THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2013 | 109. Jahrgang

Theologie und Literatur: Aktuelle Tendenzen (Georg Langenhorst) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 371

Schmitz, Barbara: Geschichte Israels (Johannes Bremer)

Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, hg. v. Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini (Stephanie Ernst)

Berges, Ulrich: Jesaja. Der Prophet und das Buch (Burkard M. Zapff)

Guillaume, Philippe: Land, Credit and Crisis. Agrarian Finance in the Hebrew Bible (Johannes Bremer)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 378

Rademacher, Anne: Achtet auf das, was ihr hört! (Mk 4,24). Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden (Markus Lau)

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten (Stefan Schreiber)

Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Martin Karrer / Michael Labahn (Beate Kowalski)

Gathercole, Simon: The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences (Hans Förster)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 384

Schär, Max: Gallus. Der Heilige in seiner Zeit (Franz Xaver Bischof)

Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter (Thomas Prügl)

Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses. Pars prima, pars secunda, adiuvante Candida Elvert O.S.B., recensuit Pius Engelbert O.S.B. (Klaus Ganzer)

Becker, Alfons: Papst Urban II. (1088–1099). Teil 3: Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen regimen universale (Eugenio Riversi)

Basse, Michael: Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302–1414) (Thomas Bauer)

Nastainczyk, Wolfgang: Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte (Gregor Ploch)

Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), hg. v. Katrin Keller / Alessandro Catalano (Rudolf K. Höfer)

Ernesti, Jörg: Paul VI. Der vergessene Papst (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 397

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, hg. v. Alfons Fürst
Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann (Peter Gemeinhardt)

Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, hg. u. übers. v. Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ (Maarten J. F. M. Hoenen)

Krenz, Jochen: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Klaus Unterburger)

Marschler, Thomas: Karl Eschweiler 1886–1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Johannes Wischmeyer)

Maßmann, Alexander: Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik (Matthias Gockel)

Philosophie . . . . . Sp. 405

Fuchs, Marko J.: Sum und cogito – Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes (Harald Schöndorf)

Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland, hg. v. Nikolaj Plotnikov / Alexander Haardt (Regula M. Zwahlen)

Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede (Franz Segbers)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 409

Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, hg. v. Michael Böhnke / Assaad E. Kattan / Bernd Oberdorfer (Evgenij Pilipenko)

Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, hg. v. Miroslav Volf (Klaus von Stosch)

Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion (Ulli Roth)

Theologie und Kultur . . . . . Sp. 414

Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown, hg. v. Robert MacSwain / Taylor Worley (Benjamin Dahlke)

Greule, Albrecht: Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache, hg. v. Sandra Reimann / Paul Rössler (Sebastian Kiraga)

Der religiöse Charme der Kunst, hg. v. Peter Schüz / Thomas Erne (Martin Gestrich)

Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, hg. v. Angelika Nollert / Matthias Volkenandt / Rut-Maria Gollan / Eckhard Frick (Reinhard Hoeps)

Paul Thek. Shrine, hg. v. Stefan Kraus u.a. (Lena Rehring)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 422

Albrecht, Christian: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie (Ulf Harder)

Laumer, August: Karl Rahner und die Praktische Theologie (Philipp Müller)

Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann (Thomas Schüller)

Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, hg. v. Florian Barth / Klaus Baumann / Gerhard Wegner / Johannes Eurich (Judith Könemann)

Arnold, Martin: Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt (Thomas Nauerth)

Schweitzer, Friedrich: Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann (Katrin Bederna)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 431

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington (Anargyros Anapliotis)

Lüdecke, Norbert / Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung (Judith Hahn)

Paintner, Beate: Kooperation, Fusion und Union katholischer Kirchengemeinden in Deutschland aus rechtlicher Perspektive. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Verwaltung des Ortskirchenvermögens (Martin Zumbült)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Theologie und Literatur: Aktuelle Tendenzen

Von Georg Langenhorst

Seit 40 Jahren hat sich das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' als eigenständiger interdisziplinärer Forschungsbereich im deutschsprachigen Raum etabliert. Viele grundlegende Aspekte wurden bereits detailliert untersucht, etwa die wesentlichen hermeneutischen Grundlagen[1] dieser literaturwissenschaftlich wie theologisch profilierten Disziplin oder die historischen Entwicklungslinien[2] dieser spannungsreichen Beziehung. Zu wesentlichen Themen wie etwa der literarischen Rezeption biblischer Gattungen, Figuren und Motive[3] liegen (zwischen-)bilanzierende Gesamtuntersuchungen vor. Auf zwei Forschungsportalen[4] werden die jeweils aktuellen Entwicklungen im Internet dokumentiert und kommentiert.

Der folgende Überblick soll weder die bis 2003 erschienenen Studien erneut charakterisieren noch deren Erkenntnisse bündeln und zusammenfassen, sondern ausgehend vom dort erfassten Bestand den Blick auf die Entwicklungen der Dialogdisziplin von ‚Theologie und Literatur' im deutschsprachigen Bereich *in den letzten zehn Jahren* richten: Welche substanziell neuen Beiträge und Erkenntnisse finden sich? In welche Teilbereiche differenziert sich das Forschungsfeld aus? Welche Tendenzen und Entwicklungen lassen sich erkennen? Angezielt wird also eine Art Zwischenbilanz: Wo steht ‚Theologie und Literatur' im Jahr 2013? Angesichts der großen Fülle an Buchpublikationen zum Themenfeld (auf die Erfassung von Einzelaufsätzen muss fast durchgängig verzichtet werden) können viele Publikationen dabei im Sinne eines Literaturberichts nur benannt oder knapp charakterisiert werden. Zentrale Studien werden hingegen detailliert vorgestellt und diskutiert.

Grundlegende Studien

Mit dem Oberbegriff ‚Theologie und Literatur' werden ganz unterschiedliche Perspektiven erfasst. So geht es sowohl um die Wechselbeziehungen von (gelebter) Religion und (geschriebener und gelesener) Dichtung als auch um den akademisch-wissenschaftlichen Diskurs von Theologie und Literaturwissenschaft. Aber auch Mischformen finden sich, etwa die Deutung von Dichtung in der Theologie oder die funktional bestimmte Analyse von religiösen Phänomenen in der Literaturwissenschaft. Diese Unschärfe, diese meistens ungeklärt bleibenden impliziten Verständnisvarianten von ‚Dialog' werden in vielen neueren Studien bemängelt, gehören aber wohl zum bleibenden Signum dieses eben vielfältigen interdisziplinären Feldes.

Zahlreiche Monographien der letzten Jahre leuchten grundlegende Perspektiven der Beziehung von ‚Theologie und Literatur' aus. Breit beachtet wurde v.a. die Studie „Das Gedächtnis der Frömmigkeit"[5] des Germanisten Wolfgang Frühwald, 2008 im renommierten „Verlag der Weltreligionen" erschienen. Religion hatte schon immer das Forschungsinteresse des Germanisten mitbestimmt. Mit dieser Studie – Untertitel „Religion und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart" – liegt eine Art Summe vor. Wer eine geschlossene Darstellung und Bündelung erwartet, wird jedoch enttäuscht. Dass es sich um eine Aufsatzsammlung von verstreut erschienenen Beiträgen handelt, wird erst bei genauem Lesen deutlich. So finden sich Ausführungen über Friedrich Spee oder Sophie von La Roche, Clemens Brentano oder Joseph von Eichendorff, Adalbert Stifter, Reinhold Schneider und Elisabeth Langgässer, Alfred Döblin oder Albrecht Goes – um nur zentrale Stationen auf der angebotenen Lesereise zu nennen. Dazu gesellen sich thematisch orientierte Aufsätze etwa zur Tradition der katholischen Literatur. In all diesen Beiträgen wird F.s Textkenntnis genauso deutlich wie seine Fähigkeit zu Analyse und Deutung. Eine wirkliche Nachzeichnung der Geschichte dieser Spannungsbeziehung von Religion und Literatur bleibt freilich aus und ist angesichts des mosaikartigen Zugangs auch nicht möglich. Der im Untertitel versprochene Blick auf die Gegenwart findet sich zudem bestenfalls in Ansätzen. V. a. der reiche Ertrag aktueller religiöser Tendenzen in der Literatur unserer Zeit[6] bleibt außen vor. Jeglicher interdisziplinäre Brückenschlag zur Theologie unterbleibt. Ein wissenschaftlicher Dialog findet hier nicht statt.

Um diesen ‚Dialog' mühen sich v. a. die in jüngerer Zeit erschienenen theologischen Studien im Anschluss an die wegbahnenden Vorarbeiten von Dorothee Sölle, Dietmar Mieth und Karl-Josef Kuschel. Im Jahr 2004 wurde ein neuer, grundlegender, evangelisch beheimateter Ansatz über ‚Theologie und Literatur' aus systematisch-theologischer Perspektive vorgelegt. Der Schweizer Jan Bauke-Rüegg entwickelt in seiner Habil.schrift „Theologische Poetik und literarische Theologie?"[7] eine grundsätzlich angelegte, historisch und hermeneutisch orientierte Sichtung dieses Spannungsverhältnisses, um den von ihm vorgeschlagenen theologischen Umgang mit literarischen Texten in drei großen Untersuchungen zu überprüfen: In bewusst internationaler Ausrichtung beleuchtet er Romane des schwedischen Schriftstellers Lars Gustafsson, des Nordamerikaners John Updike sowie die Trilogie der „Versuche" des Österreichers Peter Handke.

B.-R. legt – so die eigene Zielangabe – ein „engagiertes und strikte aus der theologischen Perspektive heraus konzipiertes Plädoyer für den möglichen theologischen Erkenntnisgewinn des Umgangs mit literarischen Texten" (XI) vor. In einem umfassenden Zugang zur Thematik unterzieht er zunächst das bisherige Forschungsfeld einer Generalkritik, um seinen Ansatz als „eine Art theologische Prolegomena für künftige transdisziplinäre Arbeiten im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur'" (68) anzubieten. Die gründlichen Werkporträts münden in einen „Konstruktionsversuch" zu „einem möglichen theologischen Umgang mit literarischen Texten" (557), dessen Eigenprofil angesichts der Pauschalkritik im Hinführungsteil wenig konturiert bleibt. Zunächst hebt B.-R. hervor, dass die „Wirklichkeit als gemeinsamer Horizont von Theologie und Literatur" (558) gelten kann, in dem der Schriftsteller die Rolle als „Fachmann für Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck" (567) einnimmt. Im zweiten Schritt verweist er auf Literatur als „das Andere der Theologie" (570), das sich durch unbedingt zu beachtende Autonomie, Offenheit und Mehrdeutigkeit auszeichnet. Schließlich verweist er auf die „andere ‚Theologie' der Dichter", auf dem „Weg von der Wirklichkeit der Welt zu ihren Möglichkeiten" (581). Überraschenderweise endet das Buch mit dem zuvor so vehement in Frage gestellten Modell des Dialogs: „Theologie und Literatur sind für ihren je eigenen Vollzug und mit all ihren signifikanten und keineswegs voreilig aufzuhebenden Differenzen wechselseitig aufeinander und auf den offenen Dialog miteinander angewiesen." (596)

Bis heute finden sich kaum Spuren einer Rezeption dieses Ansatzes. Überhaupt gilt: Ein Großteil der gegenwärtigen theologisch-literarischen Diskussion erfolgt im Bereich der katholischen Theologie, überraschend angesichts der Tatsache, dass die Frühphase dieser Disziplin in den 1960er und 1970er Jahren primär von der evangelischen Theologie bestimmt wurde. Zwei neuere Dissertationen aus dem katholischen Bereich legen neue Wegspuren. Mit ihrer 2006 erschienenen Arbeit „In Wahrheit erfunden" untersucht Mirja Kutzer „Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis"[8]. Sie charakterisiert in einer abschließenden „literarischen Anthropologie" (277) den Menschen als *homo fictionalis*, als das einzige Wesen, das sich mittels Fiktion Wirklichkeit und Möglichkeit selbst vor Augen stellen kann. Gerade darin stehe er „zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde" (293). Der Charakterisierung des Menschen als *homo fictionalis* steht der weitere Aspekt des *homo interpretans* (319) zur Seite, die menschliche Fähigkeit und Verpflichtung, sein eigenes Schicksal zu deuten, sich durch Interpretation die Welt zu erklären und zu gestalten.

