher ist, ob sie schon für Jesu letztes Mahl eine wichtige Rolle spielte, auch andere Mahl-Konzeptionen zum Zuge kommen bzw. stärker gewichtet werden müssen, damit das AT (in frühjüdischer Interpretation) wirklich als entscheidender Kommunikationshorizont für den historischen Jesus und die ntl. Schriften deutlich würde.

Etwas einseitig gewichtet ist auch der zentrale Beitrag zum NT, den der Hg. des Bandes selbst verfasst hat. L. konzentriert sich bei seinem Durchgang durch die ntl. Überlieferung zum Abendmahl sehr auf den „Einsetzungsbericht“, wie er bei Paulus und in den synoptischen Evangelien zu finden ist. In einem gut verständlich geschriebenen Durchgang durch die vierfache Überlieferung werden Eigenheiten und Gemeinsamkeiten sorgfältig aufgezeigt. Die betreffenden Texte werden (in deutscher Übersetzung) sogar in einer kleinen Synopse über-

sichtlich gegenübergestellt, wofür besonders Studierende dankbar sein werden. Was man vielleicht als nicht ganz so gelungen einstufen wird, ist der weitgehende Verzicht auf eine weitere Rückfrage bis hin zum historischen Jesus. Das erscheint etwas inkonsequent. Wenn man erkennt, dass schon Paulus als ältester ntl. Zeuge den „Einsetzungsbericht“ als Tradition übernommen hat, dann müsste der Rückfrage nach dem historischen Jesus ein eigener Arbeitsschritt gewidmet werden. L. begnügt sich stattdessen damit, von vorpaulinischer oder später vormarkinischer Tradition zu sprechen, unternimmt aber keine große Anstrengung, von dieser Traditionsstufe noch einmal auf die historische Gestalt des Abschiedsmahles zurückzufragen. Damit bleiben auch die Aussagen darüber, was Jesus bei seinem letzten Mahl gesagt und getan hat und welche Bedeutung dem im Gesamtrahmen seiner Sendung zukommt, relativ nebulös. Die hitzige Debatte darüber, ob Jesus beim letzten Mahl nur das „Verzichtswort“ (Mk 14,25; nicht V. 24 wie auf S. 66 irrtümlich angegeben) gesprochen hat oder ob zusätzlich auch das Deutewort über das Brot auf den historischen Jesus zurückzuführen ist (und wenn ja, in welcher Fassung genau?), oder ob gar Brotwort und Kelchwort historisch zu verorten sind, scheint in der Darstellung nicht auf. Das ist auch bei allem Bemühen um didaktische Klarheit eine allzu glatte Darstellung, die den heterogenen Diskussionsstand der Forschung nicht wirklich abbildet.

Auch Studierenden ist letztlich nicht damit gedient, wenn ihnen eine Sicherheit suggeriert wird, die der Forschungsstand so nicht hergibt. Wenn man sich an der „Suche nach normativ gültigen ‚Ur-Worten‘“ (83) nicht beteiligen will, weil man sie für vergeblich und theologisch nicht besonders relevant hält, dann sollte man bei der Darstellung der paulinischen Tradition konsequenterweise auch nicht über Wortlaut und Bedeutung aramäischer Vorstufen (58) räsonieren. Eine weitere Schwäche dieses Beitrags hängt wohl eng mit dem bewussten Desinteresse am historischen Jesus zusammen. Es fehlt nämlich jeder Versuch, das Geschehen des letzten Mahles mit der Sendung Jesu inhaltlich zu verknüpfen. Einer Verbindung der „Sündermähler“ des historischen Jesus mit dem letzten Mahl steht L. skeptisch gegenüber, wobei die Alternative einer Entstehung des urchristlichen Mahlsakraments aus der Mahlpraxis des historischen Jesus oder aus dem Letzten Abendmahl völlig künstlich ist. Die Frage, wie Jesus auf der Basis seiner Lehre und seiner vorösterlichen Lebenspraxis überhaupt auf die Idee kommen konnte, seinem Abschiedsmahl eine besondere Bedeutung zuzuordnen, und noch dazu eine, die so plausibel ist, dass sie sich ritualbildend im Urchristentum durchsetzt, beantwortet L. leider nicht. Man kann sogar den Eindruck gewinnen, dass er sie gar nicht beantworten will, weil ihn eben der historische Jesus allenfalls am Rande interessiert. Man muss wohl Protestant sein, um diesen Zugriff, der sich mit der textlichen Überlieferung begnügt und nicht weiter nach dem Entstehungsimpuls der Textzeugnisse fragt, theologisch nachvollziehen zu können.

Als gut gelungen ist dagegen der Abschnitt „Zum Ablauf frühchristlicher Mahlfeiern“ (67–79) einzustufen. Hier gibt L. einen wirklich präzisen Überblick und zeigt auch die unterschiedlichen Forschungspositionen mit all ihren Unsicherheiten gut auf. Dabei gelingt es ihm, allen Ungewissheiten und offenen Fragen zum Trotz ein plausibles Bild der frühchristlichen Entwicklung (von den paulinischen Gemeinden bis hin zur Gemeindesituation der *Didache*) zu entwerfen, auch wenn es aufgrund der Quellenlage nicht möglich ist, für irgendeine der frühchristlichen Gemeinden den genauen Ablauf ihrer rituellen Mähler zu rekonstruieren. Trotzdem werden einige Konstanten deutlich, etwa die, dass in der frühen Zeit das Rezitieren der „Einsetzungsworte“ nicht als unbedingt notwendig angesehen wurde, dass die Verbindung von rituellem Mahl und Sättigungsmahl wohl selbstverständlich war und dass eine Verbindung von Ritus und Amt nicht erwähnt wird.

Trotz aller kritischen Anmerkungen wird man den Band als einen Versuch wertschätzen, ein kirchlich und theologisch gewichtiges Thema interdisziplinär anzugehen. Bestimmte Einseitigkeiten wird man ohnehin nie ganz vermeiden können und sie können ja Studierende auch zum Widerspruch und zum eigenständig vertieften Studium anregen. In Zeiten des modularisierten Studiums ist jedenfalls der Ansatz, zentrale Themen interdisziplinär zu bearbeiten, überaus begrüßenswert.

Bamberg

Joachim Kügler

Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hg. v. Matthias Remenyi. – Paderborn: Schöningh 2012. 212 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-77539-9

Wer nach dem Zusammenhang von Amt und Autorität unter den Bedingungen der Moderne fragt, wird keine einfachen Antworten erwarten. Dies gilt umso mehr, wenn die Frage in Bezug auf die Kirche und ihre Ämter gestellt wird. Wie groß der Veränderungsdruck auf das

kirchliche Amt und sein Verständnis war und ist, vermag ein Blick in den *Catechismus Romanus* des Trienter Konzils schlaglichtartig deutlich zu machen. Die noch bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein wirkungsgeschichtlich bestimmende Darstellung von Glauben und Lehre der Kirche sieht es, aufgrund der mit dem priesterlichen Amt verbundenen sakramentalen Vollmachten, als Rolle und Aufgabe des Priesters an, die „Person Gottes auf Erden zu vertreten“ (*Dei personam in terris gerunt*). Die Träger des priesterlichen Amtes, für viele bis heute das kirchliche Amt schlechthin, werden darum, so der *Catechismus Romanus* weiter, „mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt, da sie Macht und Hoheit des unsterblichen Gottes unter uns haben“.¹ Damit ist nicht nur die Länge des Weges umrissen, der von dort bis zur Bestimmung des Diakonates als „Paradigma des kirchlichen Amtes“ reicht – wie es Matthias Remenyi in dem von ihm hg. Band versucht –, sondern sind auch die soziologischen und theologischen Herausforderungen angedeutet, vor denen eine Auseinandersetzung mit Amt und Autorität in der Kirche steht.

Genau dies, „die theologische Dimension des kirchlichen Amtes, seine geschichtliche Gewordenheit sowie seine aktuelle Situiertheit in pluralen gesellschaftlichen Kontexten“ miteinander „ins Gespräch zu bringen“, möchte der auf eine Fachtagung anlässlich des 75. Geburtstages von Georg Kardinal Sterzinsky zurückgehende Band leisten (Einleitung des Hg.s, 7). Er versammelt historische, soziologische und systematisch-theologische Blickwinkel auf die gegebene Frage.

Die an einer historischen Sicht orientierten Beiträge stellen das Papstamt in den Mittelpunkt. Eher summarisch führt R. markante Punkte dessen theologiegeschichtlicher Genese vor Augen. Markus Thurnau beleuchtet in einer exemplarischen Analyse einzelner Konflikte den „schwierigen Weg“, den „die katholische Kirche in der Moderne genommen hat“ (55), anhand des Verhältnisses von päpstlicher bzw. „kirchlicher Autorität und moderner Wissenschaft“ in der „Pianischen Epoche“, also von der Mitte des 19. Jh.s bis zur Mitte des 20. Jh.s. An den Niedergang der „alten metropoliten organisierten und kollegial agierenden Bischofsverbände“ (97) zugunsten des päpstlichen Primates erinnert Arnold Angenendt und plädiert für eine am „kollegial verstandenen Amt des Metropoliten“ (101) orientierte Stärkung der „regionalen Kollegialität“ der Bischöfe (99).

Besonders bemerkenswert ist der von Günter Wassilowsky unternommene kleine „Streifzug durch die Symbolgeschichte der päpstlichen Autoritätsgenerierung“ (35). W. stellt anhand exemplarischer Symbole bzw. Symbolhandlungen drei im Anschluss an Max Weber gewonnene Formen der Begründung von Autorität vor. Am Beispiel der mittelalterlichen päpstlichen Bleibulle verdeutlicht er die traditionale Begründung des Papsttums. Die Bulle zeigt auf der einen Seite die Köpfe von Petrus und Paulus, auf der anderen den Namen des jeweiligen Papstes. Bei einem Papstwechsel wurde nun nur der Name des Papstes abgeschlagen, die Seite mit den Apostelköpfen dagegen blieb in Gebrauch. Die Differenz zwischen der „physischen Hinfälligkeit des einzelnen Papstes und der Unvergänglichkeit des institutionellen Papstamtes“ (37), die in der *traditio* der Nachfolge Petri gründet, wurde so offensichtlich. Die funktionale Begründungsfigur tritt nach W. mit dem Beginn der Neuzeit auf den Plan. In Reaktion auf Luthers fundamentale Kritik am Papstamt postuliert das Tridentinum das Bild des guten Hirten als Amtsideal. Zumindest idealiter wird nunmehr „gemeinwohlorientierte Ideonität (Eignung)“ zum „leitenden Kriterium“ einer Papstwahl (41). Daneben begleitet schließlich „der Drang nach Individualisierung“, also die charismatische Begründung päpstlicher Autorität, die Papstgeschichte von Anfang an (45). In besonderem Maße gilt das ab dem 19. Jh. und erfährt seinen „kaum steigerbaren Kulminationspunkt“ mit Johannes Paul II. – der es verstand, „ohne Rücksicht auf das traditionelle Symbolrepertoire [...] völlig neue Symbole zu kreieren“, wie etwa „das von ihm eingeführte Ritual des Bodenkusses“ (48). Damit aber hat sich das „Papstamt selbst und sein Verhältnis zu anderen kirchlichen Ämtern und Instanzen“ verändert (47). Der Linzer Kirchengeschichtler mahnt deshalb, die „charismatische Autoritätsgenerierung im Papsttum kritisch zu beobachten und sie nicht als einzige Form in der Moderne weiter zu kultivieren“ (51).

Den schmalsten Teil bildet die soziologische Perspektive. Zunächst schlägt Michael Hochschild, Prof. für Zeitdiagnostik in Paris, vor, das Gespräch zwischen Theologie und Soziologie neu zu bestimmen und nach „dem Kritisieren, Boykottieren, Eskortieren und Imitieren“ das „Komplizieren“ folgen zu lassen (105). Das heißt für ihn: „wieder Gesellschaftstheorie zu betreiben, um Religiionstheorie zu praktizieren. Und umgekehrt.“ (114)

Die Auswirkungen der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse auf „Dienstamt, Macht und Herrschaft“ in der Kirche untersucht Michal N. Ebertz. Dabei diagnostiziert er eine „erhebliche Verschiebung“ der äußeren und inneren Machtbalance, also sowohl im Verhältnis der Kirche nach außen wie auch im Binnenraum der Kirche selbst, „zu Ungunsten der Kirche und ihrer geweihten Amtsträger“ (124). Die kirchliche Reaktion auf die von E. beobachteten „Pro-

zesse funktionaler Differenzierung“ (120) ist eine doppelte: Einerseits werden diese kirchlich aufgenommen, etwa im Blick auf die Rolle der Laien oder die Anerkennung der Religionsfreiheit. Andererseits versucht „die hierarchische Spitze der Kirche“, auch mithilfe des „Laientraditionalismus“ (135), das „Monopol über die Heilswahrheiten und Heilsgüter“ zu verteidigen, sodass insbes. die Liturgie zur „Domäne des Amtes“ (133) wird.

Die veränderten gesellschaftlichen Realitäten spiegeln sich auch in den systematisch-theologischen Perspektiven. So fragt Dorothea Sattler nach den Konsequenzen für das kirchliche Amt, wenn dieses „auf Wirklichkeit trifft“. Eine sich daraus ergebende Folgerung ist für sie ein stark pneumatologischer Ansatz, der auf das rekurriert, was sich in der Erfahrung bewährt hat. M. Remenyi rückt die „diakonale Grundlegung des kirchlichen Amtes als ein ministerium“ (174) in den Mittelpunkt seines Nachdenkens. Denn „die spezifisch christliche Gestalt kirchenamtlicher Autorität“ resultiert aus „Dienst und Dienen“ (181). Anja Middelbeck-Varwick macht als eine der Ursachen des „Autoritätsverlustes der Kirche“ das „Autoritätsgefälle zwischen Priestern und Laien“ (195) aus, das „in Wahrheit ein Macht-Missverhältnis“ (198) darstellte. Ludger Honnefelder schließlich erinnert an den Zusammenhang von „Gesetz, Autorität und Gewissen bei Thomas von Aquin“.

Die ganz unterschiedlichen Beiträge auf einen Nenner zu bringen, ist kaum möglich. Die Stärke des Bandes erwächst so v. a. aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Zugänge und Ansätze. Deren Schnittmenge lässt sich vielleicht an zwei Punkten finden: Zum einen darin, dass sie die in den Begriffen von Amt und Autorität immer schon angezeigte, nicht immer konfliktfreie Verhältnisbestimmung als ein Konstitutivum begreifen und auf eine vorschnelle Nivellierung der damit benannten Spannung verzichten. Gemeinsam ist ihnen aber auch, dass Autorität, auch kirchliche Autorität, nicht anders denn als Dienst am Wachstum des anderen begründet werden kann. Das ist vielleicht nicht überraschend – aber angesichts der in den Beiträgen immer wieder benannten Realität von Amt und Autorität ein in der Kirche der späten Moderne nach wie vor einzulösendes Desiderat.

Freiburg i. Br.

Matthias Mühl

Weß, Paul: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus. – Salzburg/Wien: Otto Müller 2010. 278 S., kt € 24,80 ISBN: 978-3-7013-1177-4

Der vorliegende Band des Innsbrucker Pastoraltheologen Paul Weß versammelt bis auf zwei Erstveröffentlichungen bereits verstreut veröffentlichte Beiträge, die der einleitende Artikel (13–50) selbst um drei große Themen gruppiert: (1.) die Kritik an einer fundamentalistischen Glaubensbegründung, bei der die Zuverlässigkeit bzw. Unfehlbarkeit einer Erkenntnisquelle zirkulär von dieser selbst behauptet wird, sodass Glaube nur auf biblische bzw. lehramtliche Autorität, nicht aber auf je eigene Einsicht begründet wird (W. erkennt diesen Zirkel bereits in der Rede von einer Selbstoffenbarung Gottes); (2.) ein demgegenüber nicht-fundamentalistisches Glaubensverständnis als Antwort auf die Herausforderung des Atheismus und als Angebot an säkulare Gesprächspartner (später formuliert W. dies auch als mögliche Grundlage einer „sozialen Identität“ Europas [251–274]); (3.) die Relevanz der Praxis für Verkündigung und Glaubwürdigkeit des Glaubens, v. a. mit Blick auf die Gestalt konkreter kirchlicher Erfahrungsräume.

Daneben finden sich weitere Linien, die teils die verschiedenen Beiträge durchziehen, teils eigens thematisiert werden: So geht es W. um eine Betonung der Transzendenz Gottes bei gleichzeitigem Widerspruch gegen eine (Erlösungs-)Vorstellung von der möglichen und anzustrebenden „Vergöttlichung“ des Menschen (v. a. in kritischer Auseinandersetzung mit K. Rahner [99–129]) sowie um die Einsicht in die Geschichtlichkeit und damit Reformfähigkeit und -bedürftigkeit kirchlicher Dogmen (bes. 167–183). Dabei sieht er (mit Rahner) die Kirche insgesamt vor einer Umbruchsituation analog zu dem durch das Apostelkonzil markierten Schritt in die hellenistische Welt (95–98 u. ö.), versteht aber im Unterschied zu J. Ratzinger die damals erreichte Vermittlung zwischen biblischem und hellenistischem Gedankengut keineswegs als unhintergehbare, ja vorsehungshafte Synthese (75–79), sondern fordert vielmehr, „wieder neu an die biblische Ausgangssituation an[zuschließen“ (182).