[1] Vgl. Langenhorst, Georg: *Theologie und Literatur.* Ein Handbuch, Darmstadt 2005.

[2] Vgl. *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende*, Bd. 1: um 1800; Bd. 2: um 1900; Bd. 3: um 2000, hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch, Paderborn u. a. 1997/1998/2000.

[3] Vgl. *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., hg. v. Heinrich Schmidinger, Mainz 1999.

[4] www.theologie-und-literatur.de; www.literatur-religion.net.

[5] Frühwald, Wolfgang: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit.* Religion und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart, Frankfurt/Leipzig 2008.

[6] Vgl. dazu: Langenhorst, Georg: *„Ich gönne mir das Wort Gott".* Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg/Basel/Wien 2009.

[7] Bauke-Rüegg, Jan: *Theologische Poetik und literarische Theologie?* Systematisch-theologische Streifzüge, Zürich 2004.

[8] Kutzer, Mirja: *In Wahrheit erfunden.* Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, Regensburg 2006, 277.

Rolf Bossart blickt in seiner Diss. (2009) auf die „theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert“[9]. Sein Erkenntnisinteresse richtet sich weder auf die „Tradition einer Ästhetischen Theologie“ (14) im Gefolge von Klaas Huizing noch auf eine „theologische Ästhetik“ (15) im Sinne Hans Urs von Balthasars. Noch weniger geht es in dieser Studie um den Ansatz einer Begegnung von Theologie und Literatur im Dialogparadigma der 70er bis 90er Jahre des 20. Jh.s, die „den Preis für die allgemeine wissenschaftliche Anerkennung ihrer Forschungen mit dem Preis der theologischen Aussagearmut bezahlt“ (21) habe. B. entleiht sich den Begriff der „Lesbarkeit“ (14) aus der Philosophie Hans Blumenbergs, um der Frage nachzugehen, welche „Interessen, Intentionen und Notwendigkeiten theologischer Lesungen“ von Literatur erkennbar werden und „ob es Textwahrheiten gibt, die nicht anders als in theologischen Zusammenhängen zum Sprechen gebracht werden können“ (ebd.). Es geht ihm also nicht darum, „die Form“ von Literatur „be- und herausarbeiten“ zu können, „sondern ihren Beweggrund“ (16). Ganz transparent wirbt er für das „Konzept einer interessegeleiteten Lektüre“ (18) – also für eine explizit theologische Lesart von Literatur. Deutlich wird, dass es dem Vf. nicht um Literatur selbst geht (literarische Texte spielen in dieser Arbeit direkt kaum eine Rolle), sondern um eine theoretische Bestimmung des Ortes einer theologischen Lesart von Literatur: „Was beinhaltet eine theologische Lesung?“ (186ff). Deutlich werde, dass diese ein „Verstehen“ anzielt, „das von ganz woanders herkommt“, das als „Protest gegen die Unzulänglichkeiten und Beschränkungen der aufgeklärten Vernunft und gegen den herrschenden Wissenschaftsbetrieb“ (187) zu deuten ist. Gott wird als Letztinstanz dieser Lesart installiert, als „unbewusste Quelle kontrafaktischer Antworten“ (188), die man in der Literatur finden könne. Gerade das mache Reiz und Gewinn einer eben spezifisch theologischen Lesart aus. Letztlich liegt hier ein – differenzierter, eigenständiger – Rückfall in das oder Wiedervorstoß zu dem historisch betrachtet allerersten Modell der Beziehung von Theologie und Literatur vor: zur ‚Konfrontationsmethode‘. Freilich mit einem gewichtigen Unterschied: Wo die vormoderne Konfrontationsmethode eher vor der Lektüre von Literatur warnt, fordert B. gerade zu einer intensiven Lektüre in eigener Perspektive auf.

Ein ganz einzigartiges Unterfangen legt der Kölner Theologe Alex Stock vor. Seine „Poetische Dogmatik“ ist von 1995 bis heute auf acht umfangreiche Bände angewachsen. Nach den vier Bänden zur „Christologie“ – 2009 als Gesamtausgabe neu publiziert[10] – und nach drei Bänden zur „Gotteslehre“ (2004/2005/2007) erschien 2010 der erste Band einer erneut mehrteilig geplanten Serie zur „Schöpfungslehre“[11]. S. entwirft hier eine Theologie, die sich aus den vielfältigen Quellen des Christentums speist, aus Liturgie, Bildern der Kunst, Werken der Dichtung, aus Liedern und Gebeten. Er betreibt hier nicht ‚Theologie *und* Literatur‘, interessiert sich nicht für ‚Dialog‘ oder ‚Theorie‘, sondern verwebt seine Quellen zu einem gänzlich eigenständigen und innovativen Entwurf einer Theologie, die – unter anderem – literarische Texte feinfühlig integriert. Sehr viel bescheidener bleibt der Versuch von Reiner Strunk, eine „poetische Theologie“ zu entwerfen. Ihm geht es darum, „dem Poetischen in der Religion und dem Religiösen in der Poesie nachzuspüren und innere Verbindungen aufzudecken“[12]. Über angesammelte „Bausteine“ – so der realistische Untertitel seines 2008 erschienenen Buches – kommt er dabei kaum hinaus.

Subjektiv konzipierte Zwischenbilanzen

Die drei skizzierten Qualifikationsarbeiten sowie die Entwürfe zu einer poetischen Theologie sind ganz und gar im Bereich der systematischen Theologie beheimatet und bestimmen von dort aus ihr Erkenntnisinteresse. 2011 erschienen fast gleichzeitig zwei Grundlagenwerke von zwei renommierten Pastoraltheologen, die ‚Theologie und Literatur‘ – beide unter explizitem Bezug auf ‚Poesie‘ – aus Sicht dieser Disziplin beleuchten, Erich Garhammer und Ottmar Fuchs. Auffällig sind dabei einige strukturelle Gemeinsamkeiten: Zunächst legt sich ein Blick darauf nahe, was die Bücher *nicht* bieten, was Lesende *nicht* erwarten sollten: Sie sind zum Ersten keine eigenständig konzipierten und durchgeschriebenen Monographien. Vielmehr geht es jeweils primär um planvoll zusammengestellte Aufnahmen früherer Aufsätze, die innerlich verbunden und inhaltlich erweitert werden. Sie lassen sich so als Lebens-Zwischenbilanz zum Themenfeld lesen. Beide Bücher sind zum Zweiten nicht primär als theoretisch-wissenschaftliche Abhandlungen zum Thema konzipiert, etwa unter umfassender Sichtung des Forschungsstandes: Fuchs gibt transparent an, seine Literaturauswahl sei „biographisch vermittelt und völlig zufällig“[13], sein Zugang erfolge deshalb in „wenig erschöpfender, sondern eher impressionistischer Weise“ (10). Bei Garhammer findet sich keine Bibliographie, Forschungsliteratur wird zwar berücksichtigt, eine lückenlose Anknüpfung an vorhandene Diskurse ist aber nicht das Hauptanliegen. Zum Dritten schließlich geht es aus diesen Gründen in beiden Büchern nicht um eine systematisierende Bündelung der Beziehung von Pastoraltheologie und Poesie/Literatur, die einen Befund erheben und Kategorien benennen würde, die also als theoretische Grundlage künftiger Forschungen in diesem Feld dienen sollte. All das ist – ganz transparent – *nicht* Anliegen dieser Bücher.

Was ist positiv angestrebt? Es geht beiden v. a. um ganz konkrete Begegnungen mit Texten (und Autor/inn/en), um beeindruckende Leseerfahrungen und um exemplarische Brückenschläge zur Theologie. G. benennt dabei eine wechselseitige Spannung: „Eine Theologie ohne Zweifel ist langweilig und eine Poesie ohne Hoffnung ist kurzatmig.“[14] Aufschlussreich sind die Parallelsetzungen: „Zweifel“ steht für „Poesie“, „Hoffnung“ für „Theologie“. Diese – begrenzenden – Perspektiven prägen die vorliegenden Deutungen. Von hier aus knüpft das Buch Fäden zwischen den beiden Feldern. Dass gleich fünf Autor/inn/en (Reiner Kunze, Felicitas Hoppe, Petra Morsbach, Thomas Hürlimann, Hanns-Josef Ortheil) eigene Kurztexte zum Abdruck in dem Buch beigesteuert haben, belegt den anvisierten grundlegend dialogischen Charakter. In fünf Abteilungen werden die literarisch-theologischen Skizzen präsentiert: Zunächst geht es um ein offenes „Portal“ zur Beziehung von ‚Theologie und Literatur‘; dann folgen Blicke auf „Die Mühe des Dialogs – Theologie neu lesen“; die dritte Abteilung beleuchtet die „Heilige Schrift in der Literatur – Lernorte der Fiktionalität“; unter der Überschrift „Poetologie als alteritäre Theologie“ werden „Lernorte der Poetizität“ vorgestellt; schließlich rundet ein Blick auf „Literarisch predigen – Für eine andere Rede von Gott“ das Buch mit einem praktischen Ausblick auf die Konsequenzen für die Homiletik ab.

G. lässt die Schriftsteller/innen ausführlich in langen Zitaten und Textauszügen zu Wort kommen. Er ist davon überzeugt, dass gerade die „Praktische Theologie viel von der Literatur profitieren kann, wenn sie die diagnostische und prophetische Kraft von Literatur“ (81) wahrnimmt und sich davon anregen lässt. Neben die ausführlich behandelten bereits genannten Literat/inn/en treten andere: Peter Handke, Tankred Dost, Patrick Roth, Marie Luise Kaschnitz und viele weitere. Besonders lesenswert ist der Beitrag zu „Literatur und Schuld“ (121–137), in dem die bleibende Präsenz von Schulderfahrung und -verarbeitung in der aktuellen Literatur deutlich wird.

F. stellt seinen Literaturdeutungen eine ausführliche programmatische Reflexion voraus. Unter den Überschriften „Situierungen“, „gegenseitige Wahrnehmungen“ und „weitere Zugänge“ präsentiert er „Theologie und Literatur in einer unhintergehbaren Geschwisterlichkeit“ (17). Die Ausführungen münden in den leidenschaftlichen Appell zum „Mut zur Literatur-Halacha“ (106), in welcher Literatur „als Verstehensweg für gegenwärtige Verhältnisse“ charakterisiert wird, der sich freilich als „Nichtverstehensweg für einen theologisch herkömmlichen Text“ (108) erweist und so die fruchtbaren Sperrigkeiten der Beziehung von Theologie und Literatur betont. Vier ausführliche Kap. beleuchten im Folgenden vier völlig verschiedene Textwelten: Goethe in seiner Faszination für muslimische Poesie; Karl Mays Darstellung des Orients; Stefan Georges literarische Realisation der „Kraft eines geheimen Landes“ (190); schließlich Werner Bergengruens Verdichtungen von „Hingabe und Fügung“ (235). Einige

[9] Bossart, Rolf: *Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert.* Studien zu einer verdrängten Hermeneutik, Würzburg 2009, 14.