Diese Grundbewegung findet sich auch in den beiden Beiträgen, die die Kritik am fundamentalistischen Zirkel in Auseinandersetzung mit Ratzingers seinerzeit vorgelegtem Jesus-Buch christologisch zuspitzen (51–98): W. wendet sich nicht nur gegen den Anspruch, bereits in den ntl. Texten ein Verständnis nachzuweisen, dass Jesus „wirklich als Mensch Gott war“ (Ratzinger), wozu er alternative Auslegungen der entsprechenden Perikopen (v. a. Joh 1 und Phil 2) anführt, sondern auch gegen die konziliare Christologie ab Nizäa, die er durch den (unbewussten) Prozess der „Hellenisation“ (77, Anm. 7) überfrachtet und verfremdet sieht.

¹ *Catechismus Romanus*. Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des fünften. Unter Zugrundelegung der Ausgabe des Textes und der Übersetzung von W. Smets bzw. A. Buse (lat./dt.), Bd. 1, Regensburg u. a. 1905, 254: *quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneat, appellantur*.

W.s eigener Entwurf einer nicht-fundamentalistischen Glaubensbegründung findet sich am konzentriertesten in dem Beitrag „Religion aus Erfahrung und Deutung. Konturen einer nachidealistischen philosophischen Theologie“ (131–165): Als Ausgangspunkt dient ihm das vorgegenständliche und vorschprachliche „Um-sich-selbst-Wissen des erkennenden Subjekts“ (139), das zwar nicht unmittelbar, sondern nur im Modus einer begleitenden „Vollzugsgewissheit“ (so an anderer Stelle: 226) gegeben ist; es konstituiert aber das „Ur-Gewissen“ des Menschen und gewährt ihm darin einen „Zugang zum Sein an sich“ (141). Da das Beisichsein zugleich als (In-)Beziehung-Sein erfahren wird, erweist sich das Sein selbst als relational; und vor der Erfahrung von Kontingenzen und Abhängigkeit sowohl der eigenen Existenz wie derjenigen der gesamten Welt eröffnet sich damit schließlich die „Frage nach dem Wovon dieser Abhängigkeit“ (148). Diese kann zwar als Frage nach Gott identifiziert werden, ohne dass sich aber aus der Frage selbst schon eine (positive) Antwort erschließen ließe. W. beschreibt das existentielle Annehmen und Offenhalten dieser Frage als „Vor-Religiosität“ (151) und sieht darin den gemeinsamen Bezugspunkt für ein Gespräch zwischen Nicht-Glaubenden und Glaubenden; auch letzteren ist jedoch bei ihrer positiv-zuversichtlichen Deutung des Daseins nie eine letzte Gewissheit möglich, sondern nur eine „anzielende Rückdeutung“ (passim) auf einen transzendenten Grund hin.

Ob das Etikett „nachidealistisch“ für eine solche Argumentationsfigur angemessen ist, sei dahingestellt; bemerkenswert ist die Bedeutung, die W. dadurch der in lebensweltlicher Praxis gesammelten Erfahrung einräumt (auch als Ansatzpunkt für ein Offenbarungsverständnis als „In-Gang-Kommen oder -Setzen einer neuen lebensweltlichen, vor allem mitmenschlichen Praxis“ [159]), denn sie allein ist die Grundlage für die Möglichkeit entsprechend positiver Daseinsdeutungen. So ergibt sich von hier aus notwendig die „fundamentale Relevanz“, die „eine entsprechende kirchliche Praxis als Erfahrungsraum für den christlichen Glauben“ (160) besitzt. Bei der kritischen Untersuchung der bestehenden kirchlichen Praxis und der sie bedingenden Strukturen wendet W. sich zum einen gegen eine Ausrichtung der Pastoral an unkritisch übernommenen Milieubedürfnissen (221–250) und legt zum anderen einen positiven Entwurf vor, wie (überschaubare) Gemeinden geschwisterliche Gemeinschaftserfahrung ermöglichen können und welche Konsequenzen dies für das Verständnis von Leitungen und Weiheämtern sowie für die Verfasstheit der Gesamtkirche haben müsste (185–220).

Insgesamt leidet das Buch etwas an den Redundanzen, die sich aus den Überschneidungen der Artikel ergeben, außerdem führt der kritische Eifer bisweilen zu Differenzierungsverlusten. Insbes. die häufige Rede vom „fundamentalistischen Zirkel“ ist als Entlarvung autoritärer Selbstimmunisierungsstrategien zwar berechtigt, wird aber problematisch, wo sie den Blick auf zirkuläre Strukturen verstellt, die hermeneutisch legitim und unvermeidlich sind und sich auch in W.' eigener Argumentation finden: z.B. bei der Rede vom „Gotteserweis“ („Das zu Erkennende selbst ist es, das sich auf diese Weise offenbart und die Erkennenden ‚wissend macht‘.“ [160, 234]), besonders aber in der Tatsache, dass man sich erst auf eine Praxis einlassen muss, um in ihr – möglicherweise – positive Erfahrungen zu machen, die diese Praxis wiederum bewahrheiten (z.B. 39, 54, 157f.). Aber auch da, wo man an den Autor grundsätzliche Rückfragen stellen wird (z.B. ob der Gedanke der Selbstmitteilung denn offenbarungstheologisch gänzlich zu verabschieden ist oder ob die Christologie so einfach hinter Nizäa zurück kann und soll), liefert das Buch interessante Anknüpfungspunkte für die weitere Diskussion. Sowohl für die fundamentaltheologische als auch für die pastoraltheologische Reflexion ist insbes. der Hinweis auf die Glaubens- und Glaubwürdigkeitsrelevanz der kirchlichen und gemeindlichen Praxis – in einer Zeit, in der diese in der öffentlichen Debatte wie in den innerkirchlichen Umstrukturierungsprozessen schweren Belastungsproben ausgesetzt sind – kaum zu überschätzen.

Münster

Georg M. Kleemann

Religion und Kultur

Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler. – Berlin/Boston: de Gruyter 2011. (IX) 505 S. (Tillich Research, 1), geb. € 79,95 ISBN: 978–3–11–026236–0

Paul Tillichs „Idee einer Theologie der Kultur“ – so der Titel seines bahnbrechenden Vortrags von 1919 – übt auch über neunzig Jahre später und unter völlig veränderten Vorzeichen eine Faszination aus. Mit der Erhebung von „Kultur“ zum Gegenstand theologischer Reflexion versucht T. gegenwärtige Lebenswelten ins Verhältnis zum Überlieferungsbestand christlichen Glaubens zu setzen, immer in dem Bemühen um dessen Anschlussfähigkeit und Relevanz. Die im vorliegenden Band versammelten 22 Beiträge namhafter Forscher/innen bieten aus unterschiedlichen Perspektiven einen guten Überblick über T.s kulturtheologische Bemühungen und geben durch weiterführende

Überlegungen zu deren Rezeptionsmöglichkeiten im Kontext aktueller theologischer und kulturwissenschaftlicher Debatten Impulse für die Gegenwart.

Vorliegender Band eröffnet die im Verlag Walter de Gruyter neu eingerichtete und von renommierten T.-Forschern hg. Reihe „Tillich Research / Tillich-Forschungen / Recherches sur Tillich“ (TillichRes), die damit die Reihe der bisher im Lit-Verlag erschienenen „Tillich-Studien“ fortsetzt. Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf Vorträge zurück, die auf dem *Zweiten Internationalen Kongress der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V.* gehalten wurden, der 2010 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien stattfand.

Der Band ist in die vier Abteilungen *Entwicklung, Kontext, Problemfelder* sowie *Perspektiven und Anstöße* von T.s Kulturtheologie gegliedert, unter denen jeweils die einzelnen Beiträge nach ihren Perspektiven und thematischen Schwerpunkten eingeordnet sind. Die Beiträge in Teil A behandeln in diachroner Perspektive die Entwicklung von T.s Theologie der Kultur. Teil B nimmt dann die synchrone Perspektive auf und stellt T.s Kulturtheologie in den Kontext zeitgenössischer Debatten. Unter dem Stichwort „Problemfelder“ werden fünf Beiträge versammelt, die sich mit den Schwerpunkten „Kulturtheologie und hellenistische Philosophie“, „Gestalt“, „Academic Culture of Modernity“, „Encounter with 'non-art'“ und dem Begriff der Angst beschäftigen. Der vierte Teil bietet unter „Perspektiven und Anstöße“ einen Ausblick auf eine kritisch-kreative Weiterführung von T.s kulturtheologischem Ansatz. Hier finden sich auch praktisch-theologische Beiträge. Den Abschluss bilden die beiden Beiträge von *Mary Ann Stenger* (USA) und *Marc Dumas* (Kanada), die den Blick auf T.s Rezeption in den USA und aktuelle Herausforderungen für eine Theologie der Kultur richten.

Im Mittelpunkt stehen naturgemäß die Texte T.s, die sich explizit mit der Idee einer „Theologie der Kultur“ befassen. Es handelt sich insbes. um zwei Texte, die unmittelbar nach den beiden Weltkriegen veröffentlicht wurden: den erwähnten Vortrag von 1919 und den Text „Religion and Secular Culture“ von 1946. Damit sind zugleich die beiden wesentlichen Schaffensphasen T.s in Deutschland und (seit seiner Emigration 1933) in den USA markiert. Da sich viele Autor/inn/en im Wesentlichen auf dieselben Basistexte beziehen, lassen sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden. Dazu gehört auch der häufig zitierte Kernsatz T.s: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.“ Er bildet gewissermaßen den *cantus firmus* des ganzen Bandes.

Dass sich T. bereits vor dem Ersten Weltkrieg mit entsprechenden Fragestellungen auseinandergesetzt hat, zeigen die beiden luziden werkgeschichtlichen Essays von *Erdmann Sturm* und *Ulrich Barth*. In engem Zusammenhang mit der Durchführung einer Theologie der Kultur steht die Korrelationsmethode. Am Ende seines Beitrags bricht Barth eine Lanze für sie: er könne sich der weit verbreiteten Kritik daran nicht anschließen. Er macht deutlich, „dass das Korrelationsmodell als methodisches Scharnier dient, die religionshermeneutisch ausgerichtete Kultur- und Existenzanalyse an die Themen der Dogmatik anzuschließen. Und diese Funktion erfüllt es in hervorragender Weise.“ (36f)

Angesichts der beiden Schaffensphasen T.s legt sich, gerade auch im Blick auf den Begriff der „Kultur“, die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in T.s Denken in jeweils sehr verschiedenen zeitgeschichtlichen und sozio-kulturellen Kontexten nahe. Diese Frage wird durchaus kontrovers diskutiert, wie bereits der pointiert formulierte Titel des Beitrags von *Werner Schüßler*, „Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich“ anzeigt. In diesem Beitrag bezieht sich Sch. im Wesentlichen auf T.s unveröffentlichte Vorlesung „Religion and Culture“ von 1955/56, die er damit einem breiten Publikum vorstellt. Sch. vertritt die These, dass T. in seiner amerikanischen Zeit seine kulturtheologischen Überlegungen auf eine anthropologische und existenzial-ontologische Grundlage gestellt hat. Inwiefern diese Herangehensweise eine „ganz neue“ (161) ist, mag man fragen. Die Mahnung jedoch, dass man den „späten“ nicht einfach vom „frühen“ T. her deuten darf und der amerikanischen Zeit eine eigenständige Bedeutung zukommt, gilt es zu beachten. Sch. unterstreicht diesen Punkt, indem er darauf verweist, dass T. auch den „Existenzialismus“ (im weitesten Sinn) lediglich als philosophisches Paradigma „gebraucht“ (167). Dass dieser „Gebrauch“, von dem T. auch andernorts spricht, eine Funktion seiner apologetischen Intention darstellt, die das Kontinuum zwischen frühem und spätem T. ausmacht, kommt dabei nicht zur Geltung.

Bei der Lektüre der Beiträge fällt insgesamt auf, dass das grundlegende apologetische Motiv, das den Horizont für T.s Ausarbeitung einer „Theologie der Kultur“ bildet, nur am Rand Erwähnung findet. Dass es T. immer wieder um die relevante und kulturell anschlussfähige Kommunikation der christlichen Botschaft v.a. im Horizont des Säkularismus und gegen Ende seines Lebens auch im Kontext der Weltreligionen geht, wie es an zahlreichen Texten (von der „Kirchlichen Apologetik“ 1913 bis zu den *Earl Lectures* „The Irrelevance and Relevance of the Christian Message“ 1963) deutlich wird und wie es in den amerikanischen Predigten konkret greifbar ist, gerät noch nicht wirklich in den Blick. Gerade in den *Earl Lectures* (die in dem Band nicht behandelt werden), die T. als 76-jähriger zwei Jahre vor seinem Tod hielt und die erst 1996 publiziert wurden, gibt er nochmals eine seiner überblicksartigen Zeit- und Kulturanalysen, die formal an seine frühen Texte anknüpft.

Dass T.s monolithisch erscheinendes Begriffspaar „Religion und Kultur“ problematisch ist und dass wir unter gegenwärtigen völlig gewandelten Voraussetzungen nicht einfach T.s Ansatz übernehmen können, darauf machen einige Beiträge aufmerksam. Daher hätte es bei dem Thema der „Theologie der Kultur“ bei T. nahegelegen, dass der interkulturelle Aspekt, der für gegenwärtige religions- und kulturwissenschaftliche Debatten zentral ist, auch in den Beiträgen ihren Niederschlag gefunden hätte, zumal T.s Ansätze weltweit rezipiert werden. Hier lässt sich ein gewisser „westlicher Provinzialismus“, den T. zu überwinden versuchte, nicht ganz verkennen.

Bei der schier unübersehbar gewordenen Sekundärliteratur zu T. möchte man meinen, dass es schwierig ist, überhaupt etwas Neues zu schreiben. Auch T.s kulturtheologische Ansätze bilden hier keine Ausnahme. Vorliegender Sammelband zeichnet sich jedoch in mehrfacher Hinsicht aus. So besticht die Gründlichkeit und Detailgenauigkeit sowohl theologie- und geistesgeschichtlicher als auch werkgeschichtlicher Darstellungen. Dennoch bleiben die großen Linien nicht außer Acht. Gerade der durch die zahlreichen Beitragenden gewährleistete multiperspektivische Zugang zu T.s Kulturtheologie und deren Erörterung in ganz unterschiedlichen Kontexten eröffnet neue Verstehenshorizonte, die zu kritisch-kreativem Weiterdenken anregen. Für die Beschäftigung mit T.s Theologie der Kultur hat dieser Band Maßstäbe gesetzt, an denen sich jede weitere Diskussion messen lassen muss. Zudem regt er an, im Konzert der Interpretationen immer wieder zu T.s eigenen Texten selbst zurückzukehren. Der wesentliche Ertrag des Bandes scheint mir in den Impulsen zu liegen, die, bei allen auch zu Recht vorgebrachten Einschränkungen, in der Gegenwart für religions- und kulturhermeneutische Bemühungen im Dienst einer kulturell anschlussfähigen Kommunikation der christlichen Botschaft im 21. Jh. von T.s Bemühungen ausgehen können.

Wuppertal

Stefan S. Jäger

Ko Ha Fong, Maria: Christentum und chinesische Kultur. – Ostfildern: Grünewald 2011. 277 S. (Theologie Interkulturell, 20), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-7867-2792-7

Der Band aus der Reihe „Theologie interkulturell“ veröffentlicht Vorlesungen, die Maria Ko Ha Fong im Rahmen ihrer Gastprofessur am Fachbereich Kath. Theol. an der Frankfurter Univ. gehalten hat. Mit ihr sind China und chinesisches Christentum zum dritten Mal Gegenstand von Vorlesungen in der Reihe „Theologie interkulturell“.

K. eröffnet mit einer Meditation über zwei Bilder für China: dem der großen Mauer als Bild für die Tendenz der Abgrenzung und dem der Seidenstraße für Momente der kulturellen Öffnung. Nach ihr zeigt China beide Gesichter, und sie geht der Spannung beider im Kontrast zwischen chinesischem Selbstbild und europäischen Wahrnehmungen Chinas in Geschichte und Gegenwart nach. Daran schließt ein Überblick über die Geschichte des Christentums in China von den „nestorianischen“ Anfängen über die jesuitische Epoche bis zur Gegenwart (inklusive hilfreicher Zeittafeln) an. In den drei folgenden Vorlesungen beschreibt K. Christentum und (katholische) Kirche in China sowie das Wiedererwachen des Ordenslebens und erörtert, warum dem chinesischen Denken Begriffe wie Religion und Kirche (als Gemeinschaft jenseits der Familie) eher fremd sind.

K.s leitender Gesichtspunkt ist der eines authentischen chinesischen Ausdrucks christlichen Glaubens. In ihrem Fokus stehen daher in den jeweiligen Epochen die Bemühungen um eine Inkulturation des Glaubens. Immer wieder einmal kommt sie dabei auf Jacques Gernet und dessen Behauptung zurück, dass die Inkulturation des Christentums in China gescheitert sei. Sie spricht gegen ihn nicht von einer grundsätzlichen Inkompatibilität von christlichem Glauben und chinesischem Denken, sondern von interkulturellen Missverständnissen in bestimmten Momenten der Begegnung und referiert als Beleg dazu ausführlich v.a. chinesische Theologen.