[10] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*: Christologie. Bd 1–4, Paderborn u. a. 2009.

[11] Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*: Schöpfungslehre. Bd 1: Himmel und Erde, Paderborn u. a. 2010.

[12] Strunk, Reiner: *Poetische Theologie.* Grundlagen – Bausteine – Perspektiven. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2008. 200 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2314–9, 11.

[13] Fuchs, Ottmar: *Im Raum der Poesie.* Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011, 9.

[14] Garhammer, Erich: *Zweifel im Dienst der Hoffnung.* Poesie und Theologie, Würzburg 2011, 9. Vorüberlegungen, in: ders.: „‚Ohne Gott geht die Wut ins Leere‘. Rede von Gott in zeitgenössischer Literatur“, in: *Neue Sprachen für Gott.* Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, hg. v. Bernhard Fresacher. – Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag 2010. 140 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7867–2810–8, 25–51.

mosaikartige Bausteine runden das mit einer ausführlichen Bibliographie und einem hilfreichen Register versehene Buch ab.

Für beide Bücher gilt: Immer wieder wird man auf Kabinettstückchen literarischer Texte und lesenswerter Deutungen stoßen. Immer wieder wird die Nähe und Spannung zwischen Poesie und Theologie fruchtbar für kreative Gedankengänge. Dass sie in vielen Einzelaspekten zu – auch kritischen – Nachfragen herausfordern, ist Sinn und Zweck solcher Bücher als Anregung des Diskurses. Ein allgemeiner Wunsch aber bleibt: Zu bedauern ist der bewusste Verzicht auf den Entwurf einer grundlegenden Theorie der Beziehung von ‚Pastoraltheologie und Literatur' von den vorgelegten Deutungen aus. Kaum zufällig: Bündelungen, Ausblicke oder eine ‚Ertragssicherung' unterbleiben in beiden Büchern. Das könnte man durchaus begründen, etwa mit einem Respekt vor der Literatur, die sich solchen Theoriebildungen versagt. Der Verzicht verlangt aber einen Preis: Die Pastoraltheologie wartet weiterhin auf einen umfassenden eigenen Konzeptionsentwurf, an dem sie ihr diesbzgl. Profil schärfen kann.

Die Skizzierung der bisherigen hermeneutischen Wegmarken des Dialogfelds von ‚Theologie und Literatur' gehört in all den theologisch ausgerichteten Studien zum Standard, verbunden mit kritischen Anmerkungen und dem – im Blick auf die Rezeption selten eingelösten – Versprechen eigener neuer Perspektiven. In keinem Beitrag wird die Kritik so scharf formuliert wie in einem Band aus dem Jahr 2012. Schon der Titel weist ihn als Streitschrift aus: „Der geplünderte Tempel"[15]. Die beiden Autor/inn/en sind altbekannte Mitgestalter/innen des Dialogfeldes. Beide haben theologische Promotionen zum Themenfeld vorgelegt: Brigitte Schwens-Harrant 1997 mit der Studie über „Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart", Jörg Seip 2002 mit dem Entwurf „Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung".

Der nun vorliegende Band wird eröffnet durch einen mündlich konzipierten „Dialog" als „Kartographie theologisch-literaturwissenschaftlicher Praktiken" (7–36). Hinzu treten je zwei eigenständige Essays beider Autor/inn/en. Sie wollen explizit der gängigen Praxis des Dialogfeldes auf die Finger schauen und Frag-Würdiges offenlegen. Zwei Zugänge werden benannt und scharf voneinander abgetrennt: Man könne im Blick auf Literatur fragen: „*Was* wird gesagt?" oder „Was wird *wie* gesagt", um – sehr pauschal – die Mehrzahl der theologisch-literarischen Studien auf jene Seite zu schlagen, die sich „viel weniger für die ästhetische Qualität von Texten" interessiere. Das liege v.a. an einer Zusatzfrage, der des „*wofür*", die für primär „pädagogische Zielsetzungen" (8) stehe. Der Vorwurf ist alt: Theologisch-literarischen Studien wird ein einseitiger ‚Inhaltismus' vorgeworfen. Für die ‚Form', das ‚Eigentliche' der Literatur, interessiere man sich nicht und verstoße damit gegen das, was Literatur grundlegend ausmacht. – Gewiss, es gibt eine solche Tendenz. Aber sie gilt gerade nicht für die Mehrheit der Studien der letzten 30 Jahre. Nirgendwo wird bei S.-H. und S. deutlich, ob und wie gründlich das ungemein breite Forschungsfeld tatsächlich überhaupt gesichtet wurde. Ohne Belege, ohne Zuordnung lässt sich leicht allgemein polemisieren!

Eine zweite, als Anfrage formulierte Beobachtung aus dem vorliegenden Buch: Die Autor/inn/en der kritisierten Studien setzten zwar häufig theoretische Vorgaben, „hält er oder sie sich" (9) jedoch daran? Moniert wird hier die übliche Rhetorik, dass man zunächst betone, „Funktionalisierung" von Literatur zu vermeiden, um dann doch genau das zu betreiben. Warum aber dann überhaupt die unnötige Abwehr von Funktionalisierung? Warum nicht ein klares, wohltuendes „Plädoyer für die Verzweckung" (11)? Im Umgang mit Literatur habe man es also stets mit einem „geplünderten Tempel" (28) zu tun.

Unklar bleibt, wie man denn anders mit Literatur umgehen kann. Muss sie immer ein „Störfeuer" (25) sein, wie hier vorausgesetzt, oder ist nicht auch das erneut eine setzende Vorgabe von außen? Reicht das Werben dafür, dass Literatur einen „Freiraum" haben muss (selbstverständlich!) und nicht einer bestimmten Funktion zugewiesen werden darf (selbstverständlich!)? Auch hier unterbleibt die Skizzierung einer in die Zukunft weisenden Texthermeneutik für ‚Theologie und Literatur'. S. profiliert in Grundzügen einen anderen Zugang: In seinen Beiträgen betreibt er (Pastoral-)Theologie auf hohem Abstraktionsniveau und im Anschluss an aktuelle internationale postmoderne Diskurse. Schon die Titel seiner Beiträge zeigen das Niveau seines Zugangs: „Ort und Anders-Ort der Literatur. Ist Literatur eine Heterotopie?" (37–56) und „Tempelschwellen. Die Macht der Zensur, Fiktion und Reinheit" (96–116). Lesenswerte intellektuelle Kabinettstückchen legt er vor, anregend, brillant-klug, herausfordernd. Aber er betreibt eben nicht wirklich ‚Theologie und Literatur'. Ganz auffällig etwa im umfangreichen Fußnotenapparat: Nur ganz vereinzelt werden literarische Autoren und Primärtexte genannt. Kaum einmal bestimmt ein literarischer Text den Duktus seiner Gedankenführung. Was S. betreibt, ist etwas anderes: ‚Theologie und Literatur*theorie*'. Diese Disziplin beherrscht er wie wohl kaum ein anderer in Deutschland und im Anschluss an die internationale Theoriediskussion (Foucault, Certeau etc.). Der eher ausschmückende oder in die eigentliche Diskussion bloß hineinführende Charakter des seltenen Rückgriffs auf literarische Texte zeigt die Grenze seines Zugangs auf.

Sammelbände über ‚Theologie und Literatur'

Neben die genannten Studien treten Bücher, in denen einzelne Autoren ihre als Aufsätze konzipierten Einzelbeiträge unter einem Gesamttitel zusammenstellen, fast immer ohne eine tatsächliche Rahmung, Auswertung oder einen erkenntnisleitenden roten Faden. Hier begegnet man reizvollen Einzelperspektiven, kaum aber grundlegenden wissenschaftlichen Überlegungen im Blick auf das Forschungsfeld auf der Metaebene. So legte Karl-Josef Kuschel – Begründer des als Dialog verstandenen Forschungsfeldes von ‚Theologie und Literatur' – 2007 „Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg" vor, gestellt unter das von Pascal entlehnte Zitat „Gott liebt es, sich zu verstecken"[16]. Die Porträts spannen sich aus zwischen „Nahhorizonte[n]" (Studien zu Anna Seghers, Elisabeth Langgässer, Reinhold Schneider, Paul Celan, Nelly Sachs und Hartmut Lange aus dem jüdisch-christlichen Bereich, 10–127) und „Fernhorizonte[n]" (Studien zu Lessing, Heine, Rilke und Adolf Muschg im Blick auf ihre Rezeption von Islam und Buddhismus, 130–225).

Aus dem Jahr 2008 stammt die Aufsatzsammlung „Nichts Endgültiges" von Josef P. Mautner über „Literatur und Religion in der späten Moderne"[17], in der themenbezogene Gespräche mit Dorothee Sölle Aufsätze über Kafka, Brecht, Thomas Bernhard, Christa Wolf und George Tabori umrahmen. 2010 erschienen gleich zwei ähnlich konzipierte Bände: In „Schönheit gilt es zu schauen"[18] präsentiert Gerhard Begrich Essays zu biblischen oder allgemein ästhetischen Themen, aber auch Beiträge über Dietrich Bonhoeffer als Dichter, Erich Maria Remarque und Christa Wolf. Jan-Heiner Tück widmet sich explizit „Grenzgängen zwischen Literatur und Theologie"[19] und untersucht „anthropologische Erfahrungen [...], die auf eine theologische Tiefengrammatik hin entziffert werden können" (12). Theologisch gedeutet werden v.a. neuere, bislang theologisch-literarisch noch kaum beachtete Werke, so Pascal Merciers Erfolgsroman „Nachtzug nach Lissabon", Ulla Berkéwicz' Buch „Überlebnis", Judith Hermanns „Alice" sowie Arnold Stadlers „Salvatore". Hans-Jürgen Benedict schließlich geht in seinem Buch „Was Gott den Dichtern verdankt"[20] davon aus, „dass die Theologie mehr von den Schriftstellern gelernt hat in den letzten 30 Jahren als umgekehrt" (11). So gesehen „verdankt" die Theologie – als wissenschaftliches Reden von Gott – „den Dichtern" tatsächlich viel. B. verdeutlicht dies in zahlreichen Essays etwa über Paul Gerhardt, Goethe, Schiller, Heine, Dostojewski, Thomas Mann und Patrick Roth. Originell sind v.a. Beiträge über den „skeptischen Christ[en]" (219–247) Wilhelm Busch, über Dorothee Sölle als „Theopoetin" (248–255) sowie über die Preisträgerin des Evangelischen Buchpreises von 2010, Marlene Röder (262–269). 2013 schließlich erscheint ein Band des Luzerner Theologen und Literaturwissenschaftlers Christoph Gellner unter dem Titel „... nach oben offen"[21], in dem er anhand zeitgenössischer Profile die Beziehung von Gegenwartsliteratur und Spiritualität ausleuchtet. In Werk-

[15] Schwens-Harrant, Brigitte / Seip, Jörg: *Der geplünderte Tempel.* Ein Dialog, Wien 2012.

[16] Kuschel, Karl-Josef: *Gott liebt es, sich zu verstecken.* Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg, Ostfildern 2007.

[17] Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges.* Literatur und Religion in der späten Moderne, Würzburg 2008.

[18] Begrich, Gerhard: *Schönheit gilt es zu schauen.* Theologie und Poesie, Stuttgart 2010.

[19] Tück, Jan-Heiner: *Hintergrundgeräusche.* Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur, Ostfildern 2010, 10.

[20] Benedict, Hans-Jürgen: *Was Gott den Dichtern verdankt.* Literarische Streifzüge und Begegnungen, Hamburg 2011.