Diesen Ansatz verfolgt sie in eigenen Kap.n zum chinesischen Denken, zu einem Dialog von konfuzianischer Ethik und christlicher Moral sowie zu daoistischer und christlicher Spiritualität weiter. Dabei beschreibt sie insbes. die Dynamiken in der Begegnung von zwei Kulturen. Den Ritenstreit im 17. Jh. beurteilt sie als unglückliche Folge eines Machtstreits, in dem ein westliches Entweder-Oder über die Stimme der chinesischen Christen gestellt wurde und eine entsprechende Reaktion des Kaiserhauses hervorrief. Differenziert wird das heutige Verhältnis der sog. kath. Untergrundkirche zur romtreuen kath. Kirche beschrieben und auf die faktisch vielfältigen Beziehungen zwischen den Vertretern beider Kirchen in China aufmerksam gemacht.

Bei der Darstellung der Erneuerung des geweihten Lebens wirft K. einen kritischen Blick auf die örtliche Geistlichkeit, der sie vorhält, die Orden nur pragmatisch als Unterstützung für den Aufbau des örtlichen kirchlichen Lebens zu nutzen. Andererseits benennt sie Defizite der Spiritualität der Orden, denen es überwiegend noch nicht gelungen sei, eine sich von Generation zu Generation

übermittelnde, identitätsstiftende Spiritualität selbstständig zu entwickeln. Das interpretiert sie auch als Folge der schwierigen Situation der Kirchen in China seit 1949 und der relativ kurzen Phase seit der Öffnung in den 1980ern.

K. rundet ihre Argumentation mit zwei Vorlesungen über Ansätze einer chinesischen „Theologie der Harmonie“ und dem Lesen der Bibel mit „chinesischen Augen“ ab. Eine „Theologie der Harmonie“ entspräche dem chinesischen Denken, das nach ihr indirekt sei, ein Sowohl-als-auch kenne – im Gegensatz zu einem westlichen „Entweder-Oder“ –, Metaphern und Bilder liebe, die Fülle des Sinnes schätze und diesen Reichtum dem analytischen, begrenzenden Denken vorziehe, wie es für den Westen typisch sei.

Die Vorlesungen bieten eine Fülle von aufschlussreichen Beobachtungen und Urteilen und die Autorin kennt sowohl die Stimmen chinesischer Theologen und Religionswissenschaftler wie auch die europäischen. Die zumeist durchgehaltene interkulturelle Perspektive trägt zu differenzierten Beschreibungen bei.

Angeht die interkulturellen Perspektive fällt auf, dass die Autorin dafür recht homogen von „den Chinesen“ oder „der chinesischen Kultur“ spricht und dass an vielen Stellen „chinesisches christliches“ Denken unausgesprochen mit dem von katholischen chinesischen Christen gleichgesetzt wird. Es soll einer kath. Theologin nicht vorgeworfen werden, dass sie auf die röm.-kath. Kirche und Theologie fokussiert. Gerade weil sie dann im abschließenden Kap. über die Bibel deutliche Unterschiede im Zugang und für die Übersetzungsbemühungen zwischen protestantischen und katholischen Christen benennt, lässt sich von einem protestantischen Standpunkt aus jedoch rückfragen, warum in ihrer interkulturellen (!) Perspektive für einen gegenwärtigen chinesischen Ausdruck des christlichen Glaubens wichtige Momente wie die einer Erweckung auf der Grundlage der Bibel und die Erfahrung von Heilung, wie es insbes. für das Christentum auf dem Land so bedeutsam ist, nicht erwähnt werden.

In ihrer differenzierten Behandlung von Buddhismus, Daoismus und den Konfuzianern scheint verschiedentlich durch, wie solche Strömungen zu unterschiedlichen Zeiten von der Beurteilung abhängig waren, ob sie dem Reich dienlich sind oder nicht. In dieser Linie kritisiert die Autorin, dass die gegenwärtigen Machthaber den christlichen Glauben nur in der Perspektive seiner Nützlichkeit für den Aufbau einer harmonischen Gesellschaft beurteilen. Hier würde man sich von der Autorin eine weitergehende Reflexion auf den inneren Zusammenhang der von ihr beschworenen chinesischen Kultur mit dem Kampf der Dynastien um die Macht in China und mit einem Zentralismus wünschen, der dem Vielvölkerstaat nicht nur Einheit, sondern auch dominante kulturelle Muster beschert. Das ist aber vielleicht zu analytisch gefragt?

Hamburg

Michael Biehl

Claver, Francisco F.: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs, hg. v. Ulrich Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 272 S. (Salzburger Theologische Studien, 44; Salzburger Theologische Studien interkulturell, 9), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-7022-3149-1

Die verschiedenen Ortskirchen der Welt rücken näher aufeinander zu – ein deutliches Zeichen dafür sind neben gegenseitigen Besuchen immer noch v.a. Bücher, welche die Arbeit in außereuropäischen Bistümern reflektieren. Das vorliegende Buch ist die deutsche Übersetzung von C.s Buch *The Making of a Local Church* (Maryknoll 2008).

Der Autor Francisco F. Claver wurde am 20. Januar 1926 in der Provinz Bontoc auf der philippinischen Insel Luzon in einer indigenen philippinischen Bergkultur geboren. Seine Ausbildung erfolgte zunächst auf den Philippinen in Benguat, Kalinga und am St. Francis Xavier-Seminar in Baguio City. Nach seinem Eintritt in die Societas Jesu am 30. Mai 1948 studierte er Theologie in Nivaliches und Cebu sowie am Woodstock College der Jesuiten in Maryland, USA, und Philosophie in Kottayam, Indien. 1961 wurde C. zum Priester geweiht. Spezialstudien sowie seine 1972 abgeschlossene Diss. in Anthropologie schrieb C. an der Univ. of Colorado in Boulder.

1969 wurde C. zum Prälaten der neugegründeten Prälatur Malaybalay auf Mindanao ernannt (Bischofsweihe 1969), anschließend wurde er Bischof der neuen Diözese (seit 1982). Nach seiner Emeritierung als Bischof von Malaybalay 1984 (sind die Gründe für die frühzeitige Emeritierung bekannt?) wurde er für zwanzig Jahre Apostolischer Vikar von Bontoc-Lagawe. C. war Vorsitzender der Bischöflichen Kommission für Nichtgläubige in Manila, er lehrte Pastoraltheologie und betrieb Feldforschungen auf den Philippinen. Nach seiner Emeritierung als Bischof arbeitete er an der Univ. Ateneo de Manila in Quezon City über Sozialfragen. Er verfasste eine ganze Reihe von Büchern zu sozialwissenschaftlichen, pastoralen und politischen Fragen auf den Philippinen, zu Menschenrechten, Basisgemeinden und Inkulturation; 1986 trug er zum Sturz des philippinischen Diktators Ferdinand Marcos bei, wobei er für absolute Gewaltlosigkeit plädierte. Bischof Francisco Claver starb am 1. Juli 2010.

Seine in den USA erworbene Ausbildung als Kulturanthropologe ermöglichte es C., seine eigenen Wurzeln und die Arbeit in seiner Diö-

zese mit geschulten Augen zu reflektieren. Unter dem Oberthema „Ortskirche“ thematisiert C.s Buch verschiedene Felder, so die Diskussion und die Definition von Ortskirche. Dabei berichtet C. von seinen Erfahrungen auf der Bischofssynode von 1974, die als Hauptthema die „Evangelisierung“ im Lichte des II. Vatikanischen Konzils und des „Aggiornamento“ deuten sollte. Dabei wurde das Thema der „Ortskirche“ zwar behandelt und diskutiert, doch letztendlich wurde es in der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* Pauls VI. nur unzureichend berücksichtigt.

Das kam zum einen daher, dass für einige Synodenteilnehmer der Begriff der Ortskirche zu weitgehend war (sie fürchteten um die Idee der Gesamtkirche), andere aber das Thema zu knapp behandelt sahen. Immerhin wurde jedoch die Bedeutung der kirchlichen Basisgemeinden für die Evangelisierung hervorgehoben. Das Problem Ortskirche wurde dabei allerdings in den verschiedenen Kontinenten der „Dritten“ Welt im Verhältnis zur Gesamtkirche in verschiedener Weise betont: die afrikanische Kirche will/wollte autonom und von der europäischen Gängelung befreit sein, die Kirche Asiens will ihr eigenes Gesicht zeigen und für die Kirche Lateinamerikas standen Befreiungstheologie, Volksfrömmigkeit und kleine christliche Gemeinschaften als wichtige Anliegen im Vordergrund.

C. behandelt das Thema Ortskirche als Basisgemeinschaften im philippinischen Kontext unter dem Aspekt des sozialen Handelns und des sozialen Wandels. Ein zweites wichtiges Thema des Buches ist die Inkulturation. C. betrachtet diesen Begriff nicht als von (immerhin aufgeschlossenen) Missionaren aufgesetzten Ansatz, sondern eher als beständigen Dialog zwischen dem Heiligen Geist und dem Volk. Kultur wird dabei nicht nur als die materielle Lebensweise eines Volkes umrissen, sondern umfasst auch die Art des Sprechens, Verhaltens, Fühlens, des Gebrauchs der materiellen Dinge, die Art des Denkens, Bedeuten und des Wahrnehmens von Werten sowie von Symbolen. Vom historischen Standpunkt aus scheint v.a. die Bedeutung von Riten wichtig zu sein. Können Riten aus einer indigenen Kultur uminterpretiert, „getauft“ werden? Ändert sich damit gleich ihre Bedeutung? Und wenn nicht sogleich, was ist dann? Diese Fragen stellten sich beim chinesischen Ritenstreit im 17. und 18. Jh., wurden aber leider nicht zugunsten der chinesischen Kultur entschieden, obwohl es eine christliche Umdeutung von „heidnischen“ Riten zu allen Zeiten der Kirche gab.

Inkulturation fand und findet in den jeweiligen Ortskirchen statt, deren Aufbau und Rolle in der Weltkirche jedoch nicht nur für C. noch der Klärung bedarf. Die asiatischen Bischöfe definierten sie als „Verwirklichung und Verwurzelung des Leibes Christi in einem bestimmten Volk, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit“. Daraus erwächst dann die Evangelisierung im dreifachen Dialog, nämlich mit den Völkern (besonders mit den Armen), den Kulturen (Inkulturation) und den religiösen Traditionen Asiens.

C. jedenfalls sieht in seinem Buch den Dialog auf allen Lebensebenen der Ortskirche, ganz besonders aber im täglichen Gemeinschaftsleben. Bestimmte grundlegende Werte, die „semina verbi“, die in jeder Kultur vorhanden sind, werden durch die Werte des Glaubens zum Blühen gebracht. Glaube und Kultur bereichern sich gegenseitig, die Mängel der Kultur werden verbessert. Für C. endete die Inkulturation daher nicht mit der Anpassung an die griechisch-römische Welt, die noch immer unser Bild der Kirche prägt, sondern war und ist ein fortlaufender dialogischer Prozess. Einen neuen Aufbruch zu diesem Denken sah C. im II. Vatikanischen Konzil, das u.a. durch den Wechsel von der lateinischen Sprache zu einheimischen Sprachen nicht nur für die Liturgie wichtig wurde, sondern auch für die Entstehung neuer Theologien.

C. ließ sich in seiner pastoralen Arbeit nicht vom gegenseitigen Misstrauen, das zwischen den asiatischen Ortskirchen und Rom herrscht, beeinflussen, sondern er wollte diesem Misstrauen mit Partizipation und Subsidiarität begegnen, in der Überzeugung, dass auch kleine Veränderungen Einfluss auf das Zentrum haben können. „Seine“ philippinisch geprägte Befreiungstheologie grenzte sich eindeutig vom Kommunismus ab.

Die letzten Kap. des Buches behandeln Spiritualität, Dialog und Partizipation, die für eine pastorale Erneuerung mit Beteiligung der Laien wichtig sind.

Wie C.s Buch zeigt, gibt es Basisgemeinden, Theologie der Befreiung und Option für die Armen nicht nur in Lateinamerika, sondern ebenso in verschiedenen Ländern Asiens. Die Philippinen, die als einziges Land in Asien mehrheitlich (zu gut 80%) katholisch sind, liegen für uns oft weniger im Blickfeld als die Kirchen Lateinamerikas oder Chinas. Dieses Buch als letztes Vermächtnis von Bischof Claver im deutschsprachigen Raum berichtet über die konkreten Probleme der philippinischen Ortskirche, doch könnte und sollte diese bei aller Exotik für uns auch Anstoß sein, unsere eigenen Beziehungen zwischen Lokalkirche und Globalkirche zu reflektieren und über Missstände vor Ort nachzudenken.

Würzburg

Claudia von Collani

The Heart of Europe. The Power of Faith, Vision and Belonging in European Unification, hg. v. Katharina Kunter. – Hannover: Wehrhahn 2011. 208 S. kt € 29,50 ISBN: 978-3-86525-239-5

Die von Katharina Kunter (DFG-Forscherguppe „Transformation der Religion in der Moderne“) hg. Beiträge des vorliegenden Sammelban-

des gehen auf eine vom DAAD, der Bürgerstiftung Herfeld-Rotenburg sowie der Diakonie Kurhessen-Waldeck geförderte Tagung zurück, die unter Mitwirkung der Adam von Trott-Stiftung Anfang des Jahres 2009 in Imshausen stattfand. Ziel dieser Veranstaltung war es, die von Seiten der europäischen Politik seit 1992 immer wieder geforderte und geförderte Suche nach einer „Seele für Europa“ in einem interdisziplinären Dialog zwischen Historikern, Theologen, Medienwissenschaftlern, Germanisten, Philosophen und Rechtshistorikern neu zu beleuchten und zu diskutieren. Die unter dem Titel „The Heart of Europe“ variierte Sammlung verschiedener Beleuchtungspunkte des vorliegenden Bandes zur „identity and a meta-narrative that is wide enough to contain the heterogeneity and pluralism of the continent but also sufficiently distinct to inspire a soul within the machine“ ist durch vier Beiträge über die Konturen und Wirkungen des Europagedankens des renommierten Juristen und Widerstandskämpfers Adam von Trott zu Solz (1909–1944) eingerahmt.

Aus ebendiesem Rahmen zieht der Band seine in drei Abschnitte gegliederte Struktur. Drei der vier Aufsätze zu von Trott sind in einem ersten Abschnitt unter dem Titel „Adam von Trott and the Resistance: Their Legacy for Europe“ versammelt. Hier erfolgt zunächst eine Darstellung der politischen Publizistik von Trotts mit Hilfe der philosophisch leider nicht weiter konkretisierten Idee des utopischen Realismus. Die Ausführungen konzentrieren sich im Wesentlichen auf die in der Forschung bereits seit Längerem bei von Trott bekannte Figur der „beherrschten Prosa“ (11–28). In einem zweiten Beitrag rückt das in Bezug auf Europa wichtige Verhältnis von Trotts zu den christlichen Kirchen in den Fokus, wobei hier u.a. auf die enge Beziehung zum ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985), eingegangen wird (29–40).¹ Im dritten und letzten Beitrag des ersten Abschnitts werden schließlich die personalistischen Grundlagen bei dem Widerstandskämpfer Harro Schulze-Boysen (1909–1942) und dem russisch-französischen Schriftsteller Alexandre Marc (1904–2000) ausgebreitet (41–59), die im Hinblick auf deren Ideen eines europäischen Föderalismus bereits seit Längerem in der Forschung präsent sind.²

Im zweiten Abschnitt folgen daraufhin fünf kürzere, aber dennoch informative Einführungen zur Geschichte des identitätsstiftenden Potentials verschiedener Europa-Narrationen bzw. den Auswirkungen der um 1960 einsetzenden sozialpolitischen Transformationsprozesse auf das Verhältnis der Kirchen zu Europa. Genauer beleuchtet werden dabei 1) allgemeine frühneuzeitliche Europa-Narrative (63–77), 2) das Thema des christlichen Universalismus bei dem presbyterianischen Theologen John Dury (1596–1680) (79–86), 3) Eckpunkte zur Begriffsgeschichte des „Alten Europa“ (87–126), 4) die Ansätze zur Modernisierung des Katholizismus im Gefolge des II. Vatikanums (127–139) sowie 5) die ambivalenten und teilweise antieuropäischen Positionen der orthodoxen Kirchen gegenüber dem europäischen Integrationsprozess (141–153).

Im dritten und letzten Abschnitt folgen schließlich unter dem Arbeitsprogramm „Deconstruction of Europe“ zunächst eine freie philosophische Reflexion zu den Möglichkeiten und Grenzen eines in Osteuropa denkbaren supranationalen Europa-Bewusstseins (157–170) sowie der empirisch untermauerte Nachweis, dass die in Form gemeinsamer europäischer Symbole oder durch die Stärkung symbolischer Politikbereiche angestrebte „europäische Seele“ für die Europäer anders als die lebensnahen Effekte der Unionsbürgerschaft de facto nur eine untergeordnete Rolle spielt (171–190). Der letzte Beitrag dieses dritten Abschnitts liefert schließlich die vierte Auseinandersetzung des Bandes zu von Trott nach und führt dabei die Frage nach dem „taktgebenden Zentrum“ Europas am Beispiel der durch die Forschung zwar behandelten³, in Bezug auf die Europaideen bislang jedoch nur unzureichend vertieften Diss. von Trotts über Hegels *Rechtsphilosophie*⁴ aus (191–208).

Ganz ohne Zweifel handelt es sich bei diesem Abschlusssaufsatz um den stärksten Beitrag des Bandes zum Thema „Seele Europas“. Auch wenn v.a. im Zusammenhang mit von Trotts Auslegungen des „Äusseren Staatsrechts“ der *Rechtsphilosophie* einige Vertiefungen zu den Folgen der Hegelschen Absage (§§ 330 Zusatz, 333, 339 Zusatz

¹ Gerne verweise ich an dieser Stelle auf das am Mainzer Graduiertenkolleg „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ‚Europa‘ (circa 1890 bis zur Gegenwart)“ laufende Promotionsprojekt von Jan Schubert über „Willem Adolph Visser 't Hooft. Europavorstellungen in der ökumenischen Bewegung“.

² Vgl. Coppi, H., „Harro Schulze-Boysen und Alexandre Marc. Die Gruppe Ordre Nouveau und der Gegner-Kreis. Der Versuch, die deutsch-französischen Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen“, in: *Le fédéralisme personneliste aux sources de l'Europe de demain. Der personalistische Föderalismus und die Zukunft Europas*, hg. v. F. Kinsky / F. Knipping, Baden-Baden 1996, 153–167.

³ Vgl. u.a. Ottmann, H., *Individuum und Gesellschaft bei Hegel*. Hegel im Spiegel seiner Interpretationen, Berlin 1977, 256–259.

⁴ Vgl. Schott, A., „Europaideen Adam von Trotts“, in: *Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, hg. v. J. Garstecki, Stuttgart 2007, S. 127–134, hier 128f.

und 340) gegenüber Kants Weltgerichtshof aus der *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 350) wünschenswert gewesen wären, kann die hier weiterentwickelte rechtspositivistische Indienstnahme Hegels wegen der soliden wissenschaftlichen Ausführung und Dynamik des Argumentationsgangs überzeugen. Damit stellt der letzte Beitrag aber die im Untertitel des Tagungsbandes vorgestellten Stoßrichtungen rückwirkend zur Disposition: Denn wenn das „Herz Europas“ – gerade auch durch Rückgriff auf die in Kants Friedensschrift entwickelte Idee der Politik als „ausübende Rechtslehre“ (AA VIII, 370)⁵ – eigentlich „Integration durch Recht“, d. h. ein Prozess rechtlicher Verflechtung im Sinne eines „Formalismus des Rechts auf Basis der kapitalistischen Vergesellschaftung“ (205) ist, dann hätte die „Macht von Glauben, Weltdeutungen und Identitäten“ für den Prozess der europäischen Einheit in der Tat nur sekundären Charakter.

Mainz

Carl Antonius Lemke Duque

Praktische Theologie

Bucher, Rainer: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche. – Würzburg: Echter 2012. 237 S., kt € 14,80 ISBN: 978-3-429-03475-7

Es fällt schwer, B.s aktuelles Werk einer theologischen Fachdisziplin zuzuordnen, zu weit ist sein Horizont, zu breit die Analysebasis, zu umfassend sind die Anregungen. Es geht um Fragestellungen nahezu aller theologischen Disziplinen, im Fokus steht jedoch jene Disziplin, an der sich „das Kirchesein der Kirche“ (98; vgl. 192) entscheidet: die Pastoraltheologie. B.s Werk ist in vier thematische Einheiten geteilt, die er mit den Schlagworten: *Verflüssigungen, Orientierungen, Kontraste und Kehren* überschreibt. Kennzeichen der *Verflüssigungen* ist der Wandel von als unwandelbar begriffenen Paradigmen. Da eine sich im stetigen Wandel befindliche Gegenwart den (vermeintlichen) Planer/inne/n der Zukunft das Zepter aus der Hand nimmt, entsteht ein Gefühl der Verunsicherung, das ein Kennzeichen der Kirche unserer Zeit ist. Einer fortschrittsskeptischen Kirche wird zugemutet, mit Kontrollverlust durch kontinuierlichen Wandel und einer geringeren Prognosekompetenz „neugierig, aufmerksam und sensibel“ (28) umgehen zu können; ein Projekt, das alle Akteure zu überfordern scheint.

In einem kirchenhistorischen und religionssoziologischen Exkurs gelingt es B., einen roten Faden zu spannen, der aufzeigt, wie es dazu kam, dass die kath. Kirche Macht, Einfluss und Souveränität verlor und nun die Dringlichkeit einer Neuverortung auf dem „Markt der Religionen“ (36ff) geradezu schmerzhaft spürt. Entgegen ihrem ureigenen Impuls ist es gerade nicht hilfreich, sich – aufgrund des besonderen Gutes – dem Marktwettbewerb zu entziehen und diesen aufgrund seiner „Pluralisierungs- und Relativierungsprozesse“ (37) zu verdammen. Vier zentrale pastoraltheologische Herausforderungen werden im Folgenden ausgemacht: „erstens, wie die Kirche das Netz ihrer pastoralen Handlungs-orte von einem religiösen Herrschaftsverband in eine markt- und angebotsorientierte Dienstleistungsorganisation umformatieren kann; wie sie zweitens auf dem religiösen Markt bestehen kann, ohne ihm zu verfallen; drittens, wie sie ihren eigenen Anhängern eine erneute Aufstiegsperspektive vermittelt, obwohl sie diese als Religionsgemeinschaft in Europa nie und nimmer mehr bekommen wird; und viertens und natürlich am wichtigsten, wie sie sich in all dem an der Botschaft Jesu von Gott orientieren kann.“ (39)

Auch im Kontext der Gemeindeforschung stellen *Verflüssigungen* die Kirche vor neue Herausforderungen. In einer Analyse der Entwicklung der pfarreilichen Gemeindeform zeigt B. auf, dass die Konstitution einer Kleinpfarrei in erster Linie als Gegenmaßnahme zum Säkularisierungsprozess des letzten Jahrhunderts verstanden werden muss, die – kaum etabliert – schon zum Scheitern verurteilt ist. Denn einerseits kam es hierdurch zwar zu einer „Überwindung eines patriarchalen bis paternalistischen pastoralen Umgangsstils“ (46), andererseits zerbrach das Vorhaben an dem Paradox eines „gleichstufigen[n] Verhältnis[ses] [...] bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen ‚Vorstehers‘“ (47).

Will Kirche sich der Kommunikation mit den Gläubigen (und Ungläubigen) stellen, so steht ein Inkulturationsprozess an: ein Prozess der Verständigung mit dem Fremdgewordenen. *Orientierung* findet „Kirche in der Welt dieser Zeit“ (61) in der „magna charta“ (61) des II. Vatikanums, der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. In ihr wurde bereits deutlich: Kirche, die ihren Kontakt zur Welt verliert, wird ihrem Auftrag nicht gerecht, vielmehr erstarrt sie in illusionären Sicherheiten und Unveränderlichkeiten, die sich von den Sorgen und Nö-

ten, den Umbrüchen und Fragen der Menschen dieser Zeit kontinuierlich entfernen. B. ruft dazu auf, das Vorhaben und Programm des Pastoralrats endlich Wirklichkeit werden zu lassen, da die Kirche sonst Gefahr läuft, „jede christliche Authentizität [zu] verspielen“ (62).

Weiterhin weist B. auf die ideologische Gefahr der Umwertung der konziliaren „Volk Gottes-Ekklesiologie“ in die „Communio-Ekklesiologie“ hin und deckt auf, dass in Letzterer Gemeinschaft lediglich vorgetäuscht wird (77). Während der „Volk-Gottes-Begriff“ seinen kirchenkonstituierenden Ausgangspunkt bei den Gläubigen selbst hat, beansprucht die Communio-Ekklesiologie zunächst eine stärkere Konzentration auf die Gemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, erweckt im Verständnis von Kirche als Gemeinschaft der Heiligen jedoch eher den Anschein eines Steuerungsprozesses contra Differenzierungs- und Individualisierungsbewegungen (79). Insofern, als „Communio“ einheits-, identitäts- und heimatstiftendes Charakteristikum von Kirche sein soll, kann sie aber höchstens eine Vision artikulieren und nicht eine Beschreibung des aktuellen „status quo“. So fortschrittsnah und perspektivenreich das Programm des II. Vatikanums – die „Software der Kirche von morgen“ (207) – war, so ernüchternd ist B.s Bilanz: „Die große und lange nicht ausgelotete geistliche Leistung des II. Vatikanums war es, jenen Exkulturationspfad, den sowohl die moderne Gesellschaft der Kirche wie die eigene Konstitutionstradition ihr anbieten, überwunden zu haben. Zentrale Weichenstellungen hierfür sind der entklerikalisierte und den kirchlichen Sozialraum transzendierende Pastoralbegriff des II. Vatikanums, sein aufgabenorientierter ‚Zeichen der Zeit‘-Begriff und seine inklusivistische Volk-Gottes-Theologie. Alle diese Weichenstellungen wurden nachkonziliar zunehmend verspielt: der Pastoralbegriff in kirchenrechtlichen und habituellen Reklerekalisierungsprozessen, der ‚Zeichen der Zeit‘-Begriff in seiner kulturpessimistischen Uminterpretation, die Volk-Gottes-Theologie aber in ihrem Ersatz durch eine entweder harmonistisch und/oder hierarchisch interpretierte Communio-Ekklesiologie.“ (80f)

Des Weiteren zeigt B. anhand folgender vier innerkirchlichen Kontraste auf, inwiefern diese das Dilemma einer Exkulturation von Kirche zu verstärken geneigt sind, bzw. bereits Indikator derselben sind. *Priester und Laien*: B. erkennt eine Tendenz der Amtskirche, die Schere zwischen Priestern und Laien durch die Stärkung der Position des Priesters („Distanz- und Privilegierungsregelungen gegenüber Laien“ [117, 201]) zu vergrößern. B. urteilt scharf: „Wer so gerettet werden muss, ist schon verloren.“ (202) Stattdessen wäre es längst nötig, das Bewusstsein des „gemeinsamen Priestertums des Volkes Gottes“ (LG 31) zu unterstützen und die damit verbundenen Handlungsherausforderungen anzunehmen. Hinsichtlich des Kontrastes von „Haupt- und Ehrenamtlichen“ macht B. auf die Notwendigkeit eines sensible(re)n Sprachgebrauchs aufmerksam. Bereits die Tatsache, dass das gemeinsame Volk Gottes in „Haupt- und Ehrenamtliche“ aufgeteilt wird, ist prekär. Es sollte nicht im Vordergrund stehen, ob Gläubige ihre Tätigkeiten haupt- oder ehrenamtlich ausüben, vielmehr sollte gefragt werden, ob die ausgeübte Tätigkeit dem Auftrag der Kirche entspricht.

Mit den Schlagworten *Die drinnen und die draußen* fasst B. die Herausforderung des Umgangs mit all jenen in Worte, die nicht oder nur höchst selten am kirchlichen Leben teilhaben („Fernstehende“, „Kasualienfromme“). Hierbei verdrängt die Kirche ihr eigenes Unvermögen in der Kommunikation und Interaktion zwischen jenen „drinnen“ und „draußen“. Aus der Angst heraus, sich denen, die „draußen“ sind, zu stark anzupassen, erschallt allzu schnell der Ruf nach einer innerkirchlichen Mission der „Kasualienfrommen“. Nach B. wäre jedoch eine „Individualisierung der Sakramentenpastoral“ (143), d. h. ein kontextsensibler und neugieriges gemeinsames Aufspüren von Sinn und Bedeutung der jeweiligen Sakramente für den/die „Kasualienfromme/n“ eine Reaktion, die dem Auftrag der Kirche in dieser Zeit gerecht würde.

Auch der vierte Kontrast – der „heikelste aller innerkirchlichen Kontraste“ (156) – *Männer und Frauen* ist ein Kennzeichen der Kirche unserer Zeit. Die Diskrepanz zwischen einer weitgehenden Emanzipation der säkularen Gesellschaft und den dichotomen Geschlechterstereotypen, wie Kirche sie re-kulti-viert, erzeugt eine Spannung, die dazu führt, dass viele jüngere Frauen sich in ihrer eigenen „Kirche der Frauen“ einrichten – „in Frauenverbänden oder anderen kirchlichen Organisationen mit höherer Geschlechterfairness“ (155). Auch hier wird deutlich: Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der Gläubigen a) Ehrenamtliche (133f) und b) Frauen (155) sind, kann die bisher wahrzunehmende Tendenz, der Krise durch eine Stärkung der (männlichen) Hauptamtlichen zu begegnen, offensichtlich nicht zielführend sein. Statt auf die Herausforderung der „Kirche der Frauen“ mit einer „kirchliche[n] Sexual- und Ehelehre [zu antworten, die] ein massives innerkirchliches Desintegrationspotential“ (159) hat, gelte es die „unausweichliche Zumutungsqualität“, die die „Kirche der Frauen“ für eine „patriarchale Kirche“ hat, wahrzunehmen und sich zu ihr „in ein kreatives Verhältnis [zu] setzen“ (157).

Nachdem B. sich in den Teilen 1–3 seines Werkes in erster Linie mit einer Analyse der prekären Situation der kath. Kirche befasst, dient der vierte Teil – *Kehren* – einer Aufgabenbestimmung für die Zukunft der Kirche und ihres pastoralen Tätigwerdens. Um nicht im Graben der benannten Kontraste einzufrieren, sondern eine Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit zu erlernen, die den pluralen Lebensweisen und sozialen Bezügen der heutigen Menschen gerecht wird, fordert B. ein „neues Steuerungsdenken“ (173 u. ö.), das anhand des „Kriterium[s] der eröffneten Gnadenchance“ (181) zu beurteilen ist. Es geht darum, Orte zu schaffen, an denen sowohl die Gnade Gottes erfahren und benannt als auch die eigene Gnadenbedürftigkeit zur Sprache kommen kann. Kirchliches Handeln wird also danach beurteilt, ob es solche Orte schafft oder nicht.

Mit seinem lesefreundlichen Werk gelingt B. eine treffende Analyse der kath. Kirche (Deutschlands und Österreichs) unserer Zeit.

⁵ Vgl. Ludwig, B., „Politik als ‚ausübende Rechtslehre‘ – Zum Politikverständnis Immanuel Kants“, in: *Klassische Politik – Politikverständnisse von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, hg. v. H. J. Lietzmann / P. Nitschke, Opladen 2000, S. 175–220.

Hierbei verfällt der Autor jedoch nicht der Gefahr eines ironisch-polemischen, pauschalen und negativen Verurteilens von „Kirche“, sondern zeigt auf, wo die Chancen der aktuellen Herausforderungen liegen, und wird somit zum Hoffnungsträger all jener, die ihre Kraft für eine Umkehr des „Ex-“ in einen „Inkulturationsprozess“ und in ein gnadenhaftes In- und Miteinander sowie ein gegenseitiges Aufeinander-Verwiesen-Sein von Kirche und Gesellschaft einsetzen. B. legt mit seinem Werk einer breiten Leserschaft eine kompakte Darstellung und Reflexion sowie Lösungsansätze vor und macht Appetit auf die umfangreichere Studie *Orte und Prozesse. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen katholischen Kirche* (voraussichtlich 2013). Es sei damit uneingeschränkt allen Leser/innen empfohlen, die besser verstehen wollen, wie es zu der aktuellen Situation der kath. Kirche kam und wo Potentiale für eine lebendigere Zukunft liegen.

Münster

Julia Enxing

Towards a theory of spirituality, hg. v. Elisabeth Hense / Frans Maas. – Leuven: Peeters 2011. (VIII) 168 S. (Studies in Spirituality Supplements, 22), pb. € 44,00 ISBN: 978-90-429-2478-9

Der vorliegende 168-seitige Sammelband mit seinen 12 Koautoren ist das fachwissenschaftlich-literarische Produkt einer Tagung zum allgemeinen Thema „Spiritualität“, die an der Radboud Univ. von Nijmegen 2009 stattfand. Die Beiträge sind durchwegs in englischer Sprache gehalten, so wie deren Autoren aus Nijmegen selbst bzw. aus dem angloamerikanischen Sprach- und Forschungsraum stammen.

Die Herausgabe dieser Studie wurde offenbar sehr gut betreut: Sie erfüllt die formalwissenschaftlichen Standards, ist sauber, übersichtlich und lesefreundlich abgefasst. Obwohl in geläufiger englischer Sprache mit Fachtermini gehalten, empfiehlt sich dieser Kongressband nicht nur Theologen und Religionswissenschaftlern, sondern insbes. Studierenden, die sich einen qualifizierenden Einblick und ersten Überblick hinsichtlich der geradezu explodierenden Forschungs- und Themenvielfalt von „Spiritualität“ verschaffen wollen. Sowohl in inhaltlicher, spiritualitätsgeschichtlicher als auch in methodischer Hinsicht ist der Sammelband aktualisierend und einführend. Insbes. gilt dies für die Abklärung des Begriffes der „Spiritualität“ und der inzwischen etablierten empirisch-methodischen Zugänge aus Theologie, Religionswissenschaft und Humanwissenschaften. Wer sich als Leser in den einen oder anderen Ansatz vertiefen möchte, wird dazu im Kongressband selbst hinreichend auf die Spur von Literatur und Autoren gesetzt werden.

Zur kritischen Gesamtkonzeption des Sammelbandes gehört, dass er – auf der Grundlage einer pluralen Religionstheorie – keine Methodenprävalenz betreibt. Der Leser wird hingegen Artikel für Artikel in ontologische und methodische Grundfragen von „Spiritualität“ eingeführt: Inwieweit, falls überhaupt, lässt sich ein Verständnis für „Spiritualität“ auch ohne Gott und ohne das Transzendente-Absolute entwickeln? Inwieweit lässt sich die Erlebnissphäre des „Spirituellen“ empirisch-pragmatisch untersuchen und darstellen? Solche und andere für das Fach Spiritualität elementaren Grundfragen subsistieren implizit allen Fachbeiträgen.