[21] Gellner, Christoph: *„... nach oben offen".* Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profil, Ostfildern 2013.

porträts von Erika Burkart, Ulrike Draesner, Daniel Kehlmann u.a. werden Spielarten herausfordernder zeitgenössischer Spiritualität präsentiert, die sich weitgehend außerhalb kirchlicher Zusammenhänge entfalten.

In der knappen Charakterisierung der genannten Studien wird bereits deutlich, wie umfassend die theologisch-literarischen Untersuchungen der Gegenwart das literarische Feld ausleuchten, wie breit die thematischen Zugänge sind, wie verschiedenartig die erfassten und analysierten Autorinnen und Autoren und ihre Werke. Als noch weiter ausgreifend erweist sich das Feld, wenn man die – zumeist auf Symposien, Fachkongresse oder Vorlesungsreihen zurückgehenden – Sammelbände mit einbezieht, die sich zu zahlreichen Spezialfragen von ‚Theologie und Literatur' finden. Hier zunächst nur zu den Publikationen, die das gesamte Themenfeld betreffen. 2004 fand in Würzburg ein Kongress statt, der unter breiter Beteiligung der prägenden Protagonisten eine Zwischenbilanz über den Forschungsstand zu erarbeiten versuchte: Die Orientierung an den drei Schlagworten „ökumenisch", „interdisziplinär" und „international"[22] verweist auf die intendierte Zukunftsorientierung.

Schon 2002 hatte in Warschau ein deutsch-polnisches Kolloquium stattgefunden, dessen Beiträge 2005 veröffentlicht wurden. Unter dem Titel „Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung" finden sich breit ausgespannte Beiträge aus explizit literaturwissenschaftlicher Sicht, in denen „Schreiben als ein Prozess" verstanden wird, „in den die religiöse Tradition im Zuge ihrer Versetzung in das literarische Medium verwickelt wird"[23]. Die Beiträge reichen bis zu Autoren wie Hermann Broch, Günter Eich oder Gert Hofmann.

Einer eher historischen Perspektive – in einem breiten Bogen von Lessing und Herder bis Hamann und Wackenroder – widmet sich ein Sammelband über „Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert"[24]. Der Blick auf diese Achsenzeit in Hinsicht auf die grundlegende „Relevanz des Protestantismus für die Entwicklung der deutschen Literatur" dokumentiert Beiträge einer 2004 gemeinsam von den interdisziplinären Zentren für die Erforschung der Europäischen Aufklärung und für die Pietismusforschung der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg sowie dem Institut für Deutsche Philologie der Ludwig-Maximilians-Univ. München veranstalteten Konferenz.

Im Jahr 2005 rief die Theol. Fak. Basel zusammen mit dem dortigen Institut für Jüdische Studien ein Symposion zusammen, das den Blick explizit auf die christliche wie jüdische Literaturgeschichte fokussierte. 2009 erschien der Band „Literatur im Religionswandel der Moderne"[25]. Hier stehen etwa Beiträge über „theologische Literaturkritik im deutschen Judentum" (Daniel Weidner) neben Textdeutungen zum Werk von Samuel Agnon (Alfred Bodenheimer) oder Linn Ullmann (Regine Munz). Deutlich wird, dass die „Literatur der Moderne" als ein „Seismograph für die Veränderungen, denen die Darstellung von Religion unter neuzeitlichen Bedingungen unterliegt" (7), betrachtet werden kann.

Gleichfalls in Basel widmete sich 2007 eine weitere Tagung den „Spielarten" von „Religion und Gegenwartsliteratur", deren Beiträge 2009 veröffentlicht wurden[26]. Einerseits liegt der Schwerpunkt dabei auf der Literatur der „vergangenen zehn Jahre" (3), andererseits geht es um „textnahe Arbeit an einigen Erscheinungen" (9) dieser Literatur, die nicht von vornherein unter eine Wahrnehmungskategorie gefasst werden soll. Das Buch besteht zum einen aus Werkporträts unter literarisch-religiöser Perspektive: Ralf Rothmann, Josef Winkler, Ernst Jandl und Erika Burkart werden derartig profiliert. Eine zweite Gruppe von Beiträgen bleibt enger bei jeweils einem herausragenden Werk der letzten Jahre, das intensiv beleuchtet und gedeutet wird: Charles Lewinskys Roman „Melnitz", Sibylle Lewitscharoffs Roman „Consummatus" sowie Lukas Bärfuss' Stück „Der Bus". Eine dritte Gruppe von Beiträgen wählt schließlich programmatische Zugänge. Den Abschluss des Buches bilden Selbstauskünfte der in Basel anwesenden Autor/inn/en Ulrike Draesner, Sibylle Lewitscharoff, Robert Menasse und Ferdinand Schmatz zum Themenfeld von Religion und Literatur.

2009 fand eine Tagung an der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Univ. in Moskau statt, die sich den „Religiösen Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit" widmete[27]. In mehreren Zugängen wird beleuchtet, warum und wie in dieser Zeit „gerade die Literatur als geeignet erschien, Thematiken mit einer sehr weitreichenden religiösen [...] Dimension aufzunehmen" (8). Im Jahr 2012 schließlich veranstalteten das Zentrum für Jüdische Studien der Univ. Basel und das Institut für Systematische Theologie der Univ. Wien unter dem Titel „Klagen, Bitten, Loben" ein Symposion über „Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur", dessen Referate und Ergebnisse im Herbst 2013 in einem Sammelband erscheinen werden.[28]

Gleich zwei aktuelle universitäre Ringvorlesungen widmeten sich dem Themenfeld von ‚Theologie und Literatur' – im Wintersemester 2009/2010 an der Univ. Kiel, im Wintersemester 2011/2012 an der Univ. Hildesheim. Die Hildesheimer Vorlesungsreihe setzte sich das Ziel, „den Austausch von Literatur und Religion, die wechselseitigen Anregungen und Transformationsprozesse von einem kulturellen Teilsystem zum anderen"[29] zu thematisieren. Angesichts der angezielten breitestmöglichen Interdisziplinarität der beteiligten ortsansässigen Professor/inn/en erweisen sich die Einzelbeiträge als heterogen und kaum angebunden an den bisherigen Diskurs.

Das gilt auch für den Kieler Band[30], der auf eine Vorlesungsreihe der Assistentenschaft der dortigen Ev.-Theol. Fak. zurückgeht und sich folglich auf theologische Zugänge konzentriert. Herausragend ist v.a. die kundige und deutlich positionierte Einführung von Maike Schult. Klarsichtig analysiert sie: An dem vorgeblichen ‚Dialog' haben sich v.a. Theolog/inn/en beteiligt. „Die literarischen Kundschafter bleiben aus [...] Die Philologen halten sich fern." (5) S. bleibt jedoch nicht bei diesem inzwischen weithin akzeptierten Befund stehen, sondern fragt nach Gründen, warum das Grenzland „nicht von beiden Seiten mit derselben Begeisterung aufgesucht" (13) wird. Erster vermuteter Grund ist eine terminologische und damit wissenschaftliche Unschärfe. Wenn Theolog/inn/en sich mit Literatur befassen, dann „vorwiegend in metaphorischer Sprache und unter dem Aspekt der Beziehung" (ebd.). Der Vorwurf ist so klar wie hart: Statt eindeutiger Begrifflichkeit blumige Metaphern, statt stringenter Analyse und Metareflexion Unklarheit und Beliebigkeit im hermeneutischen Zugang. Kein Wunder, dass dann die Literaturwissenschaft als klar strukturierte Wissenschaft sich einem Dialog entziehe, der so kaum zu führen wäre. Der Literaturbegriff in theologischen Studien sei so schwammig, dass er „mit philologischen Literaturkonzepten gegenwärtig schwer vereinbar ist" (14).

Ein zweiter vermuteter Grund ist: „Theologie sucht, wenn sie sucht, eher das Gespräch *mit* der Literatur, nicht das Gespräch *über* Literatur mit der Literaturwissenschaft." (13) Hier legt sich der Verdacht nahe, die Literaturwissenschaft werde bestenfalls zur „Hilfswissenschaft" (14) degradiert – auch nicht gerade motivationsfördernd für Dialogunternehmungen. Grundsätzlich fehle „theoretische und methodische Grundlagenarbeit" für das Dialogfeld, jede(r) ziehe „alleine los" (27). Insgesamt bleibe es „schwierig, einen gemeinsamen Fokus" zwischen beiden Wissenschaften „zu finden" (28). Die diagnostizierte Verantwortung dafür liege – so die Vf.in durchaus im Ton des mahnenden Vorwurfs – bei der Theologie: „Dass sich Theologie immer noch einem anderen Begründungszusammenhang verpflichtet sieht und darum den Sprung aus der Fiktion in die Realität erstrebt, bleibt auch künftig eine Hürde für den Dialog." (29)

[22] *Schreiben ist Totenerweckung.* Theologie und Literatur, hg. v. Erich Garhammer / Georg Langenhorst, Würzburg 2005, 7.

[23] *Literatur und Theologie.* Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung, hg. v. Ulrich Wergin / Karol Sauerland, Würzburg 2005, 7.

[24] *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert.* Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen, hg. v. Hans-Edwin Friedrich / Wilhelm Haefs / Christian Soboth. – Berlin / New York: De Gruyter 2011. 352 S. (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 41), geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–025128–9.

[25] *Literatur im Religionswandel der Moderne.* Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte, hg. v. Alfred Bodenheimer / Georg Pfleiderer / Bettina von Jagow, Zürich 2009.

[26] *Religion und Gegenwartsliteratur.* Spielarten einer Liaison, hg. v. Albrecht Grözinger / Andreas Mauz / Adrian Portmann, Würzburg 2009.

[27] *Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit* (1945–1955), hg. v. Natalia Bakshi / Dirk Kemper / Iris Bäcker, München 2013.

[28] *Klagen, Bitten, Loben.* Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück, Ostfildern 2013.

[29] *Literatur und Religion,* hg. v. Toni Tholen / Burkhard Moenninghoff / Wiebke von Bernstorff, Hildesheim 2012, 6. Vgl. auch den Beitrag der englischsprachigen Germanistik: *Religion and Identity in Germany Today.* Doubters, Believers, Seekers in Literature and Film, hg. v. Julian Preece / Frank Finlay / Sinéad Crowe, Bern 2010.

[30] *Wortwelten.* Theologische Erkundungen der Literatur, hg. v. Maike Schult / Philipp David, Berlin 2011, 5.

Vielen Aspekten dieser Grundanalysen von Maike Schult kann man zustimmen. Nur: Dass sich die Theologie einem eigenen Begründungszusammenhang verpflichtet sieht, geschieht keineswegs unreflektiert und naiv. Es handelt sich in der Tat um einen substantiell *anderen* Umgang mit Texten, *das* ist der Reiz des Dialogfeldes von ‚Theologie und Literatur'. Und das *kann* sehr reflektiert geschehen, in sehr sorgsamen, klar analysierenden, stringent überprüfbaren Verfahren des Umgangs mit Texten. Inwieweit sich die beiden Wissenschaften über ihren Umgang mit Texten verständigen könnten, bliebe zu klären. Das wäre spannend, gewiss, ist aber nicht das Hauptanliegen von ‚Theologie und Literatur'. Zudem belegt auch dieser Band, dass ein ‚anderer theologischer Zugang' zu Literatur zwar leicht zu postulieren, aber schwer umzusetzen ist. Vehement wurde in der Hinführung moniert, Theologie bediene sich im Umgang mit Literatur v. a. „metaphorischer Sprache", die in einen „Schwebezustand" (13) führe. Wie beendet Maike Schult das Buch? Mit einer von Nabokov entlehnten schwebenden Metapher: Der Sammelband solle dazu dienen, dass „der liebliche Duft der Literatur sich in der Theologie verbreite" (354).