In dem exzellenten Beitrag von *Frans Maas* (73–95) wird die Frage nach der „Gott-orientierten Dimension“ von Spiritualität klar explizit. Für alle Beiträge des Fachbandes gilt übrigens, dass deren Frage und Antwortpositionen („Konklusionen“) für den Leser gut erkennbar herausgearbeitet und pointiert werden.

Bereits der Titel des Kongressbandes „Towards a theory of spirituality“ signalisiert dem Leser, dass er nicht mit fertigen Ergebnissen konfrontiert, sondern in einen Such-Prozess hineingenommen wird. Wer bereits einige Vorerfahrung mit der angloamerikanischen Religionspsychologie bzw. „religious sciences“ mitbringt, wird klassische und aktuelle Themen im Sammelband wiederfinden. Fehlen wird ihm sowohl im „Mainstream“ der amerikanischen Spiritualitätsforschung als auch im Kongressband aus Nijmegen ein psychoanalytischer bzw. tiefenpsychologischer Ansatz. Insofern also spiegelt der Kongressband die Gegebenheiten wider, geht aber auch nicht innovativ darüber hinaus. Dieser kritische Hinweis zu der wertvollen Studie zeigt die Wichtigkeit für eine „Theorie der Spiritualität“ in der theologischen Kongresslandschaft, die großen Themen des Unbewussten, des Psychoanalytischen und Therapeutischen stets mitzubedenken.

Eichstätt

Erwin Möde

Roebben, Bert: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne. – Berlin: Lit 2011. 253 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 19), kt € 24,90 ISBN: 978-3-643-11180-7

Der Titel „Religionspädagogik der Hoffnung“ und auch die ersten Teile der Einführung lassen vermuten, dass es hier um noch eine allgemein-spekulative Genitiv-Religionspädagogik (Religionspädagogik der ...) geht. In diese Richtung weist auch ein Satz der Einführung: „Die große Herausforderung besteht im Entwurf einer neuen, befreienden Perspektive des Menschseins, in Kooperation mit den Kindern und Jugendlichen und in der Realisierung von Hoffnung für die Zukunft dieser Welt.“ (10) Doch Bert Roebben, Religionspädagoge an der TU Dortmund, ist bekannt für seine scharfsichtigen Zeitanalysen und empirisch fundierten religionspädagogischen Modelle. Und so formuliert er dann auch ein paar Zeilen weiter: „Aber was vor allem gefragt ist, ist das pädagogische Interesse, die Bereitschaft zwischen- durch zu verweilen (vom lat. *inter-esse*) – im ‚Zwischenraum‘ von Tradition und Jugendkulturen, von Vergangenheit und Zukunft.“ (ebd.) Hierin steckt das innovative Programm des Buches: Die Beantwortung der korrelationsdidaktischen Frage nach der Möglichkeit der Wechselbeziehung von christlicher Tradition und heutiger Lebenswelt. Nach R. ist die Wechselbeziehung in diesem „Zwischenraum“ zu finden – nicht in einer vorschnellen Beantwortung heutiger Fragen von Seiten der Tradition, aber auch nicht im Verweilen im Heute, sondern im Dazwischen. R. findet hierfür die Metapher einer „narthikalen Perspektive religiöser Erziehung“ (226) und bezieht sich damit auf den „Narthex; das Vorportal der Kirche, das zwischen dem Profanen und dem Heiligen liegt“ (214). Im Dazwischen, dem Zwischen-Raum, dem Narthex, ist die „Religionspädagogik der Hoffnung“ von R. angesiedelt. Sie hat hier ihren empirischen Ort, um „korrelative Räume“ (191) für Kinder, Jugendliche und besonders auch junge Erwachsene zu eröffnen. Darin steckt das Eigene und Weiterführende von R.s Religionspädagogik. Er setzt dies in elf Kap.n innerhalb dreier größerer Teile um – die einzelnen Kap. sind z. T. bereits als Aufsätze oder Buchkap. in anderem Kontext veröffentlicht.

Teil 1 „Bildung und Religion“ enthält drei Kap.: „Moralische Bildung und Kulturwandel“ (Kap. 1), „Jugendliche und Lebensorientierung“ (Kap. 2) sowie „Religiöse Bildung und Verletzlichkeit“ (Kap. 3). Es geht in diesen Kap.n nicht um allgemeine Fragen oder eine Hinführung zum Thema, sondern um spezielle Themen wie Modelle der Moralphädagogik und moralische Kompetenz – das Diss.thema R.s –, jugendliche Lebenswelten und Lebensorientierungen in der Spätmoderne (R. verwendet programmatisch den Begriff der Spätmoderne, nicht etwa Postmoderne oder Post-Säkularität) sowie religiöse Bildung als integrative Religionspädagogik im Sinne einer Heilpädagogik. Man merkt den Artikeln an, dass sie aus unterschiedlichen Kontexten stammen, eine übergreifende Theorie wird hier noch nicht sichtbar.

Diese erfolgt dann aber umso intensiver in Teil 2 „Religiöse Bildung in der Schule“. Vier der fünf Kap. beginnen jeweils mit „Religiöse Bildung“, und zwar „Religiöse Bildung als Pilgerreise“ (Kap. 4), „und Kindertheologie“ (Kap. 5), „und die Bibel“ (Kap. 6), „und Diversität“ (Kap. 7). Dazu kommt ein Kap. „Religionslehrerbildung und katholische Theologie“ (Kap. 8). R. entfaltet hier sein Konzept des Narthex (93ff) und lotet dessen Umsetzbarkeit im institutionellen Umfeld der Schule aus. Dabei zeigt er eindrucksvoll auf, wie bisherige korrelative Ansätze, die auf einer Korrelationstheologie basieren, „in einer Sackgasse angekommen“ (83) sind, da dafür einfach die Voraussetzungen wie religiöse Sprache, religiöse Erfahrung oder religiöse Weltdeutung fehlen. Dagegen setzt R. sein „narthikales Modell“ (95) und zeigt einige Dimensionen der Umsetzbarkeit auf, etwa im Sinne einer neuen hermeneutisch-kommunikativen oder auch mystagogisch-kommunikativen Entfaltung. Ähnliches entwickelt R. für die Kindertheologie und den Umgang mit der Bibel. Immer steht sein Modell, ausgesprochen oder unausgesprochen, im Hintergrund. Besonders die Erfahrung der Diversität kann dazu beitragen, Fragen und Probleme von Kindern und Jugendlichen nicht vorschnell zu subsumieren, sondern ihnen Raum zu geben, um mit Elementen der christlichen Tradition in Kommunikation zu treten, ohne darin aufzugehen. Diese Spannung aufrechtzuerhalten, dafür plädiert R. Im Kap. „Religiöse Bildung und Diversität“ entwickelt er weitere Ausformungen des Modells des „Dazwischen“, z. B. als inter-religiöses oder inter-spirituelles Lernen. Freilich gehören hierzu auch Wissen und die Frage nach der Wahrheit – als „Läuterfach“ oder „Happy Reli“ (226) will R. den Religionsunterricht nicht missverstanden wissen. In diesem zweiten Teil ist m. E. lediglich das Kap. 8 „Religionslehrerbildung und katholische Theologie“ etwas zu allgemein. Neuere Entwicklungen der Lehrerbildung wie Kompetenzorientierung, Modularisierung, fallorientiertes Lernen als Verbindung von Theorie und Praxis oder professionelle Habitusbildung, um nur einige Bereiche zu nennen, kommen hier nicht vor. Insgesamt zeigt der zweite Teil aber in den Kap.n 4–7 nachvollziehbar und konzise, wie R.s neues Modell im Religionsunterricht umgesetzt werden kann.

Das narthikale Modell bleibt aber nicht beim Religionsunterricht stehen. Der dritte Teil „Religiöse Bildung außerhalb der Schule“ zeigt, wie v. a. junge Erwachsene zwischen 16 und 30 Jahren religiös angesprochen werden können. Dieser Teil enthält die drei Kap. „Religiöse Kommunikation in der spätmodernen Kultur“ (Kap. 9), „Jugendliche und Seelsorge“ (Kap. 10) sowie „Praktische

Kulturtheologie in der Lebenswelt junger Erwachsener“ (Kap. 11). Besonders das letzte Kap. beschreibt anschaulich anhand der Tilburger Sommerakademie zum Thema „Youth, Culture and Theology“, wie die „narthikale Grundhaltung“ (213) umgesetzt werden kann. Aber auch im 10. Kap. zeigt R., wie das klassische Modell „Sehen-Urteilen-Handeln“ im Sinne des Dazwischen erweitert werden kann, indem er zwischen Urteilen und Handeln noch mit White die Dimension des „Remembering and Dreaming“ als „Spiritual-Imaginative Modus“ (200) setzt. Hier entsteht, nicht nur syntaktisch, ein neues Dazwischen, das das Urteilen nochmals verzögert und hypothetische, abduktive Kontexte anbietet. Dies wendet R. dann auf eine Entdeckung Gottes „in here“ (200), im Alltag an. Folgender Satz fasst seinen Ansatz prägnant zusammen: „Diese narthikale Begegnung ist pädagogisch [...], aber auch theologisch: Ich lerne mich selbst besser kennen, in meiner Beziehung zu religiöser Kultur und religiösen Bewegungen, aber auch in meiner Beziehung zu Gott, zu dem tragenden Ursprung meiner Existenz, der immer größer ist als ich selbst.“ (227)

Fazit: R.s. „narthikales“ Modell enthält eine hohe Innovationskraft für die Religionspädagogik und besonders für das Korrelationsdenken, was in unterschiedlichen schulischen und außerschulischen Kontexten entfaltet wird. Dies ist das Hoffnungspotential des Buchtitels: Hoffnung für die Subjekte religiöser Bildung, Hoffnung für professionelle Religionspädagoginnen und Religionspädagogen, aber auch methodologische Hoffnung für die Weiterentwicklung der Religionspädagogik und Korrelationstheorie. Dies bedarf empirischer Erforschung schulischer und außerschulischer Kontexte. R. liefert hierzu die Grundlage.

Würzburg

Stefan Heil

Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, hg. v. Christine Reents / Christoph Melchior. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 676 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 48), geb. € 141,95 ISBN: 978-3-89971-837-9

Die anzuzeigende Untersuchung bietet einen Überblick über die „Geschichte der Kinder- und Schulbibel“ vor dem Hintergrund von ca. 950 Titeln. Eine nach Zahlen und Gattungen kommentierte Tabelle findet sich auf S. 647f. Christine Reents und Christoph Melchior streben eine Sichtung der Kinder- und Schulbibeln im jeweiligen Erziehungskontext sowie eine Darstellung derselben in rezensionsähnlichen Mikroanalysen in Text und ggf. im Bild an. Dabei legen sie ihren Schwerpunkt auf die Analyse von „Klassikern und ‚Querdenkern‘ für Kinder evangelischer, katholischer und jüdischer Herkunft in Deutschland“, wobei die Untersuchung der Klassiker auf die Charakterisierung der vorherrschenden christlichen Bildung abhebt, während die „Querdenker“ die Innovationsversuche widerspiegeln sollen (21f). Der Untersuchung liegt ein doppelter Ansatz nach Epochen und Gattungen zugrunde, sodass die zunächst chronologisch angelegten Kap. nach einer jeweils kontextuellen Einleitung sowie einer abschließenden Zwischenbilanz für die anzuzeigende Epoche in jeweils vier Hauptgattungen gegliedert sind: „Biblische Spruchbücher“, „Bibelnahe Paraphrasen oder Biblische Historien“, „Freie Erzählungen oder biblische Exempel“ sowie „Bilderbibeln und illustrierte Bibeln“. Die Tabelle auf S. 647f bietet einen ersten Verweis auf weitere und zum Teil neue Gattungen der jeweils behandelten Zeiträume. Der Begriff der Kinder- und Schulbibel ist somit in der Untersuchung weit gefasst. Der doppelte Ansatz nach Epochen und Gattungen bedingt auch zeitliche Sprünge, die sich jedoch nicht vermeiden ließen, wie die Autorin und der Autor selbst anmerken (24).

Nach einführenden Worten zum Projekt und zum Forschungsstand widmet sich das erste Kap. dem volkssprachlichen Bibelgebrauch im Spätmittelalter; einleitend wird darauf verwiesen, dass schon vor dem 16. Jh. eine biblische Gebrauchsliteratur für Kinder und Laien entstanden sei. Das zweite Kap. setzt sich mit der Vielfalt der Bibelangebote für Kinder und Laien in Humanismus, Reformation und katholischer Reform bis 1580 auseinander, während das dritte Kap. die Bibelreue als Leitmotiv im konfessionellen Zeitalter herausstellt und den zeitlichen Rahmen bis zum frühen 18. Jh. absteckt. Spätorthodoxie, Pietismus und Aufklärung im 18. Jh. sind Leitbegriffe des folgenden vierten Kap.s. „Vom heiligen Buch zur biblischen Erzählung für Kinder“. Das fünfte Kap. „Rückkehr zum heiligen Buch im 19. Jh. Restauration – Rationalismus und Erweckung – Neuluthertum und Neuscholastik“ befasst sich mit den Veränderungen nach 1800. Das sechste Kap. firmiert unter dem Titel „Der Trend zu illustrierten Bibelparaphrasen für Kinder bis zum Ende des klassischen Bibelunterrichts“, während im siebten Kap. die Bibel als Kinder- und Jugendbuch im zeitgenössischen Pluralismus im Mittelpunkt der Ausführungen steht, wobei auch ein „Bibel-Crashkurs in Manga-Form“ von 2007 berücksichtigt wird. Das folgende achte Kap. verlässt den bisher zeitlich gesteckten Rahmen und ist den jüdischen Kinder- und Schulbibeln in deutscher Sprache von der Haskala bis in das erste Jahrzehnt des 21. Jhs gewidmet. Im neunten Kap. werden nach einem Rückblick Erwartungen an neue Kinder- und Schulbibeln skizziert. Der Untersuchung, die auch ein Namenregister enthält, ist ferner eine umfangreiche Bi-

bliographie auf CD-ROM beigelegt, in der nicht nur die Primär- und Sekundärliteratur bis 2010, sondern ebenfalls digitale Sammlungen und Internetangebote angeführt werden.

Die einzelnen Kap. überzeugen nicht nur in der Darstellung der jeweiligen Bibelangebote, sondern darüber hinaus auch in der Skizzierung der erziehungsgeschichtlichen Kontexte; hilfreich ist zudem die Zwischenbilanz am Ende eines jeden Kap.s. Die überaus detaillierte Gliederung des Inhaltsverzeichnisses ermöglicht bei Bedarf auch einen interessegeleiteten Zugriff. Exemplarisch sei hier auf die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kinderbibel verwiesen (56ff). Dieser erschien erstmals seit den 1560er Jahren auf Titelblättern von lutherischen Katechismen als der „Kinder Bibel“. Weil Luther seinen Kleinen Katechismus als der „ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug“ bezeichnete, sei ein synonyme Gebrauch der Begriffe Bibelauszug, Kinderbibel, Laienbibel und Katechismus bis ins 18. Jh. üblich gewesen. Erhellend sind ebenfalls die Ausführungen zum Begründer der katholischen Volksschullehrerausbildung im Hochstift Münster, Bernhard Heinrich Overberg (1754–1826), dem eine lebendige Gestaltung seines Religionsunterrichtes gelungen sei (183ff). In dem Wissen um die Schwierigkeit der Kinder, auswendig gelernte Katechismusfragen zu beantworten, und um ihr Interesse an biblischen Geschichten habe Overberg mehr Biblisches als üblich in den Unterricht einbezogen. Als „Priesterpädagoge“ hat Overberg am Ende des 18. Jhs noch vor der Säkularisierung eine für Lehrer, ältere Schüler und Hausväter vorgesehene Haus- und Jugendbibel aus der Erziehungspraxis und vor dem Hintergrund einschlägiger Erfahrung in der Lehrerbildung vorgelegt; konzeptionell angelegt „als eine gründliche Anweisung in der Religions- und Sittenlehre“. Von Interesse sind ferner die Anmerkungen zur Desexualisierung und Dejudaisierung vor dem Hintergrund der „Schulbibelfrage“ im 19. Jh. So wird hervorgehoben, dass die Kritik an der Vollbibel v.a. dem AT gegolten habe und die Eliminierung umstrittener Passagen eine Dejudaisierung und Desexualisierung der Bibel sowie eine Betonung häuslicher Tugenden zur Folge gehabt hätte (251). Die angeführten Beispiele, die sich entsprechend fortsetzen ließen, mögen Leserinnen und Leser dazu einladen, die anregende Untersuchung zu konsultieren und selbst die eine oder andere Kinder- und Schulbibel in die Hand zu nehmen.

Die überaus lesenswerte Publikation zur Geschichte der Kinder- und Schulbibel ist nicht nur für die Religionspädagogik und religionspädagogische Forschung ein Gewinn, sondern auch für die Erziehungswissenschaft. So dürfte der hier ebenfalls thematisierte Zusammenhang von allgemeinbildenden und religiösen Bildungsabsichten für die allgemeine Pädagogik und historische Bildungsforschung von besonderem Interesse sein. Die umfassende Untersuchung und differenzierte Gesamtdarstellung überzeugt nach Anlage und Durchführung und dürfte sich als Standardwerk etablieren.

Frankfurt a.M.

Matthias Blum

Naas, Marcel: Didaktische Konstruktion des Kindes in Schweizer Kinderbibeln. Zürich, Bern, Luzern (1800–1850). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 403 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 51), geb. € 49,90 ISBN: 978-3-89971-975-8

Die anzuzeigende Monographie ist im Rahmen des von Thomas Schlag an der Theol. Fak. der Univ. Zürich initiierten Forschungsprojektes „Bild des Kindes in Kinderbibeln“ entstanden. Sie wurde an der Univ. Luxemburg als Diss. eingereicht (Doktorvater: Daniel Tröhler, Luxemburg und Thomas Schlag, Zürich).

Marcel Naas verfolgt das Ziel, „Kinderbibeln als Lehrmittel einer bestimmten Zeit zu untersuchen, indem aufgrund ihrer didaktischen Konstruktion Rückschlüsse auf das implizite Bild des Kindes gemacht werden.“ (14) Seine Fragestellung lautet: „Welche didaktische Konstruktion des Kindes findet sich in Kinderbibeln, die in der Schweiz publiziert und in Züricher, Berner und Luzerner Schulen zwischen 1800 und 1850 verwendet wurden?“ (80) Genauerhin intendiert N. im Sinne eines „Novums in der Kinderbibelforschung“, „die bildungshistorische Dimension der Kinderbibeln einzubeziehen und sie als Ausdruck schulpolitischer, regional-kultureller und konfessioneller Interessenslagen zu sehen“ (86).

Grundlegend für die gesamte Diss. sind N.s. sorgsame Überlegungen zu den verwandten Fachtermini („Kindgemäßheit“, „Kinderbibel“ etc.), zu dem berücksichtigten Quellenkorpus sowie besonders zu seiner Methodik. So führt N. im Untersuchungsteil seiner Arbeit eine „kontextuelle Textanalyse“ durch, indem er die Geschichten in den Kinderbibeln nicht nur als verschiedene Varianten von Bibelauszug

legungen liest, sondern sie als Ausdruck der Zeit und des historischen Kontextes versteht.

Die Gliederung der Diss. ist so angelegt, dass N. nach einer kurzen forschungsgeschichtlichen Einordnung seines Projektes die Geschichte der deutschsprachigen Kinderbibeln bis ins 19. Jh. nachzeichnet, um die von ihm selbst analysierten Kinderbibeln umso genauer in diese Entwicklungsgeschichte einordnen zu können. Das Herzstück der Monographie bildet die Untersuchung der Kinderbibeln aus den reformierten Kantonen Zürich und Bern sowie aus dem katholischen Kanton Luzern, erschienen zwischen 1800 und 1850. Die didaktische Konstruktion des Kindes sowie deren vielfältiger Wandel wird anhand der im jeweiligen Kanton verwendeten Kinderbibeln herausgearbeitet: als erstes jeweils im Sinne einer umfänglichen innerkantonalen Analyse, als zweites als kürzerer interkantonaler Vergleich. Abschließend bringt N. sein Ergebnis in Dialog mit vorliegenden Forschungsarbeiten zur Didaktik, zu den Schulbüchern und zum Kindbild in Aufklärung und Romantik.

Wird N. seinen hochgesteckten Zielvorgaben gerecht? Nach dem Studium der insgesamt gut lesbaren, sinnvoll gegliederten, sorgsam argumentierenden und immer wieder von Zwischenfazit durchzogenen Monographie ist diese Frage klar zu bejahen. Was er für jeden Kanton anhand der damals je maßgeblichen Kinderbibeln detailliert untersucht (Stoffauswahl, Reihung und Methode, Umgang mit Sünde und Moral, Umgang mit Übernatürlichem und Widersprüchlichem), bringt er schließlich in den interkantonalen Vergleich ein.

Als Fazit ergibt sich erstens, dass N. seinen Untersuchungszeitraum sinnvoll gewählt hat, denn in dieses Intervall fällt die schubartige Verbreitung von Kinderbibeln – auch als Lehrmittel. Freilich billigten die protestantisch ausgerichteten Kantone den Kinderbibeln aufgrund der hier größeren Relevanz der Schriftlichkeit einen höheren Stellenwert zu als der Katholizismus.

Zweitens zeigt N.s Untersuchung, dass die Kinderbibeln in allen drei Kantonen verkürzte biblische Geschichten enthalten, die in der einen oder anderen Weise auf Kinder zugeschnitten wurden.

Drittens verdienen die konfessionsvergleichenden Folgerungen, die N. aus den interkantonalen Parallelen und Unterschieden mit Blick auf die von ihm untersuchten Kinderbibeln ableitet (Sündenpädagogisierung oder Psychologisierung der Strafe; Rückgang der expliziten Moralisierung und zunehmende Wichtigkeit des Inhalts; Wichtigkeit des guten Vorbildes; Verstand oder Gefühl?; Gelebtes Tatchristentum oder individuelle Tugendlehre?; Umgang mit Gewalt; Umgang mit Wundern etc.), deutliche Hervorhebung: Protestantische Kinderbibeln trauten den Kindern im Umgang mit den biblischen Texten mehr eigene Deutungen der impliziten Moral zu, wohingegen katholische Kinderbibeln diesen Interpretationsraum stark begrenzten. Entsprechend werde das Kind in den protestantischen Kinderbibeln v.a. als Individuum in seinem direkten Kontakt zu Gott angesprochen; dagegen wollten katholische Kinderbibeln das Kind mehr an die Institution Kirche als Mittlerinstanz heranführen (315f). Somit spiegeln sich im Bild des Kindes innerhalb der untersuchten Kinderbibeln einige grundlegende konfessionelle Unterschiede wider, v.a. derjenige zwischen der im Protestantismus vertretenen Schriftauslegung durch jeden Gläubigen und der im Katholizismus tragenden Bedeutung der Institution Kirche als Vermittlerinstanz.

Zugunsten des sorgsam konturierten Ergebnisses von N. spricht schließlich viertens, dass der „Vergleich der Ergebnisse mit der bestehenden Forschung zu Kindbildern, Schulbüchern und Didaktik im 18. und 19. Jahrhundert“ weitere Übereinstimmungen erbringt (316f).

Kurzum: Die gehaltvolle und international wie interdisziplinär vielfältig rückgebundene Studie von N. ist nicht nur für Historiker und Pädagogen, sondern v.a. für Theologen lesenswert. Nicht zuletzt entschädigt N. die Leser dieser Fachgebiete für die geduldige Lektüre seiner Studie damit, dass er ihnen in seinem „Ausblick“ eine Fülle an konkreten – auch dezidiert theologischen – Fragestellungen für weiterführende Untersuchungen zur Thematik anbietet.

Essen

Hubertus Lutterbach

Kurzrezensionen

Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung, hg. v. Anna Findl-Ludescher / Sebastian Schneider. – Ostfildern: Grünewald 2011. 258 S. (Kommunikative Theologie, 16), kt € 22,90 ISBN: 978-3-7867-2901-3

Das Vorwort des Hg.s der Reihe, *Matthias Scharer*, deutet den Rahmen der Veröffentlichung an: In der themenzentrierten Interaktion ist es verpönt, Strukturen zu verabsolutieren. Sie fließen aus dem jeweiligen Thema heraus, geben ihm eine konkrete und fassbare Gestalt und

müssen sich dann in lebendigen Kommunikations- und Interaktionsprozessen bewähren. Das Buch ist ganz unter diesem Vorverständnis angelegt.

Es werden zunächst persönliche Erfahrungen mit aktuellen Strukturveränderungen beschrieben, dann die diözesanen Prozesse in Österreich geschildert und theologische Reflexionen angeschlossen. Herausgekommen ist dabei ein lesenswerter Band.

Bernhard Spielberg benennt in der pastoraltheologischen Reflexion seine Einschätzung: Der Vorteil der österreichischen Bistümer liegt darin, dass sie von den Erfolgen und Fehlern der deutschen Nachbarn lernen und einen eigenen Weg gehen können. Wichtig scheint ihm dabei zu sein, Leitung wahrzunehmen, die Spiritualität nicht mit Strukturen zu verwechseln („Mancherorts wird die Errichtung von Pfarrgemeinschaften wie ein Hochfest gefeiert“) und die Seelsorger und Seelsorgerinnen für ihre neue Aufgabe vorzubereiten: „Seelsorgern geht es wie einem begnadeten Solisten, der zum Dirigenten wird. Seine Liebe zur Musik wird er nicht aufgeben. Er wird sie aber anders leben: indem er die Symphonie derjenigen zum Klingen bringt, die auf ihre je eigene Weise einen Beitrag dazu leisten können. Das sind in der Pastoral in Zukunft nicht nur hauptberufliche Kolleginnen und Kollegen, sondern auch ehrenamtliche. Für sie gilt es, Seelsorger zu werden.“

E. G.

Grosse, Sven: Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift. – Münster: Lit 2012. 134 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 4), kt € 18,90 ISBN: 978-3-643-80078-7

Der Titel und die umfangreichen Untertitel signalisieren bereits, dass es sich „um eine historische Studie mit dogmatischer Absicht“ (8) handelt. Behandelt werden aus protestantischer Sicht drei zentrale Fragen zum Schriftprinzip: 1. die Eigenart der Bibel als Kanon, 2. die angemessene Hermeneutik der Schrift und 3. die Historizität der biblischen Aussagen.

Leitend ist der Grundsatz, dass die heutige Berufung auf den Kanon „in Übereinstimmung stehen [muss] mit der Auffassung, welche die Christenheit hatte, als sie die biblischen Schriften als Kanon anerkannte“ (8). So werden v.a. unter Bezugnahme auf Irenäus von Lyon (2. Jh.) neuzeitliche Anfragen an den Offenbarungsanspruch der Bibel und die Historizität des Erzählten zurückgewiesen bzw. in ihrer Brisanz heruntergestuft. Klärungen zur Schrifttheologie im ökumenischen Dialog, ein aktuelles umfassendes Traditionsverständnis, die moderne kanonische Exegese mit ihrer nicht primär juristischen Sicht des Kanons und Präzisierungen im Begriff des Historischen sowie bzgl. des literarischen Charakters biblischer Texte könnten die oft sehr schnell hergeleiteten Positionen erheblich differenzieren und den Eindruck der Immunisierung gegenüber moderner Bibelkritik, die nicht in erster Linie destruktiv ist, sondern um den Vernunftanspruch des Glaubens ringt, vermeiden helfen.

G. St.

Hume, Douglas A.: The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts 2:41–47 and 4:32–35. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XI) 176 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 298), kt € 47,99 ISBN: 978-3-150729-0

Die summarienhaften Beschreibungen der Jerusalemer Urgemeinde in der Apostelgeschichte üben eine große Faszination aus und werden v.a. wegen der erwähnten urchristlichen Gütergemeinschaft kontrovers diskutiert. Diese Studie (Doktoraldiss., Princeton Theological Seminary, 2009) untersucht, wie Lukas an die Freundschaftsterminologie der hellenistisch-römischen Welt anknüpft, um die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde zu schildern. Ferner soll deutlich werden, wie diese Summarien die moralischen Vorstellungen und Werte der Leser beeinflussen wollen (H. spricht von einer „ethical interpretation“). Nach einem Forschungsüberblick beschreibt H. das Potential von Erzähltexten, Ethik zu vermitteln (in Anlehnung an A. Z. Newton, *Narrative Ethics*). Dabei geht es um eine Methode literarischer Analyse, die die performative Funktion einer Erzählung im Hinblick auf das Verhalten der Leser berücksichtigt. Dem folgen Untersuchungen zur Freundschaftssprache in klassischer und hellenistischer Literatur (Aristoteles, Plutarch, Diogenes Laertius, Iamblich). Weitere Kap. gelten der Freundschaftssprache in Apg 2,41–47 (die Christen erscheinen als Freunde Gottes in der Gemeinde Gottes) und zu Apg 4,32–35 im narrativen Kontext (leider beschränkt auf 2,41–47 und 5,1–16; hier wäre auch der weitere Verlauf der Apg zu bedenken gewesen; ferner auch die ausgeprägte Besitzethik des LkEv, die einfordert, was in der

Apg geschildert wird und vorausgesetzt ist). Lk skizziert das Ideal einer Gemeinschaft, die von freimütiger Verkündigung, Gastfreundschaft und Gütergemeinschaft geprägt ist. Diese Gemeinschaft ist in besonderer Weise von Gott bestimmt. Fazit: eine anregende Studie mit neuen Erkenntnissen und einer Methodologie, die sich auch auf andere biblische Erzähltexte anwenden lässt und so zur Entdeckung bzw. reflektierten Heranziehung der erzählenden Bücher bei der biblischen Ethik beitragen könnte.

Chr. St.

Stubbe, Hannes: *Albertus Magnus*. Der erste Kölner und mitteleuropäische Psychologe. – Aachen: Shaker 2012. 123 S., kt € 26,80 ISBN: 978-3-8440-0848-7

Albertus Magnus als dem Begründer der *scientia de homine* und der *scientia de anima* im abendländischen Kulturraum, zweier Humanwissenschaften, die seit der Neuzeit 'Anthropologie' und 'Psychologie' heißen, wurden in der Vergangenheit mehrere Studien gewidmet. Fand die Anthropologie des *Doctor universalis* erst in der jüngeren Forschung gebührende Aufmerksamkeit, wurde sein Beitrag zur Psychologie schon früher erkannt und gewürdigt. Verdienstvolle Arbeiten leisteten diesbzgl. K. Werner mit einer Abhandlung zur Entwicklung der mittelalterlichen Psychologie (1876) und A. Schneider mit der zweibändigen Monographie „Die Psychologie Alberts des Grossen“ (1903, 1906). H. Stubbe legt jetzt eine aus der Sicht des Kulturanthropologen und Psychologiehistorikers verfasste Studie zum psychologischen Denken des Albertus Magnus vor. Er präsentiert dessen Lehransichten im Ausgriff auf das Gesamt von Kulturen, Epochen und Traditionen der Anthropologie und Psychologie. Die in vielerlei Hinsicht originelle Studie ist klar strukturiert und wird ausgehend von der Frage „War Albertus Magnus der erste Kölner und mitteleuropäische ‚Psychologe‘?“ umsichtig und ergebnisorientiert durchgeführt. Die Eingangsfrage beantwortet der Vf. zum Schluss mit einer conclusio aus den vorausgegangenen Erläuterungen der Sozialisation des Albertus, den Hauptthemen seiner naturwissenschaftlichen Seelenlehre, aus der Zusammenschau ihrer Beurteilung vom Standpunkt maßgeblicher Gestalter und Vertreter des Faches sowie der neueren historischen Forschung. Sein Fazit: „Der erste Kölner Psychologe ist Albertus Magnus [...] mit Sicherheit gewesen, der erste ‚deutschsprachige‘ bzw. mitteleuropäische sehr wahrscheinlich [...]“ (105). H. A.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung

eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

- Antonianum*. LXXXVII, Fasc. 4. 2012 ISSN: 0003-6064: 649-659: DOTOLO, C.: Con quale Cristianesimo? In ascolto dei segni del tempo post-moderno; 661-669: TODISCO OFM CONV., O.: Dal diritto-a-essere al dono-dell'essere. Rilettura francescana della modernità e della post-modernità; 671-687: SALAMON OFM, W.: Il primato della carità nel pensiero del beato Duns Scotus; 689-714: PERRIELLO, R. L.: San Bernardo di Chiaravalle come simbolo dell'autoconoscenza nella lettura platonica della „Divina Commedia“ ...; 715-741: ÚJHÁZY, L.: Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici.
- Antonianum*. LXXXVIII, Fasc. 1. 2013 ISSN: 0003-6064: 25-39: VISALA, A.: Contexts and Currents of Contemporary Protestant Theology: a Scandinavian Perspective; 41-71: EVANGELISTI, P.: Bernardino da Siena e l'Osservanza: la proposta di una religione civile; 73-89: BARTOLI, M.: Poveri e povertà, da Francesco d'Assisi a Bernardino da Siena; 91-110: RICCARDI, OFM, N.: Bernardino e il pensiero economico dell'Osservanza: bene comune e interesse privato; 111-130: ALBRILE, E.: La pieve del sagittario. Gnostici e astromanti a Roccaforte Mondovì.
- Cristianesimo nella storia*. Vol. 33, No 3, 2012 ISSN: 0393-3598: 743-758: BLEDSOE, A. M. D.: The Identity of the "Mad King" of Daniel 4; 759-773: MITROFANOFF, A.: Anselme de Lucques et la Collection Quesnelliana; 775-794: BELITTO, Ch. M.: A Plea for Peace: Nicolas de Clamanges and Late Medieval Disorder; 795-844: DELL'ORO, G.: La grande riforma di Cristina di Borbone (1631-1663); 845-874: GUASCO, A.: La Santa Sede, la crisi Matteotti e l'alleanza popolari-socialisti; 875-890: FOULLOUX, E.: Réformer la Curie romaine?; 891-925: VELATI, M.: Giovanni XXIII e l'unità d'Italia.
- Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 88, Fasc. 2-3, 2012 ISSN: 0013-9513: Elenchus Bibliographicus.
- Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 88, Fasc. 4, 2012 ISSN: 0013-9513: 281-297: FOULLOUX, E.: L'affaire Brassac vue de Rome; 299-328: ROY, Ph.: Le Coetus Internationalis Patrum et les juifs au concile Vatican II: Du chapitre IV du schéma De Oecumenismo à la déclaration Nostra Aetate; 329-368: PARTOENS, C.: In decreto continetur doctrina plane Molinistica: The Antijansenist Decree of the Capuchin Minister General Bernardino of Arezzo (1691); 369-393: STANCIU, D.: An Aristotelian, an Example of Virtue and/or

a Mystic? Learned Conventions Disguising Polemic Goals in the Biography of Leonardus Lessius; 395-417: KUO-YU TSUI, T.: "Baptized into His Death" (Rom 6,3) and "Clothed with Christ" (Gal 3,27): The Soteriological Meaning of Baptism in Light of Pauline Apocalyptic; 419-442: VAN BELLE, G.: The Use of the Pronomen Abundans in the Fourth Gospel; 443-474: ORSINI, P. / CLARYSSE, W.: Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 59. Jahrgang, Heft 2, 2012 ISSN: 0016-0725: 333-359: ZAVATTERO, I.: I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum; 360-375: SUAREZ-NANI, T.: Raimondo Lullo, i demoni e gli averroisti; 376-388: IMBACH, R.: Gratiosum lumen rationis. Appunto a proposito di un sintagma dantesco; 389-406: PORRO, P.: „Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata“. L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco; 407-425: ROSIER-CATACH, I.: „Non mi pare di Dante ...“. Sur diverses lectures du De vulgari eloquentia dans les débats sur la questione della lingua; 426-446: RICKLIN, Th.: Giovanni Boccaccio e la lingua della Commedia. Le grandi linee di un problema imbarazzante; 447-463: GRELLARD, Ch.: Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation; 464-479: KÖNIG-PRALONG, C.: Métaphysique, théologie et politique culturelle chez Christine de Pizan; 480-495: BIANCHI, L.: Volgarizzare Aristotele: per chi?; 496-515: PERLER, D.: Ein Nominalismus in der Volkssprache? Überlegungen zu Montaigne.