Als bis dato letzter Sammelband in dieser Kategorie erschien 2012 eine Dokumentation der Salzburger ‚Bachl-Lectures', jährliche Vorlesungen zu Ehren des literarisch sensiblen Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl, die sich explizit einer „Verortung der Theologie in den kulturellen Herausforderungen ihrer Gegenwart" im Blick auf „Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie"[31] widmet.

All diese akademischen Tagungen, Kongresse und Vorlesungsreihen allein zur grundsätzlichen Beziehung von Theologie/Religion und Literatur/Literaturwissenschaft belegen nachdrücklich die hohe wissenschaftliche Produktivität des interdisziplinären Forschungsfeldes.

Neben derartige Monographien und Sammelbände treten v. a. drei weitere Grundtypen von Forschungsbeiträgen: Zunächst finden sich zahlreiche *thematisch zentrierte Untersuchungen*, v. a. im Blick auf literarische Annäherungen an Gott[32] oder auf das literarische Ringen um Theodizee[33], aber auch hinsichtlich entfernterer Themen wie der literarischen Darstellung von Weihnachten[34], der Repräsentationen des Heiligen in der Moderne[35], der Präsenz von Religion auf der zeitgenössischen Theaterbühne[36] oder hinsichtlich religiöser Motive, Stoffe oder Strukturanalogien im Kriminalroman[37].

Ergiebiger sind zum einen *autorenbezogene Untersuchungen*, in denen die religiösen Spuren im Werk einzelner Schriftstellerinnen und Schriftsteller nachgezeichnet, analysiert und gedeutet werden; zum anderen Beiträge zum besonders produktiven Teilbereich von *‚Bibel und Literatur'*, seien sie motivgeschichtlich konzipiert oder erneut autorenorientiert im Blick auf die Bibelrezeption einzelner Schriftstellerinnen oder Schriftsteller.

Studien über Religion im Werk einzelner Autorinnen und Autoren

Als nach wie vor überaus ergiebig erweist sich die schon seit den 1970er Jahren intensiv betriebene Untersuchung der Nachzeichnung von religiösen Spuren, Motiven, Prägungen und Stilformen im Werk einzelner Schriftstellerinnen und Schriftsteller[38]. Dabei überwiegt der immer speziellere Blick – sei er primär theologisch geprägt, sei er mehr literaturwissenschaftlich bestimmt – auf die großen, bekannten Schriftsteller. Derart beleuchtet wird zunächst das Werk von prägenden Autoren der Literatur *vor* dem 20. Jh.: Goethe[39], Hölderlin[40], Mörike[41], Heinrich Heine[42], Heinrich von Kleist[43], Theodor Fontane[44], Dostojewski[45] oder Theodor Storm[46]. Eine Reihe von Studien widmet sich Autorinnen und Autoren der explizit ‚christlichen Literatur': Werner Bergengruen[47], Ruth Schaumann[48], Manfred Hausmann[49], Dietrich Bonhoeffer[50], Albrecht Goes[51] oder Huub Oosterhuis[52]. Wieder andere beleuchten Werke und Personen der klassischen Moderne: Franz Kafka[53], Rainer Maria Rilke[54], Wilhelm Busch[55], Ernst Barlach[56], Hermann Hesse[57] und immer wieder unter anderen Gesichtspunkten Thomas Mann[58]. Zahlreiche Untersuchungen widmen sich den deutschsprachigen Protagonist/inn/en der Literatur in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s: Heinrich Böll[59], Friedrich Dürrenmatt[60], Inge-

[31] *Poesie der Theologie.* Versuchsanordnungen zwischen Literatur und Theologie: Bachl-Lectures 2007–2011, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler, Innsbruck/Wien 2012, 7.

[32] Vgl. *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Rudolf Langthaler / Wolfgang Treitler, Wien/Köln/Weimar 2007; *Der untote Gott.* Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Olaf Berwald / Gregor Thuswaldner, Weimar/Wien 2007; Langenhorst, Georg: *„Ich gönne mir das Wort Gott"* [Anm. 6]; Ostermann, Martin: *Gotteserzählungen.* Gottessuche in Literatur und Film, Marburg 2010.

[33] *But Vindicate the Ways of God to Man.* Literature and Theodicy, hg. v. Rudolf Freiburg / Susanne Gruss, Tübingen 2004.

[34] Kuschel, Karl-Josef: *Das Weihnachten der Dichter.* Große Texte von Thomas Mann bis Reiner Kunze, Düsseldorf 2004; Schmitt, Dominik: *„Der alte Kindergott ist tot!"* Weihnachtsmann-Darsteller und das Scheitern bürgerlich-patriarchalischer Autorität in der Weihnachtssatire des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2013.

[35] *Das Heilige (in) der Moderne.* Denkfiguren des Sakralen in Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Héctor Canal u. a., Bielefeld 2013.

[36] *Ekstase und Trost.* Glaube und Ritual im zeitgenössischen Theater, hg. v. Theater im Marienbad, Freiburg/Basel/Wien 2009.

[37] *Unerlöste Fälle.* Religion und zeitgenössische Kriminalliteratur, hg. v. Andreas Mauz / Adrian Portmann, Würzburg 2012.

[38] Vgl. dazu Lätzel, Martin: *Was Dichter glauben.* Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011.

[39] *Goethe und die Bibel*, hg. v. Johannes Anderegg / Edith A. Kunz, Stuttgart 2005; Niggl, Günter: *„In allen Elementen Gottes Gegenwart".* Religion in Goethes Dichtung, Darmstadt 2010.

[40] Strunk, Reiner: *Echo des Himmels.* Hölderlins Weg zur poetischen Religion. Eine Einführung, Stuttgart 2007.

[41] Strunk, Reiner: *Eduard Mörike.* Pfarrer und Poet, Stuttgart 2004.

[42] Bartscherer, Christoph: *Heinrich Heines religiöse Revolte*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

[43] Wimmer, Gernot: *Christliche Theodizee und Erlösungstheologie in Heinrich von Kleists Erzählungen*, Wien 2011.

[44] *Religion als Relikt?* Christliche Traditionen im Werk Fontanes, hg. v. Hanna Delf von Wolzogen / Hubertus Fischer, Würzburg 2006; Faber, Richard: *... der hebe den ersten Stein auf sie*: Humanität, Politik und Religion bei Theodor Fontane, Würzburg 2012.

[45] Schult, Maike: *Im Banne des Poeten.* Die theologische Dostojevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen 2012.

[46] Laage, Karl Ernst: *„Wenn ich doch glauben könnte!"* Theodor Storm und die Religion, Heide 2010; Demandt, Christian: *Religion und Religionskritik bei Theodor Storm.* – Berlin: Erich Schmidt Verlag 2010. 274 S. (Husumer Beiträge zur Storm-Forschung, 8), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–503–12235–6.

[47] Hoppe, Ulrich T. G.: *Zwischen Atum und Mohrenland.* Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen, Münster 2007.

[48] Stolarczyk-Gembiak, Anna: *Zwischen Christentum und Moderne.* Ruth Schaumann und ihr Prosawerk im Dritten Reich, Poznan 2008.

[49] Jung-Schmidt, Regina: *Sind denn die Sehnsüchtigen so verflucht?* Die verzweifelte Suche nach Gott im Frühwerk des Dichters Manfred Hausmann, Neukirchen-Vluyn 2006.

[50] Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit.* Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biografie, Poesie, Theologie, Gütersloh 2005.

[51] Zwanger, Helmut: *Albrecht Goes.* Freund Martin Bubers und des Judentums. Eine Hommage, Tübingen 2008.

[52] Stock, Alex: *Andacht.* Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, St. Ottilien 2011.

[53] *Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum*, hg. v. Gernot Wimmer, Würzburg 2012.

[54] Kuschel, Karl-Josef: *Rilke und der Buddha.* Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs, Gütersloh 2010; Stapper, Norbert: *Rainer Maria Rilkes Christus-Visionen.* Poetische Bedeutungen und christopoetische Perspektiven, Ostfildern 2010; Betz, Otto: *Weiter als die letzte Ferne.* Mit Rainer Maria Rilke die Welt meditieren, Ostfildern 2011.

[55] Dannowski, Hans Werner: *Wie schad, dass ich kein Pfaffe bin.* Wilhelm Busch und die Religion, Hannover 2008.

[56] *Ernst Barlachs Dramen.* Theologische und kulturwissenschaftliche Kommentare, hg. v. Eckart Reinmuth, Berlin 2010.

[57] Gellner, Christoph: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005; Hilbert, Matthias: *Hermann Hesse und sein Elternhaus – Zwischen Rebellion und Liebe.* Eine biographische Spurensuche, Stuttgart 2005.

[58] Kuschel, Karl-Josef: *Weihnachten bei Thomas Mann*, Düsseldorf 2006; Golka, Friedemann W.: *Mose.* Biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Novelle „Das Gesetz" und die biblische Überlieferung, Stuttgart 2007; Schwöbel, Christoph: *Die Religion des Zauberers.* Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns, Tübingen 2008; Weimar, Peter: *Die doppelte Thamar.* Thomas Manns Novelle als Kommentar der Thamarerzählung des Genesisbuches, Neukirchen-Vluyn 2008; Buchner, Wiebke: *Die Gottesgabe des Wortes und des Gedankens.* Kunst und Religion in den frühen Essays Thomas Manns, Würzburg 2011; Detering, Heinrich: *Thomas Manns amerikanische Religion.* Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil, Frankfurt 2012.

[59] Stolz, Wolfgang: *Der Begriff der Schuld im Werk von Heinrich Böll*, Frankfurt u. a. 2009; Litz, Julia: *Das Evangelium Jesu Christi als Maxime.* Religiöse und kirchliche Motive im Frühstwerk Heinrich Bölls, Berlin 2011.

[60] Kolvenbach, Helga: *Hoffnung gegen alle Hoffnung.* Der Zweifler Friedrich Dürrenmatt – eine theologische Annäherung, St. Ottilien 2009; Meier, Thomas Markus: *Dürrenmatt und der Zufall*, Ostfildern 2012.

borg Bachmann[61], Hilde Domin[62] oder Walter Kempowski[63]. Und schließlich richtet sich der theologisch-literarische Blick auf Schriftstellerinnen und Schriftsteller der Gegenwart: Martin Walser[64], Peter Bichsel[65], Adolf Muschg[66], Elazar Benyoëtz[67], Ulla Hahn[68] und erstaunlich intensiv auf das Werk von Patrick Roth[69].

Andere Untersuchungen widmen sich mit vergleichendem Blick dem Oeuvre mehrerer Autoren, seien es deutsch-jüdische Schriftstellerinnen[70] und Schriftsteller[71], sei es hinsichtlich gnostischer und mystischer Strömungen in der Gegenwartsliteratur[72]. Und noch einmal eigens ausgerichtete Studien befassen sich mit der Literaturrezeption einzelner Theologen, und zwar Kornelis Heiko Miskottes[73] und v. a. Hans Urs von Balthasars[74].

Diese Studien sind ganz unterschiedlich angelegt: als Diss. oder Habil.schrift, als Essays, als freie wissenschaftliche Untersuchung, als Gelegenheitsschrift oder Ergebnis langjähriger Auseinandersetzung. Fast immer erfolgt eine explizite hermeneutische Anbindung an den theologisch-literarischen Forschungsdiskurs. Die Arbeiten verstehen sich so zumeist explizit als quantitative Ausdifferenzierung des Forschungsfeldes von ‚Theologie und Literatur'. Neue qualitative hermeneutische Erkenntnisse, die über die Anlage der jeweiligen Untersuchung hinausreichen und künftige Arbeiten in diesem Dialogfeld strukturell oder methodologisch neu prägen würden, lassen sich dabei bis dato nicht erkennen.

Bibel und Literatur

Als weiterhin äußerst produktiv erweist sich zudem das Feld von ‚Bibel und Literatur'. Auch nach dem von Heinrich Schmidinger hg. doppelbändigen Grundlagenwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts"[75] aus dem Jahr 1999 finden sich weiterhin zum Teil erstaunlich unbedarfte Versuche der Gesamtdarstellung des Themenfeldes, in denen die dortige Differenziertheit nicht ansatzweise erreicht wird. Mal handelt es sich dabei um den Abdruck von Vorlesungsreihen[76], mal geht es um grundlegende Einführungen[77], ein weiteres Mal um die Sammlung persönlicher Zugänge[78]. Nur selten wird dabei eine quantitative oder qualitative Erweiterung des Forschungsbefunds erreicht. Derartige substantielle Erweiterungen betreffen zum einen die spezifisch historische Sichtung der Beziehung von Bibel und Literatur[79], zum anderen den Blick auf einzelne, zuvor kaum oder nur oberflächlich beachtete biblische Motive wie Judith[80], Esau[81], Thamar[82], Jefta[83], die Opferung Isaaks[84] oder Josephs silbernen Becher[85].

Erhellend ist zudem der neu vorgelegte detaillierte Blick auf die Bibelrezeption einzelner Autorinnen und Autoren. Drei Bände differenzieren die bisherigen Erkenntnisse. Christoph Gellners Monographie „Schriftsteller lesen die Bibel"[86] stellt die „lebens- und werkgeschichtliche Bedeutung der Bibel im Denken und Schreiben namhafter deutscher Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts" (15) ins Zentrum. In 13 Porträts zeichnet der Vf. nach, wie die Bibel gelesen, verstanden und ihrerseits zu einer Literatur produzierenden Kraft wurde. Deutsch-jüdische Lyrikerinnen wie Else Lasker-Schüler, Rose Ausländer oder Hilde Domin stehen dabei neben Erzählern wie Günter Grass, Heinrich Böll, Stefan Heym oder Anna Seghers. Bekannte und viel untersuchte Autorinnen wie Ingeborg Bachmann stehen neben bislang eher nur am Rande beachteten Schriftstellerinnen oder Schriftstellern wie Erich Fried, Günter Kunert, Grete Weil oder Christine Lavant.

Als Fortführung der Schmidinger-Bände versteht sich der 2009 hg. umfassende Sammelband „Der Heiligen Schrift auf der Spur"[87]. Basierend auf einer international und interdisziplinär ausgerichteten Tagung an der Univ. von Krakau wurde hier „der Zeit- und Sprachraum" explizit „erweitert", geht es doch um „Literatur aus allen Epochen, also von den Anfängen des Schrifttums bis ins 21. Jahrhundert hinein, besonders in deutscher, polnischer und jiddischer Sprache" (9). Der Bogen der 33 Beiträge spannt sich so von grundsätzlichen Beiträgen bis hin zu Aufsätzen über Felix Mitterer oder Helmut Krausser.

Schon in diesem Band wird deutlich, dass mehr und mehr auch die Literaturwissenschaften das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' als Forschungsgegenstand neu oder wieder entdecken. Wenn in den letzten Jahren das „öffentliche Interesse an der Religion wächst", rückt aus Sicht der Literaturwissenschaft v. a. ein Gegenstand „ins Zentrum des Interesses, der nun gar nicht fremd, neu oder anders ist, sondern eher als paradigmatischer Gegenstand literaturwissenschaft-

[61] Peters, Bergit: *LiebesArten.* Im theologischen Gespräch mit Ingeborg Bachmann, Ostfildern 2009.

[62] Loretan-Saladin, Franziska: *Dass die Sprache stimmt.* Eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin, Freiburg/CH 2008; Winkler, Vera-Sabine: *Leise Bekenntnisse.* Die Bedeutung der Poesie für die Sprache der Liturgie am Beispiel von Hilde Domin, Ostfildern 2009.

[63] Leber, Gita: *„Die Spiegelung Gottes".* Walter Kempowski theologisch gelesen, Berlin 2011.

[64] *Mein Jenseits.* Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits", hg. v. Michael Felder, Berlin 2012; *Was fehlt, wenn Gott fehlt?* Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg 2013.

[65] Bichsel, Peter: *Über Gott und die Welt.* Texte zur Religion, hg. v. Andreas Mauz, Frankfurt 2009.

[66] Gellner, Christoph: *Westöstlicher Brückenschlag.* Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010.

[67] Dausner, René: *Schreiben wie ein Toter.* Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz, Paderborn /München/Wien/Zürich 2007.

[68] Nottbohm, Waltraud: *Religiöse Bildwelten.* Eine interpretationsphilosophische Untersuchung zur Lyrik Ulla Hahns, Berlin 2010.

[69] *Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood,* hg. v. Georg Langenhorst, Münster 2005; Kaiser, Gerhard: *Resurrection.* Die Christus-Trilogie von Patrick Roth. Der Mörder wird der Erlöser sein, Tübingen/Basel 2008; Blaser, Felix: *Zum Verständnis von Auferstehung.* Eine theologische Auseinandersetzung mit Patrick Roths Poetologie und seiner Christusnovelle „Riverside", Würzburg 2010; *Der lebendige Mythos.* Das Schreiben von Patrick Roth, hg. v. Michaela Kopp-Marx, Würzburg 2010; Kopp-Marx, Michaela: *Seelen-Dialoge.* Ein Commentary Track zu Patrick Roths Christus-Trilogie, Würzburg 2013.

[70] Bongartz, Christiane: *Die Zeichen deuten.* Betende Menschen, schweigende Engel und ein „überströmender" Gott in den Schriften deutsch-jüdischer Dichterinnen des 20. Jahrhunderts, Münster 2004; Schweizer, Erika: *Geistliche Geschwisterschaft.* Nelly Sachs und Simone Weil – ein theologischer Diskurs, Mainz 2005.

[71] Klaghofer-Treitler, Wolfgang: *Die Fragen der Toten.* Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel, Mainz 2004; Treitler, Wolfgang: *Zwischen Hiob und Jeremia.* Stefan Zweig und Joseph Roth am Ende der Welt, Frankfurt u. a. 2007.

[72] Richter, Anja M.: *Das Studium der Stille.* Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik. Heinrich Böll, Botho Strauß, Peter Handke, Ralf Rothmann, Frankfurt 2010.

[73] Heinemann, Ursula: *Grenzgebiet.* Theologie und Literatur im Werk Kornelis Heiko Miskottes, Hamburg 2004.

[74] *Letzte Haltungen.* Hans Urs von Balthasars ‚Apokalypse der deutschen Seele' – neu gelesen, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen, Freiburg/CH 2006; Lochbrunner, Manfred: *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde.* Neun Korrespondenzen, Würzburg 2007; Krenski, Thomas: *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie,* Hamburg 2007.

[75] Vgl. Anm. 3.

[76] *Das Buch der Bücher.* Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur, hg. v. Tom Kleffmann, Göttingen 2004; *Das Buch und die Bücher.* Literaturvorträge am Canstein Bibelzentrum Halle, hg. v. Walter Martin Rehahn, Halle 2010.

[77] Schöpflin, Karin: *Die Bibel in der Weltliteratur,* Tübingen 2011. Vgl. auch Glatz, Edith: *Wer suchet, der findet die Bibel in der Literatur,* Würzburg 2013.

[78] Nüchtern, Michael: *Schöne Verweltlichungen.* Biblische Gestalten in der Literatur, Stuttgart 2010.

[79] Diese Perspektiven herrschen vor in: *Bibeldichtung,* hg. v. Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2006; *Das Buch der Bücher – gelesen.* Lesarten der Bibel in Wissenschaft und Künsten, hg. v. Steffen Martus / Andrea Polaschegg, Bern u. a. 2006; Weidner, Daniel: *Bibel und Literatur um 1800,* München 2011.

[80] Kobelt-Groch, Marion: *Judith macht Geschichte.* Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert, München 2005.

[81] Freinschlag, Andreas / Schneebichler, Amandine: „Esau in der deutschsprachigen Literatur", in: *Esau.* Bruder und Feind, hg. v. Gerhard Langer, Göttingen 2009, 273–291.

[82] Weimar, Peter: *Die doppelte Thamar* [vgl. Anm. 58].

[83] Houtman, Cornelis / Spronk, Klaas: *Jefta und seine Tochter.* Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40, Münster u. a. 2007, 77–146.

[84] Keuchen, Marion: *Die „Opferung Isaaks" im 20. Jahrhundert auf der Theaterbühne,* Münster 2004.

[85] Leuschner, Brigitte: *Josephs silberner Becher.* Vergeltung und Versöhnung. Ein biblisches Motiv in der Literatur, Marburg 2009.

[86] Gellner, Christoph: *Schriftsteller lesen die Bibel.* Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.

[87] *Der Heiligen Schrift auf der Spur.* Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur, hg. v. Maria Kłańska / Jadwiga Kita-Huber / Paweł Zarychta, Dresden/Wrocław 2009.

licher Forschung erscheint: die Bibel"[88]. Dennoch bleibt der Befund überraschend: „[D]ie Diskursgeschichte biblischen Wissens" befindet sich „noch immer weitgehend im toten Winkel der literaturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit" (17). Aus diesem Grund riefen Andrea Polaschegg und Daniel Weidner 2010 v. a. Vertreterinnen und Vertreter der „jungen Forschergeneration" (11) zu einem Symposion in Berlin zusammen, um in interdisziplinärer Vielfalt das Forschungsfeld auszuleuchten. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge dieses Symposions, ergänzt um ein umfangreiches Vorwort zur „Topographie eines Spannungsfeldes" namens „Bibel und Literatur" (9–35). Insgesamt geht es dabei darum, dem Forschungsfeld Konturen zu geben und Schneisen zu schlagen, die künftigen Forschungen als Markierungswege dienen können.

Ein in Deutschland weitgehend neuer Zugang zur Bibel wird mit dem Schlagwort „Bibel *als* Literatur" markiert. Ausgehend von der – seit 2007 auch auf Deutsch vorliegenden[89] – Grundstudie „The Great Code" (1982) des Kanadiers Northrop Frye hat sich diese Perspektive im englischsprachigen Diskurs längst als hermeneutisches Verfahren etabliert. Dabei geht es darum, die Bibel primär als eines von vielen Grundwerken der Weltliteratur zu betrachten und sie als solches mit Methoden der Literaturwissenschaft zu beleuchten. Im Bereich der narratologischen Exegese führt diese Tradition ein inzwischen breit entfaltetes wissenschaftliches Eigenleben, das freilich kaum an originär literarischen Entwürfen interessiert ist. Hans-Peter Schmid und Daniel Weidner legen in dem 2008 erschienenen kommentierten Lesebuch „Bibel als Literatur"[90] einen Überblick über die wichtigsten englischsprachigen Studien vor, charakterisieren sie jeweils und drucken zentrale, meistens erstmals ins Deutsche übersetzte Textpassagen ab. Dieser anregende Zugang verdeutlicht nachdrücklich, dass auch das Forschungsfeld von ‚Bibel und Literatur' weiterhin produktive Potentiale in sich trägt.