Recherches de Science Religieuse. Tome 100, No. 4, 2012 ISSN: 2104-3884: 485-504: GAGEY, H.-J.: La dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui; 505-519: DELARBRE, Ch.: Pourquoi l'Église dans la Ville?; 521-538: BORRAS, A.: À „l'âge du renoncement“, comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église?; 541-558: CHIRON, J.-F.: Pourquoi l'Église?; 559-576: FAMÉREE, J.: Reprise conclusive: Pourquoi l'Église? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 96, No. 3, 2012 ISSN: 0035-2209: 401-450: PORRO, P.: Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino; 451-492: DURAND, E.: La Providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers; 493-511: CLAVIER, P.: Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges: le chassé-croisé de la création; 513-540: KARSENTI, B.: La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 96, No. 4, 2012 ISSN: 0035-2209: 585-662: OLIVA, A.: La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin; 662-701: KÖNIG-PRALONG, C.: Découverte et colonisation française de la philosophie médiévale (1730-1850); 703-749: ROUSSE-LACORDAIRE, J.: La cabale au service du christianisme au XIX^e siècle: le chevalier Drach et le père Peronne.

Revue théologique de Louvain. 43^e Année, Fasc. 4, 2012 ISSN: 0080-2654: 473-493: MARGUERAT, D.: Paul le mystique; 494-516: LEDURE, Y.: Épistémologie anthropologique et pratique théologique. À propos d'une rupture; 517-539: JACQUEMIN, D.: Éthique et spiritualité dans la relation de soins. Actualité de William James; 540-565: AUWERS, J.-M.: La Bible et les Pères (2). Chronique d'exégèse patristique.

Revue théologique de Louvain. 2012 ISSN: 0080-2654: Tables décennales 2000-2009 (Tomes 31-40).

Revue théologique de Louvain. 44^e Année, Fasc. 1, 2013 ISSN: 0080-2654: 1-32 FELTZ, B.: Modernité critique et discours ecclésial; 33-54: FOSSION, A.: La désirabilité de la foi chrétienne comme condition de l'évangélisation et de l'initiation à l'expérience chrétienne; 55-81: RUSSO, A.: L'idée de solidarité dans Catholicisme (1938); 82-95: Remaud, M.: Paul et Jonas. Conversion des païens et salut d'Israël.

Theological Studies. Vol. 73, No. 4, 2012 ISSN: 0040-5639: 749-767: FAGGIOLI, M.: Vatican II: The History and the Narratives; 768-794: O'COLLINS SJ, G.: Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?; 795-823: VALIENTE, O. E.: The Reception of Vatican II in Latin America; 824-840: SOUKUP SJ, P. A.: In Commemoration: Walter Ong and the State of Theology; 841-869: MERRIGAN, T.: Conscience and Selfhood: Thomas More, John Henry Newman and the Crisis of the Postmodern Subject; 870-889: EGAN SJ, H. D.: In Purgatory We Shall All Be Mystics; 890-908: GARCIA, K. N.: "Reversing the Secularist Drift": John Courtney Murray and the Telos of Catholic Higher Education; 909-923: UELMEN, A. J.: A Response to Kenneth Garcia: "Where They Are, Just as They Are"; 924-934: KALSCHER SJ, G. A.: A Response to Kenneth Garcia: Healthy Secularity and the Task of a Catholic University.

Theological Studies. Vol. 74, No. 1, 2013 ISSN: 0040-5639: 3-19: HUNT, A.: The Trinitarian Depths of Vatican II; 20-47: GAILLARDETZ, R. R.: The Groupe des Dombes Document "One Teacher" (2005): Towards a Postconciliar Catholic Reception; 48-72: KESSLER, E.: "I Am Joseph, Your Brother": A Jewish Perspective on Christian-Jewish Relations since Nostra Aetate No. 4; 73-104: BOYS, M. C.: What Nostra Aetate Inaugurated: A Conversion to the "Providential Mystery of Otherness".

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 1, 2013 ISSN: 0342-1457: 2-14: BAUMEISTER, T.: Das ägyptische Mönchtum und der lateinische Westen im Altertum; 15-29: HAINTHALER, T.: Arabisches Christentum vor dem Islam; 30-43: DORFMANN-LAZAREV, I.: Rückkehr zur Geburtsgrotte. Eine Untersuchung des armenischen Berichts über die Kindheit des Herrn; 44-56: ROUTHIER, G.: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil II); 57-74: LECUIT, J.-B.: Die Theologie der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse (Teil II).

Zeitschrift für Katholische Theologie. 134. Band, Heft 4, 2012 ISSN: 0044-2895: 431-448: LANG, M.: „Meine Vergehen mögen gelöst, meine Sünden vergessen sein“: Konzepte von Reinheit und Unreinheit in der keilschriftlichen Überlieferung des Alten Orients. Teil II; 449-470: PAGANINI, S. / REPSCHINSKI SJ, B.: Kontinuität und Diskontinuität in der Reinheitsthematik vom Judentum des Zweiten Tempels zum Neuen Testament; 471-480: LUMMA, L. O.: ... ut cunctis mundo purget erroribus. Das Begriffspaar „Reinheit – Irrtum“ in den Oraciones sollemnes der Karfreitagsliturgie.

Zeitschrift für Katholische Theologie. 135. Band, Heft 1, 2013 ISSN: 0044-2895: 1-25: FRÈRE ÉMILE: Für eine zukunftsreiche Kirche; 26-50: SCHÄRTL, T.: Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie; 51-72: BRÜNDL, J.: Weltspiele/Spielwelten. Hürlimann, Calderón und die pastorale Wende der Theologie – auch eine Würdigung zum Konzilsjubiläum; 73-90: FORNET-PONSE, T.: Für Christus oder wie Jesus sterben? Zu Jon Sobrinos Verständnis des Martyriums; 91-104: MOOSBRUGGER, M.: Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation.

Zeitschrift für Katholische Theologie. 135. Band, Heft 2-3, 2013 ISSN: 0044-2895: 125-126: WISSER SJ, G.: 450 Jahre Österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu; 127-169: OBERHOLZER SJ, P.: Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu 1814 – das Ergebnis eines geschickten und geglätteten Ränkeplans; 170-187: RUGGALDIER SJ, E.: 100 Jahre Institutum Oenipontanum: Inhaltliche Entwicklungen; 188-193: BISHOP O'KELLY SJ, G.: Österreichische Jesuiten in Australien; 194-211: ZOLLNER SJ, P. H.: In Gott verwurzelt – eingetaucht in das Herz der Welt. Sendung und Auftrag der Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts; 212-229: NIEDERBACHER SJ, B.: Emotion und Entscheidung – Erkenntnistheoretische Bemerkungen zur kognitiven Funktion affektiver Zustände in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola; 230-251: REPSCHINSKI SJ, B.: Lebensreflexion als Ort der Gotteserfahrung. Ignatius von Loyola und Paulus von Tarsus im Vergleich; 252-334: BERTRAND SJ, D.: Die geistliche Unterscheidung im Politischen nach Ignatius von Loyola.

Altes Testament

56. *Bericht der Stiftung / 45. Forschungsbericht des Instituts*, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 39 S., brosch. ohne Preisangabe, Bestellnr. 940307.

DIETRICH, Walter: Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 292 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 201), pb. € 54,80 ISBN: 978-3-17-022548-0.

FAESSLER, Marc: Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. – Genf: Labor et Fides 2013. 271 S. (Commentaire herménéutique de l'Éclésiaste. Essais Bibliques, 47), pb. € 24,00 ISBN: 978-2-8309-1454-2.

GROß, Walter / GASS, Erasmus: Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 366 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament, 54), pb. € 49,90 ISBN: 978-3-460-06541-3.

JÜNGLING, Hans-Winfried: „... denn das ist der ganze Mensch“: Die Textrollen der jüdischen Feste. Kohelet, Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder. hg. v. Christoph Körner. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 126 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 227), pb. € 22,80 ISBN: 978-3-460-03274-3.

REDDITT, Paul L.: Zechariah 9-14. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 167 S. (International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-17-021651-8.

SCHMIDT, Josef: Jakob – Echnaton – Mose. Propheten und Interpreten des einzigen Gottes. – Hildesheim: Olms 2013. 520 S. (Theologische Texte und Studien, 18), kt € 78,00 ISBN: 978-3-487-14881-6.

WILLI, Thomas: Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit. hg. v. Michael Pietsch. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 305 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament, 55), pb. € 49,90 ISBN: 978-3-460-06551-2.

Neues Testament

HAMMELE, Matthias: Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 420 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 71), pb. € 49,90 ISBN: 978-3-460-00711-6.

Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie. hg. v. Markus Tiwald. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 240 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 200), pb. € 49,90 ISBN: 978-3-17-022504-6.

RINDO, Jaroslav: He of Whom It Is Written. John the Baptist and Elijah in Luke. – Frankfurt: Peter Lang 2010. 291 S. (Österreichische Biblische Studien, 38), geb. € 52,80 ISBN: 978-3-631-60550-9.

SERRANO, Andrés García: The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2012. 447 S., pb. € 37,00 ISBN: 978-88-7653-197-2.

Kirchengeschichte

Das Altonaer Bekenntnis vom 11. Januar 1933, hg. v. Claus Jürgensen. – Huum: Matthiesen 2013. 176 S. (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 56), pb. € 16,00 ISBN: 978-3-7868-5501-9.

Das Herzogtum Westfalen. Das ehemalige kurkölnische Herzogtum Westfalen im Bereich der heutigen Kreise Hochsauerland, Olpe, Soest und Märkischer

Kreis (19. und 20. Jahrhundert), Bd. 2 (2 Teilbd.e), hg. v. Harm Klueting. – Münster: Aschendorff 2012. 1172 S., Ln. € 35,00 ISBN: 978-3-402-12862-6. *Die Zwölf Artikel von 1525 und das „Göttliche Recht“ der Bauern* – rechtshistorische und theologische Dimensionen, hg. v. Görg K. Hasselhoff / David von Mayenburg. – Würzburg: Ergon 2012. 265 S., geb. € 48,00 ISBN: 978-3-89913-914-3.

DOÉRT, Friedel: Carl Sonnenschein. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist in einer kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation. – Münster: Aschendorff 2012. 788 S., geb. € 69,00 ISBN: 978-3-402-12948-7.

Gott will Taten sehen. Christlicher Widerstand gegen Hitler. Ein Lesebuch, hg. v. Margot Käßmann / Anke Silomon. – München: C. H. Beck 2013. 479 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-406-64453-5.

Karl Golser. Moraltheologe und Bischof. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2013. 424 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch, 3/2012), geb. € 29,95 ISBN: 978-3-7022-3268-9.

Maximilian Kaller – Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, hg. v. Thomas Flammer / Hans-Jürgen Karp. – Münster: Aschendorff 2012. 215 S. (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermsland, 20), pb. € 24,80 ISBN: 978-3-402-15711-4.

MEYER, Sofia: Der heilige Vinzenz von Zaragoza. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter. – Bad Tölz: Franz Steiner 2012. 383 S. (Beiträge zur Hagiographie, 10), pb., € 64,00 ISBN: 978-3-515-09068-1.

Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter, hg. v. Dietmar Mieth / Britta Müller-Schauenburg. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 256 S., pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-022023-2.

OSCUATI, Roberto: Evangelismo cattolico (secoli XIV-XVII). Proposte di lettura. – Bologna 2013. 656 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 49), pb. € 45,00 ISBN: 978-88-15-23491-9.

„Tantum aurora est“. Donne e Concilio Vaticano II, hg. v. Marinella Perroni / Alberto Melloni / Serena Noceti. – Münster: Lit 2012. 389 S. (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 12), br. € 34,90 ISBN: 978-3-643-90245-0.

TIETZ, Christiane: Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand. – München: C. H. Beck 2013. 144 S., pb. € 8,95 ISBN: 978-3-406-64508-2.

Theologiegeschichte

Augustinus – Schöpfung und Zeit. Beiträge der Würzburger Augustinus-Studenten „Natur und Kreatur“ (5. Juni 2009) und „Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins“ (18. Juni 2010), hg. v. Cornelius Mayer / Christof Müller / Guntram Förster. – Würzburg: Echter 2012. 278 S. (Res et Signa. Augustinus-Studien, 9), pb. € 30,00 ISBN: 978-3-429-04180-9.

De la primera a la segunda „Escuela de Salamanca“. Fuentes documentales y línea de investigación, hg. v. Miguel Anxo Pena González. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 2012. 365 S. (Fuentes documentales, 7), kt € 24,00 ISBN: 978-84-7299-968-8.

EYJÓLFSSON, Sirgurjón Árni: Anfechtung und Nachfolge. Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2012. 304 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 64), ISBN: 978-951-9047-72-0.

HONNEFELDER, Ludger: Albertus Magnus und die kulturelle Wende im 13. Jahrhundert – Perspektiven auf die epochale Bedeutung des großen Philosophen und Theologen. – Münster: Aschendorff 2012. 34 S. (Lectio Albertina, 13), pb. € 9,20 ISBN: 978-3-402-11194-9.

La réception de Duns Scot / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus. Part 4, hg. v. Mechthild Dreyer / Édouard Mehl / Matthias Vollet. – Münster: Aschendorff 2013. 344 S. (Archae Verbi. Subsidia 6), geb. € 56,00 ISBN: 978-3-402-10216-9.

MANDREOLI, Fabrizio: La teologia della fede nel „De sacramentis Christiane fidei“ di Ugo di San Vittore. – Münster: Aschendorff 2011. 510 S. (Corpus Victorinum, 4), geb. € 64,00 ISBN: 978-3-402-10426-2.

Nikolaus von Kues. Predigten in deutscher Übersetzung. Sermones XXVII-CXXI, Bd. 2, hg. v. Walter Andreas Euler / Viki Ranff / Klaus Reinhardt / Harald Schwaetzer. – Münster: Aschendorff 2013. (XVI) 601 S., geb. € 79,00 ISBN: 978-3-402-03482-8.

WEICHLIN, Raphael: Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor. – Saarbrücken: Akademiker 2013. 105 S., pb. € 49,00 ISBN: 978-3-639-46150-3.

Philosophie

Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought, hg. v. Roland Faber / Brian G. Henning / Clinton Combs. – New York: Editions Rodopi 2010. (XVII) 340 S., pb. € 72,00 ISBN: 978-90-420-3121-0.

300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation, hg. v. Wencho Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. 476 S. (Studia Leibnitiana – Supplementa, 36), geb. € 72,00 ISBN: 978-3-515-10310-7.

O'MEARA, Thomas F.: Vast Universe. Extraterrestrials and Christian Revelation. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2012. 104 S., pb. \$ 12,95 ISBN: 978-0-8146-8047-6.