Christliche Literatur/Katholizismusforschung

Im Blick auf die Fragestellung nach Religion im Werk einzelner Autorinnen und Autoren wurde bereits das bleibende Forschungsinteresse an spezifisch christlicher Literatur deutlich. Dieses Interesse erlebt sogar eine unerwartete Blüte, hielt man doch die Fragen für weitestgehend erschöpfend beantwortet. In einer Zeit, in der die Kulturwissenschaften von einem *religious turn* sprechen, stellt sich jedoch auch die Frage nach dem potentiellen Sinn einer solchen Bezeichnung von ‚christlicher Literatur' neu. Ist es sinnvoll, den Begriff auf Texte anzuwenden, die eine dreifache Bedingung erfüllen: Sie müssen „aus einem zumindest christlich mitgeprägten Kontext stammen", „erkennbar anknüpfende Inhalts-, Motiv- und Sprachimpulse aus dem christlichen Kontext schöpfen" und „vom christlichen Kontext her verstanden und interpretiert werden"[91] – so ein neuerer Vorschlag des Rez.? Oder reicht es aus, herauszuarbeiten, „auf welche Weise [...] christliches Leben in der Literatur verarbeitet wird"[92], so ein anderer Zugang? In jedem Fall wird deutlich, dass man den „heutzutage unscharfen und mit verschiedenen Konnotationen überlasteten Begriff"[93] der ‚christlichen Literatur' zu nach wie vor fruchtbaren Disputen nutzen kann, zuletzt 2011 bezeugt in dem gerade zitierten Sammelband über „Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg".

Wissenschaftlich klarer profiliert hat sich in den letzten Jahren eine differenzierte Katholizismusforschung, die den spezifisch katholischen Beitrag zur kulturellen Entwicklung des deutschsprachigen Raumes[94] auszuleuchten versucht. Maria Cristina Giacomin blickt in diesem Zusammenhang zurück auf die einflussreiche katholische Kulturzeitschrift „Hochland", die 1903 von Karl Muth begründet wurde und nach dem Verbot durch die Nationalsozialisten bis in das Jahr 1971 hinein erschien. Sie zielte darauf ab, einer „hochgerichteten, innerlich vornehmen, von idealem Sinn und Geist getragenen Kultur, Kunst und Literatur zum Durchbruch zu verhelfen" und bestimmte ihre geistige Heimat in einer „positiv-christlichen, katholische[n] Überzeugung"[95]. Die Zeitschrift trug letztlich zwar entscheidend „dazu bei, den Katholizismus aus seiner kulturellen Isolation herauszuführen" (390), setzte sich aber nicht der von der Moderne eingeforderten Überprüfung aus, „sich in seiner Weltdeutung und in seinen Werthaltungen selbst in Frage stellen zu lassen" (391). So war sie eine Zeitschrift, die „sowohl einen formalästhetischen als auch einen thematischen Konservatismus an den Tag legte, der nur im Vergleich mit der Tendenzliteratur des katholischen Milieus als fortschrittlicher und ‚werthaltiger' angesehen werden kann" (ebd.). Es fiel den Verantwortlichen schwer, „Pluralität und Kontingenz" (396) zu akzeptieren. Verpflichtet auf einen „christlichen Totalitätsgedanken" (ebd.) wäre – so ein Ausblick am Ende der Studie – beides denkbar gewesen: eine Hinwendung zum Nationalsozialismus und seinen Idealen, aber auch der Weg in den Widerstand. Das „Hochland" sollte sich für den zuletzt genannten Weg entscheiden.

Unter der Federführung des Eichstätter Germanisten Thomas Pittrof hat sich ein interdisziplinäres Forscherteam seit zehn Jahren daran gemacht, das Phänomen des ‚Literarischen Katholizismus' im deutschsprachigen Bereich grundlegend neu zu erforschen. Dazu wurde im Freiburger Rombach-Verlag die „Reihe Catholica" gegründet, gewidmet den „Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus". Die Forschungen richten sich explizit gegen die Tendenzen einer „fortdauernden literaturgeschichtlichen Marginalisierung gerade der katholischen Literaturbewegung des 20. Jahrhunderts"[96]. Unter ‚Literarischem Katholizismus' versteht man den „Inbegriff eines literarischen Subsystems", dessen „Vertreter in ehemals oder aktuell katholisch" definierten „Frage- und Diskurszusammenhängen denken, schreiben, argumentieren, symbolisieren und sich in" durchaus „verschiedener Färbung und Intensität dazu im Rahmen ihrer persönlichen Wertorientierung reflektiert bekennen – wenn auch oft je verschieden in verschiedenen Lebensphasen bis hin zur totalen Negation" (10).

Der erste Band, 2008 erschienen, untersuchte unter dem Titel „Moderne und Antimoderne" den „*Renouveau catholique* und die deutsche Literatur". Es geht dabei um die „Nachzeichnung direkter personeller, literarisch-rezeptiver oder ideeller Kontakte und Allianzen" (10) zwischen Vertretern der deutschsprachigen und französischen Literatur. Nicht „konfessionalische Rettungen" (12) werden angestrebt, sondern der Aufweis, in welchen Differenzierungen Vormoderne, Moderne und Antimoderne als Versuch „integraler Sinnstiftung" (11) in den jeweiligen literarischen Werken Niederschlag und Gestaltung finden. 2010 erschien der zweite Band der Reihe, konzentriert auf die Fragestellungen: Wie verlief der „Weg zur Geschichte" für den deutschen Katholizismus? Welche „Geschichtskulturen"[97] wurden hier im 19. und 20. Jh. entworfen? Ein dritter, noch in Vorbereitung befindlicher Band wird sich mit Geschichte und Profil der katholischen Publizistik im 20. Jh. befassen.[98]

Interreligiöse Blickwinkel

Vereinzelte weitere Beiträge zum Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' lassen sich den einzelnen theologischen Teildisziplinen zu-

[88] *Das Buch in den Büchern.* Wechselwirkungen von Bibel und Literatur, hg. v. Andrea Polaschegg / Daniel Weidner, München 2012, 9. Vgl. auch die Website www.bibelundliteratur.de.

[89] Frye, Northrop: *Der große Code.* Die Bibel und Literatur, aus dem Engl. von Peter Seyffert, hg. v. Peter Tschuggnall, Anif / Salzburg 2007.

[90] *Bibel als Literatur*, hg. v. Hans-Peter Schmidt / Daniel Weidner, München 2008.

[91] *Christliche Literatur für unsere Zeit.* 50 Leseempfehlungen, hg. v. Georg Langenhorst, München 2007, 33–35.

[92] Kranz, Gisbert: *Christliches in der Weltliteratur.* Ein neuer Zugang zu großen Romanen und Erzählungen, Augsburg 2007, 9.

[93] *„Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe."* Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg, hg. v. Aleksandra Chylewska-Tölle, Nordhausen 2011, 8.

[94] Vgl. *Eigensinn und Bindung.* Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert, hg. v. Hans-Rüdiger Schwab, Kevelaer 2009. Hier werden auch Literaten, z. B. Gertrud von le Fort, Heinrich Böll, Reinhold Schneider u. a. porträtiert.

[95] Zit. in: Giacomin, Maria Cristina: *Zwischen katholischem Milieu und Nation.* Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918), Paderborn u. a. 2009, 130.

[96] *Moderne und Antimoderne.* Der *Renouveau catholique* und die deutsche Literatur. Beiträge des Heidelberger Colloquiums vom 12. bis 16. September 2006, hg. v. Wilhelm Kühlmann / Roman Luckscheiter, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 9. Vgl. auch Neumann, Veit: *Sprich nur ein Wort...* Katholizismus und Literatur, Würzburg 2010; ders.: *Die Theologie des Renouveau catholique.* Glaubensreflexion französischer Schriftsteller in der Moderne am Beispiel von Georges Bernanos und Francois Mauriac, Frankfurt u. a. 2007.

[97] *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen.* Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Beiträge des Dresdener Kolloquiums vom 10. bis 13. Mai 2007, hg. v. Thomas Pittrof / Walter Schmitz, Freiburg/Berlin/Wien 2010, 9.

[98] *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert.* Positionen, Probleme, Profile, hg. v. Walter Hömberg / Thomas Pittrof, Freiburg/Berlin/Wien 2013.

ordnen, sei es der Theologischen Ethik[99], der Homiletik[100], der Liturgiewissenschaft[101] oder der Religionsdidaktik[102]. Diese Beiträge bleiben – in sich durchaus spannende und bereichernde – Randphänomene in ihren jeweiligen Wissenschaftsdiskursen. Als wissenschaftlich ergiebiger erweist sich der Blick auf interreligiöse Fragestellungen.

Nur zögerlich hat sich das deutschsprachige Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' auf interkulturelle[103] und spezifischer: auf interreligiöse Öffnungen eingelassen. Vereinzelte Hinweise auf derartige Seitenblicke fanden sich bereits in einigen der bislang charakterisierten Studien und Sammelbänden. Gewiss, das Werk der jüdischen Autorinnen und Autoren der klassischen Moderne von Kafka bis Celan, von Nelly Sachs bis Hilde Domin ist breit untersucht. Aber schon die Spurensuche nach literarischen Spiegelungen des Gegenwartsjudentums blieb lange Zeit ergebnislos. Und diese Beobachtung galt umso mehr hinsichtlich der literarischen Präsenz anderer Weltreligionen. Dieser Befund stimmt seit einigen Jahren so nicht mehr. Mehr und mehr schlägt sich die Präsenz von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugung und Praxis in unserer Kultur genauso literarisch nieder wie die sich daraus ergebende Notwendigkeit von beschriebener und gelebter Toleranz[104] und wird so auch Gegenstand wissenschaftlicher Wahrnehmung und Deutung.

In einer neuen Studie[105] lässt sich nachweisen: Inzwischen verschafft sich die sog. ‚dritte Generation' deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah mehr und mehr literarisches Gehör, repräsentiert von Autorinnen und Autoren wie Maxim Biller, Doron Rabinovici, Vladimir Vertlib, Benjamin Stein oder Lena Gorelik. Für theologisch-literarische Fragestellungen wird dabei besonders die Tatsache relevant, dass es im Werk dieser Autoren um das heute hier bei uns gelebte Judentum geht, das in großer Selbstverständlichkeit einen Platz in unserer Kultur einnimmt und sich eben auch religiös bestimmt.

Vergleichbares gilt in noch größerem Maße für den Islam[106]. So zeigen sich deutliche Hinweise auf die völlig neuartige Ausbildung einer eigenständigen deutsch-muslimischen Literatur, die bei aller inneren Vielfalt durch einige prägnante inhaltliche wie stilistische Gemeinsamkeiten markiert wird. Auch wenn es übertrieben scheint, von einem „markanten ‚muslim Turn'"[107] in der deutschsprachigen Literatur zu sprechen, so erweist sich doch sowohl die kulturelle als auch die religiöse Differenz als literarisch außerordentlich produktiv, sei es im Blick auf die Islam-Rezeption im Werk von aus dem Christentum stammenden Autoren wie Christoph Peters oder Barbara Frischmuth[108], sei es im Werk von muslimischen Autoren wie Emine Sevgi Özdamar, Zafer Senocak, Feridun Zaimoğlu, Navid Kermani oder SAID. Das Aufarbeiten dieser Beziehungen ist auch literaturwissenschaftlich gerade erst im Entstehen und wird dort v. a. interkulturell als Erforschung „deutsch-türkischer"[109] Literatur verstanden. Die religiöse Dimension bleibt dabei eher ein Randthema[110]. Anders in den ersten theologisch-literarischen Arbeiten in diesem Bereich – vorangetrieben v. a. von dem Luzerner Theologen Christoph Gellner. Sie begleiten den Prozess der Herausbildung einer muslimisch-deutschen Literatur von Anfang an, sei dies in ersten Einführungen[111], in auf Symposien zurückgehenden Sammelbänden[112] oder in Dissertationen über herausragende Autorinnen[113].