PFAMMATTER, Damian: Die Bibel in der Philosophie von Martin Buber. Warum ist die Hebräische Bibel ein Buch für die Menschheit? – Fribourg: Academic

- Press 2012. (XVIII) 212 S. (Studia Friburgensia, 115), pb. € 34,00 ISBN: 978-3-7278-1725-0.
- Philosophenbriefe von und an Peter Wust.* C. Baeumker, H. Conrad-Martius, A. Dempf, N. Hartmann, M. Heidegger, E. Herrigel, E. Husserl, H. Graf Keyserling, O. Külpe, A. Liebert, E. Przywara, H. Rickert, E. Spranger, hg. v. Ekkehard Blattmann. – Berlin: Lit 2013. 524 S. (Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, 4), kt € 49,90 ISBN: 978-3-643-11743-4.
- PORTER, Andrew P.: *Living in Spin. Narrative as a Distributed Ontology of Human Action.* – Bloomington: AuthorHouse 2011. (XVII) 322 S., pb. \$19.95 ISBN: 978-1-46785-478-8.
- Sind Religionen austauschbar?* Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, hg. v. Johannes Arnold. – Münster: Aschendorff 2012. (X) 326 S. (Frankfurter Theologische Studien, 67), kt € 42,00 ISBN: 978-3-402-16055-8; 1–26: BÖHLER, D.: Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?; 27–56: ARNOLD, J.: Ist Gottes Name austauschbar? Spätantike Reflexionen; 57–80: WIELAND, R.: Wechsel von einer Buchreligion in die andere? Zu Hintergründen und Tragweite von Konversionen vom Christentum zum Islam und umgekehrt; 81–108: LÖFFLER, A.: Sind Christen fit für das Nirvana? Wie der Dalai Lama die Austauschbarkeit von Buddhismus und Christentum sieht; 109–134: WIERTZ, O.: Sprechen alle Religionen von demselben Gott? Anmerkungen zur Austauschbarkeit der Religionen aus philosophischer Perspektive; 135–150: SCHMIDT, T. M.: Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion; 151–196: DISSE, J.: Jesus Christus und die Religionen. Zur Religionstheologie von Jacques Dupuis SJ; 197–228: WIERTZ, O.: Warum sorgt Gott nicht für eine wahre Religion? Skizze einer inklusivistischen theistischen Erklärung der Vielfalt der Religionen; 229–250: RETHMANN, A.-P.: Aneignung fremder Götter? Gedanken zur Inkulturation des Christentums; 251–278: KIEßLING, K.: Das prinzipiell Fremde als das konkret Zugesagte. Didaktik eines mystagogischen Religionsunterrichts an der Grundschule; 279–304: SCHNEIDER, M.: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden“ (Mt 6,7). Das Unterscheidende im christlichen Gebet.
- Spiele.* Philosophisch-theologische Annäherungen an einen menschlichen Grundvollzug, hg. v. Rupert M. Scheule. – Würzburg: Echter 2012. 167 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 53), pb. € 14,80 ISBN: 978-3-429-03508-2.
- Systematische Theologie**
- BERGER, Klaus: *Priesterweihe auch für Frauen?* – Münster: Aschendorff 2012. 222 S., geb. € 16,80 ISBN: 978-3-402-12949-4.
- Das Andere des Begriffs. Hermann Schröders Sprachlogik und die Folgen für die Religion, hg. v. Linus Hauser / Eckhard Nordhofen. – Paderborn: Schöningh 2013. 180 S., kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-77627-3.
- Documenta ecclesiastica christianae perfectionis spectantia.* Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Joseph de Guibert / Stephan Haering / Andreas Wollbold. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. (XXXII) 702 S., geb. € 78,00 ISBN: 978-3-451-33110-7.
- Endangst und Erlösung.* Bd. 2: Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung, hg. v. Peter Koslowski. – München: Wilhelm Fink 2012. 238 S., kt € 49,90 ISBN: 978-3-7705-4973-3.
- GRUBE, Dirk-Martin: *Ostern als Paradigmenwechsel. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und deren Konsequenzen für die Christologie.* – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012. 200 S., kt € 30,00 ISBN: 978-3-7887-2584-6.
- HEGGER, Susanne: *Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar.* – Würzburg: Echter 2012. 568 S. (Bonner Dogmatische Studien, 51), geb. € 58,00 ISBN: 978-3-429-03512-9.
- HEMMERLE, Klaus: *Zum Thema „Kirche“.* hg. v. Wolfgang Bader. – München: Neue Stadt 2012. 96 S., kt € 9,95 ISBN: 978-3-87996-929-6.
- Lebenswelt und Theologie.* Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung, hg. v. Eva-Maria Faber. – Fribourg: Academic Press 2012. 347 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 9), pb. € 41,00 ISBN: 978-3-7278-1729-8.
- NÜLLMANN, Heiko: *Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog.* – Würzburg: Echter 2012. 527 S. (Bonner Dogmatische Studien, 52), geb. € 58,00 ISBN: 978-3-429-03514-3.
- Poesie der Theologie.* Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie: Bachl-Lectures 2007–2011, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2012. 179 S. (Salzburger Theologische Studien, 46), pb. € 19,00 ISBN: 978-3-7022-3192-7.
- SILLER, Hermann P.: *Letzte Erfahrungen. Vom Licht der Unbegreiflichkeit.* – Würzburg: Echter 2012. 327 S., pb. € 24,80 ISBN: 978-3-429-03504-4.
- WEIMANN, Ralph: *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität.* – Paderborn: Schöningh 2012. 351 S., kt € 44,90 ISBN: 978-3-506-77375-3.
- Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog**
- Christliches Fest und kulturelle Identität Europas.* hg. v. Benedikt Krane-mann / Thomas Sternberg. – Münster: Aschendorff 2012. (VI) 200 S., pb. € 19,80 ISBN: 978-3-402-12997-5.
- Die arabischen Briefe aus der Zeit der Herrnhuter Präsenz in Ägypten 1770–1783.* hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan / Christian Mauder. – Würzburg: Ergon 2012. 153 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 6), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-89913-898-6.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: *Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen.* – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 233 S., pb. € 24,90 ISBN: 978-3-374-03024-8.
- Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen.* hg. v. Mariano Delgado / Adrian Holderegger / Guido Vergauwen. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 371 S. (Religionsforum, 9), pb. € 39,90 ISBN: 978-3-17-022342-4.
- Herrnhuter in Kairo.* Die Tagebücher 1769–1783, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan. – Würzburg: Ergon 2012. (XXIV) 462 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 5), pb. € 59,00 ISBN: 978-3-89913-922-8.
- Johannes Calvin ökumenisch gelesen.* hg. v. André Birmelé / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2012. 245 S., kt € 26,90 ISBN: 978-3-89710-483-9.
- Leibniz und die Ökumene.* hg. v. Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. 314 S. (Studia Leibnitiana – Sonderhefte, 41), pb. € 52,00 ISBN: 978-3-515-10309-1.
- Pax et bonum.* Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog, hg. v. Paul Zahner / Michaela Sohn-Kronthaler. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 216 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 23), pb. € 22,00 ISBN: 978-3-7022-3187-3.
- Science and Religion. Christian and Muslim Perspectives.* hg. v. David Marshall. – Washington DC: Georgetown University Press 2012. (XIV) 189 S., pb. € 20,99 ISBN: 978-1-58901-914-0.
- Thinking the Divine in Interreligious Encounter.* hg. v. Norbert Hintersteiner. – New York: Editions Rodopi 2012. 321 S. (Currents of Encounter, 44), pb. € 64,00 ISBN: 978-90-420-3478-5.
- Christliche Sozialethik**
- Anthropologie und christliche Sozialethik.* Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Werner Veith / Axel Bohmeyer / Alexander Filipovic / Christoph Krauß. – Münster: Aschendorff 2010. 224 S. (Forum Sozialethik, 8), kt € 32,00 ISBN: 978-3-402-10634-1.
- BERTRAND-PFAFF, Dominik: *Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Institutionen. Mit einem Blick auf das Compassionmotiv.* – Münster: Aschendorff 2012. 300 S. (Forum Sozialethik, 10), pb. € 46,00 ISBN: 978-3-402-10636-5.
- BIALAS, Volker: *Gemeinschaftsbindung und Weltbewusstsein. Gebrochene Perspektiven im sozialen Lebensbezug.* – St. Ottilien: Eos 2013. 201 S. (Wegweisungen, 5), pb. € 14,80 ISBN: 978-3-8306-7583-9.
- Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik.* hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Georg Steins. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 318 S., pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-022215-1; 11–36: HEIMBACH-STEINS, M.: Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel; 37–62: STEINS, G.: Kanonbewusste Bibelauslegung. Exegetische Prologomena zu einer sozialethisch orientierten Lektüre; 63–89: RÖDIGER, K.: Lesen als ethischer Akt. Die Verantwortung der Lesenden in der Interpretation biblischer Texte; 90–114: FILIPOVIĆ, A.: Interpretationsgemeinschaft. Zusammenhänge von Hermeneutik und Politik in christlich-sozialethischer Perspektive; 115–133: BOGNER, D. / WELLMANN, B.: Handlungstheorie und Bibel. Dimensionen biblischen Handelns vor dem Hintergrund einer soziologischen Theorie; 134–153: KUNZE, A. B.: Aufruf zur Nachfolge, nicht zur Nachahmung; 154–164: LESCH, W.: Gesetz und Moral. Zur kulturellen Präsenz des Dekalogs; 165–187: ZINK, S.: Gedenke Israel ... Biblische Orientierungen für eine erinnerungssensible Christliche Sozialethik; 187–216: LIENKAMP, A.: Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit. Exemplarische Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Kontext theologischer Ethik; 217–225: RIEDL, A. M.: Fluchen, Klagen und Hoffen. Die Wiederentdeckung der Psalmen für eine Theologie der Diakonie; 226–245: MEINERS, P.: Prophetische Gesellschaftskritik. Michael Walzers Amos-Interpretation und die Christliche Sozialethik; 246–261: LESCH, W.: Paulus zwischen Universalitätsanspruch und Partikularität; 262–289: BARBATO, M.: Postsäkulare Weisheit. Potentiale biblischer Weisheitstopoi für die Globalisierung; 290–298: ADAMSKI, G.: Biblisch profiliert und sozialphilosophisch anschlussfähig. Der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ (1986); 299–307: NAUERTH, Th.: „Gerechter Friede“ und der Streit über die Rolle der Bibel im friedensethischen Diskurs; 308–318: STEINS, G.: „Aus dem Geist der Heiligen Schrift“. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral“.
- DREHSEN, Volker: *Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie.* – Berlin: deGruyter 2009. (XIII) 401 S., Ln. € 98,00 ISBN: 978-3-11-020347-9.
- ECKSTEIN, Christiane: *Geschlechtergerechte Familienpolitik. Wahlfreiheit als Leitbild für die Arbeitsteilung in der Familie.* – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 248 S. (Forum Systematik, 37), pb. € 36,80 ISBN: 978-3-17-021037-0.
- HOFHEINZ, Marco: *Johannes Calvins theologische Friedensethik.* – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 258 S. (Theologie und Frieden, 41), kt € 39,90 ISBN: 978-3-17-020967-1.
- HUBER, Wolfgang: *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt.* hg. v. Helga Kuhlmann / Tobias Reitmeier. – München: C. H. Beck 2012. 238 S., pb. € 12,95 ISBN: 978-3-406-63723-0.
- Rhetorik des Bösen / The Rhetoric of Evil.* hg. v. Paul Fiddes / Jochen Schmidt. – Würzburg: Ergon 2013. (XX) 276 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 9), geb. € 45,00 ISBN: 978-3-89913-950-1.
- YODER, John Howard: *Die Politik Jesu.* – Schwarzenfeld: Neufeld 2012. (XVI) 309 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-937896-09-0.

Praktische Theologie

- Bilderwechsel. Kirche – herausgefordert durch ländliche Räume*, hg. v. Richard Hartmann. – Würzburg: Echter 2012. 245 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 54), pb. € 16,80 ISBN: 978-3-429-03544-0.
- Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller. – Ostfildern: Grünewald 2012. 235 S. (Bildung und Pastoral, 1), kt € 20,00 ISBN: 978-3-7867-2931-0.
- GÄRTNER, Rolf: *Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral*. – Ostfildern: Grünewald 2012. 282 S., pb. € 22,90 ISBN: 978-3-7867-2928-0.
- Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-koooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg*, hg. v. Lothar Kuld / Friedrich Schweitzer / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 244 S., kt € 16,00 ISBN: 978-3-17-020825-4.
- Konfessionelle Krankenhäuser. Strategien – Profile – Potenziale*, hg. v. Klaus Baumann / Johannes Eurich / Karsten Wolkenhauer. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 200 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-022651-7.
- Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert*. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag, hg. v. Regina Sommer / Julia Koll. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 365 S., pb. € 39,90 ISBN: 978-3-17-022216-8.

Missionswissenschaft

- LOPES, Richard: *Indian Christology of the Way*. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 453 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 86), brosch. € 45,00 ISBN: 978-3-7022-3161-3.
- MAKAMBU, Muloko Apollinaire: *La mission catholique Mukila, R.D. Congo (1933–2008)*. – Nettetal: Steyler 2012. (XII) 158 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis verbi divini, 96), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-8050-0598-2.
- Mission seit dem Konzil*, hg. v. Martin Üffing SVD. – Sankt Augustin: Steyler 2013. 224 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 98), pb. € 22,90 ISBN: 978-3-8050-0606-4.
- Religion in the Public Sphere I. Religion im öffentlichen Raum I*, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2012. 286 S. (Forum Mission, 8/2012), pb. CHF 48,00 ISBN: 978-3-03727-043-1.
- RUST, Heinrich Christian: *Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlagen einer missionalen Pneumatologie*. – Schwarzenfeld: Neufeld 2013. 368 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-86256-032-5.

Religionswissenschaft

- Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*, hg. v. Gabriela Brahier / Dirk Johannsen. – Würzburg: Ergon 2013. 428 S. (Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte, 2), geb. € 58,00 ISBN: 978-3-89913-945-7.
- KULLE, Stephan: *Karmapa. Der neue Stern von Tibet*. – Frankfurt a. M.: Scherz 2012. 331 S., geb. € 19,99 ISBN: 978-3-651-00019-3.
- La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, hg. v. Antonio Autiero / Marinella Perroni. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2012. 239 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 28), pb. € 17,00 ISBN: 978-88-10-41526-9.
- Negotiating Rites*, hg. v. Ute Hüsken / Frank Neubert. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XI) 298 S., pb. € 28,99 ISBN: 978-0-19-981229-5: 1–17: HÜSKEN, U. / NEUBERT, F.: Introduction; 21–42: AKTOR, M.: Negotiating Karma: Penance in the Classical Indian Law Books; 43–58: DE MAAKER, E.: Negotiations at Death: Assessing Gifts, Mothers, and Marriages; 59–80: ECHTLER, M.: "The Clitoris Is Indeed Your Sweet": Negotiating Gender Roles in the Ritual Setting of the Swahili New Year's Festival; 81–98: STEPHENSON, B.: Ritual Negotiations in Lutherland; 99–118: MEYER, C.: Negotiating Rites in Imperial China: The Case of Northern Song Court Ritual Debates from 1034 to 1093; 119–132: BADO, N.: Performing the Ancient Ones: The Body-in-Practice as the Ground of Ritualized Negotiation; 133–160: WILKE, A.: Negotiating Tantra and Veda in the Paraśurāma-Kalpa Traditions; 161–176: LASH, S. R.: Jewish Same-Sex Weddings in Canada: Rituals of Resistance or Rituals of Conformity?; 177–190: HOLMES-TAGCHUNG-DARPA, A.: The Social Element of Visionary Revelation: Public Rites as a Means of Negotiating Authenticity in Tibetan Buddhist Visionary Lineages; 191–214: McCLYMOND, K.: Negotiating Ritual Repair: The Prāyaścitta Material in the Baudhāyana Śrauta Sūtra; 215–236: SCHRÖDER, U.: Hook-Swinging in South India: Negotiating the Subaltern Space within a Colonial Society; 237–254: CAMPBELL, P. Q.: Meaning and Enactment in a Buddhist Ritual; 255–276: HÜSKEN, U. / KIEFFER-PÜLZ, P.: Buddhist Ordination as Initiation Ritual and Legal Procedure; 277–290: POTTS, G.: Negotiating the Social in the Ritual Theory of Victor Turner and Roy Rappaport.

Mystik und Spiritualität

- GRÜN, Anselm: *Einfach nur Glück. Inspirationen für ein gutes Leben*. – München: Pattloch 2012. 237 S., geb. € 16,99 ISBN: 978-3-629-13015-0.
- HÄLBIG, Klaus W.: *Das Alphabet der Offenbarung. Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik*. – Sankt Ottilien: Eos 2013. 631 S., pb. € 29,95 ISBN: 978-3-8306-7582-2.
- Mein Jenseits. Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits“, hg. v. Michael Felder. – Berlin: Berlin University Press 2012. 238 S., geb. € 24,90 ISBN: 978-3-86280-028-5.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

- Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
A.o. Univ. Prof. Dr. Josef Außermair, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
- PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Michael Biehl, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg
PD Dr. Matthias Blum, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
- MTh Petru Cazacu, Hammer Str. 95, 48153 Münster
PD Dr. Claudia von Collani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dipl.-Theol. Karin Ganss, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Dr. phil. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Stefan S. Jäger, Melanchthonstr. 36, 42281 Wuppertal
Georg M. Kleemann, M. A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Andreas Klein, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Thomas J. Kraus, Stroberstr. 61a, 92318 Neumarkt
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. des. Carl Antonius Lemke Duque, Grolmanstr. 28, 10623 Berlin
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Ass. Prof. David Vincent Meconi S.J., 3601 Lindell Blvd, Saint Louis, MO 63108, USA
Prof. Dr. Dr. Erwin Möde, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dipl.-Theol. Christoph Mühl, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Matthias Mühl, Bürgerwehrstr. 8, 79102 Freiburg
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Nicole Priesching, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Günter Röhsler, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Marcell Saß, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Peter G. Tropper, Mariannengasse 6, 9020 Klagenfurt am Wörthersee, Österreich
- Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. Andreas Weckwerth, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Sarah Laudinski, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –sFr 35,70,

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

Studentenabonnement: € 87, –sFr 150,90.

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2013 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040-568 X