Dass es darüber hinaus auch in sich äußerst herausfordernde literarische Spiegelungen des Buddhismus gibt – sei es im Rückblick bei klassischen Autoren wie Rilke[114] oder Hesse[115], sei es bei Gegenwartsautoren wie Adolf Muschg[116] –, bleibt hinter der Neuentwicklung einer muslimisch-deutschen Literatur eine eher wenig bemerkte Seitenentwicklung. Die interreligiöse Öffnung von ‚Theologie und Literatur' steht so erst am Anfang, verspricht aber eine herausfordernde Zukunft.

Religion in der Kinder- und Jugendliteratur

Ein weiterer Teilbereich von ‚Theologie und Literatur' erlebt derzeit einen überraschenden Aufschwung: die Erforschung der Frage, wie sich Religion und Gottesfrage in der Kinder- und Jugendliteratur unserer Zeit spiegeln. Anfang der 1980er Jahre waren mehrere Studien und Sammelbände zu dieser Thematik erschienen[117]. Seitdem aber lag das Themenfeld weitgehend brach, schon deshalb, weil in der Kinder- und Jugendliteratur selbst kaum noch von Gott und Religion die Rede war. Seit etwa 15 Jahren stimmt dieser Befund nicht mehr. In den Kulturwissenschaften spricht man insgesamt von einem *religious turn*. Dieser zeichnet sich auch überdeutlich in der Kinder- und Jugendliteratur ab. Dass die – interdisziplinäre – Forschung diese Wende wahrnimmt und zum Anlass für neue Untersuchungen nutzt, ist von daher kaum überraschend.

Das Spektrum der Untersuchungen ist erneut breit aufgestellt: Neben grundsätzlichen Einführungen über Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart[118] stehen Studien über den Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis[119], über einzelne Autorinnen[120] oder Untersuchungen zu Themen wie „Jüdische Identität nach der Shoa"[121] oder die Darstellung von Sekten[122] im Kinder- und Jugendbuch. Immer intensiver erforscht wird v. a. das Themenfeld von ‚Religion und Fantasy'[123] in einem Bogen von C. S.

[99] *Literatur ohne Moral*. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch, hg. v. Christof Mandry, Münster 2003. Vgl. aus literaturhistorischer Sicht: *Literatur und Moral*, hg. v. Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2011; Kirchmeier, Claudia: *Moral und Literatur*. Eine historische Typologie, München 2013.

[100] Apel, Kim: *Predigten in der Literatur*. Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 566 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 7), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150035–0.

[101] *Gottesdienst und Dramaturgie*. Liturgiewissenschaft und Theaterwissenschaft im Gespräch, hg. v. Irene Mildenberger / Klaus Raschzok / Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2010.

[102] Schulz, Petra / Malter, Rebekka: *Schräge Perspektiven*. Unterrichtscollagen im Spannungsfeld von Theologie, Literatur und Alltagswelt, Neukirchen-Vluyn 2006; Langenhorst, Georg: *Literarische Texte im Religionsunterricht*. Ein Handbuch für die Praxis, Freiburg/Basel/Wien 2011.

[103] Vgl. Durzak, Manfred: *Literatur im interkulturellen Kontext*, Würzburg 2013.

[104] Vgl. *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur*. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, hg. v. Bernd F. W. Springer /Alexander Fidora, Zürich/Berlin 2009.

[105] Vgl. Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: *Blickwinkel öffnen*. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013, 21–173.

[106] Vgl. ebd., 174–345.

[107] Yesilada, Karin E.: „Gotteskrieger-Konfigurationen des radikalen Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsprosa", in: *Türkisch-deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer*. Kontroversen und Lernprozesse, hg. v. Seyda Ozil / Michael Hofmann / Yasemin Dayioglu-Yücel, Göttingen 2011, 197–207, hier: 197.

[108] Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth*. Werkanalyse und interreligiöses Lernen, Ostfildern 2013.

[109] Vgl. etwa: *Deutsch-türkische und türkische Literatur*. Literaturwissenschaftliche und fachdidaktische Aspekte, hg. v. Michael Hofmann / Inga Pohlmeier, Würzburg 2013.

[110] Anders in: Uysal-Ünalan, Saniye: *Literarische Begegnungen mit dem Islam*. Neue Identitätskonstruktionen in der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur, Würzburg 2013.

[111] Gellner, Christoph: *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur*. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie, Karlsruhe 2005.

[112] *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, hg. v. Michael Hofmann / Klaus von Stosch, Paderborn u. a. 2012.

[113] Nieser, Claudia: *Hagars Töchter*. Der Islam im Werk Assia Djebars, Ostfildern 2011.

[114] Kuschel, Karl-Josef: *Rilke und der Buddha* [s. Anm. 54].

[115] Gellner, Christoph: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens* [s. Anm. 57].

[116] Gellner, Christoph: *Westöstlicher Brückenschlag* [s. Anm. 66].

[117] Vgl. Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur [s. Anm. 1], 198–202.

[118] Vgl. *Über Gott und die Welt*. Religion, Sinn und Werte im Kinder- und Jugendbuch, hg. v. Jürgen Heumann, Frankfurt 2005; *Auf der Suche nach Religion*. Die Wiederkehr der Religion im Kinder- und Jugendbuch, hg. v. Jürgen Heumann, Oldenburg 2007; *Gestatten: Gott!* Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, hg. v. Georg Langenhorst, München 2011. Vgl. auch das Forschungsportal www.religion-im-kinderbuch.de.

[119] Dressing, Gabriele: *Zwischen Bibel und Bilderbuch*. Religiöse Kinder- und Jugendliteratur im Spiegel des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises, St. Ingbert 2004.

[120] *Zumutungen*. Lene Mayer-Skumanz und die religiöse Kinderliteratur, hg. v. Inge Cevela, Wien 2006.

[121] Kokemüller, Birgitt: *Jüdische Identität nach der Shoah als Thema in ausgewählten Kinder- und Jugendbüchern*, Frankfurt u. a. 2003.

[122] Bohn, Nicolette: *Im Bann der Seelenfänger*. Jugendbücher über Sekten (1981–2000), Frankfurt u. a. 2004.

[123] Rüster, Johannes: *All-Macht und Raum-Zeit*. Gottesbilder in der englischsprachigen Fantasy und Science Fiction, Berlin 2007; *Vom Logos zum Mythos*. „Herr der Ringe" und „Harry Potter" als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts. Praktisch-theologische und religionsdidaktische Analysen, hg. v. Astrid Dinter / Kerstin Söderblom, Berlin 2010; Frings, Stephan: *Alte Götter, neue Welten*. Religion und Magie in der deutschsprachigen Fantasy-Literatur, Wetzlar 2010.

Lewis[124] über die Harry-Potter-Bände[125] bis hin zu ganz aktuellen Fantasy-Reihen wie ‚Eragon' oder ‚Biss'[126]. Mehrere Bücher widmen sich schließlich einer spezifisch religionspädagogischen und religionsdidaktischen Erschließung[127] gegenwärtiger Kinder- und Jugendliteratur. Auch dieses Feld verspricht weitere produktive Erforschungen.

Ausblick

Der Überblick über die Tendenzen in den Publikationen aus den letzten zehn Jahren im Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur' belegt nachdrücklich die Produktivität dieses interdisziplinären Feldes. Neben grundlegende Fortführungen bewährter hermeneutischer Ansätze und weiter ausdifferenzierende Einzelforschungen im Rahmen bereits zuvor etablierter Fragestellungen und Zugänge treten neue Aspekte: V. a. die Ausweitungen auf interreligiöse Fragestellungen und den Bereich der Kinder- und Jugendliteratur fallen dabei ins Auge. Fast immer erfolgt eine Anknüpfung an die hermeneutischen Linien der Studien der 1970er und 1980er Jahre (Sölle, Kuschel, Mieth). Diese Ansätze werden zwar in regelmäßiger Wiederholung auch kritisch beleuchtet, eigenständige Gegenentwürfe oder anschlussfähige Neukonzepte werden jedoch entweder gar nicht erst entwickelt oder bleiben folgenlos. Hier bieten sich Möglichkeiten künftiger kreativer Konzeptionen. Nach wie vor unbefriedigend bleibt die Forschungsvernetzung mit dem englischsprachigen[128] und dem in den letzten Jahren eigenständig etablierten lateinamerikanischen[129] Diskurs. Auch hier öffnen sich künftige – internationale – Diskursfelder. Erfreulich bleibt die interdisziplinäre Öffnung des Forschungsdiskurses. Zwar ist in vielen Fällen nach wie vor die Theologie die wissenschaftliche Disziplin, welche die Dialogbemühungen vorantreibt. Immer mehr Literaturwissenschaftlerinnen und Literaturwissenschaftler bringen jedoch ihre eigenen Perspektiven, Forschungsfragen und Diskursverfahren mit ein – sei es bewusst in einen interdisziplinären Dialog, sei es in eigenständige Forschungsansätze, in welche die Theologie nicht einbezogen wird.

Kaum zufällig: Die Ergebnisse zweier großer Forschungsprojekte sind angekündigt, die einerseits von der Germanistik aus organisiert werden und andererseits theologische Gesprächspartner mit einbeziehen. Unter der Ägide des Eichstätter Germanisten Thomas Pittrof soll ab 2014 ein auf mehrere Bände angelegtes „Handbuch des literarischen Katholizismus" erscheinen, in dem erstmals die Wirkungen des Katholizismus auf die Literatur sowie die Prägungen des Katholizismus in der Literatur des 20. (und 21.) Jh.s umfassend und systematisch dargestellt werden. Der Berliner Literaturwissenschaftler Daniel Weidner schließlich zeichnet für das Projekt eines ebenfalls breit und möglichst umfassend angelegten „Handbuch Literatur und Religion" verantwortlich, das 2015 im Metzler-Verlag prominent publiziert werden soll. Das Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur' bleibt spannend und produktiv.

[124] Mühling, Markus: *Gott und die Welt in Narnia.* Eine theologische Orientierung zu C. S. Lewis' „Der König von Narnia", Göttingen 2005; Bender, Melanie: *Auf den Spuren von Narnia.* Eine religiöse Weltgeschichte, Paderborn 2011.

[125] Cornelius, Corinna: *Harry Potter – geretteter Retter im Kampf gegen dunkle Mächte?* Religionspädagogischer Blick auf religiöse Implikationen, archaisch-mythologische Motive und supranaturale Elemente, Münster 2003; *Leben, Tod und Zauberstab.* Auf theologischer Spurensuche in „Harry Potter", hg. v. Christoph Drexler / Nikolaus Wandinger, Münster 2004; Ciaccio, Peter: *Harry Potter trifft Gott.* Das Evangelium von Hogwarts, Neukirchen-Vluyn 2012.

[126] *Götterwelten.* Phantastik und Religion, hg. v. Bettina Twrsnick / Thomas Le Blanc, Wetzlar 2007.

[127] *Religionsunterricht mit Jugendliteratur.* Materialien für die Sekundarstufe I, hg. v. Mirjam Zimmermann, Göttingen 2006; Pfeiffer, Sandra: Religiös-ethische Dimension in aktueller Kinder- und Jugendliteratur, Berlin 2011; Holl, Matthias: *Erzählende Kinderliteratur im Religionsunterricht.* Theorie und Praxis zum Einsatz in der Grundschule, Marburg 2011; Zimmermann, Mirjam: *Literatur für den Religionsunterricht.* Kinder- und Jugendbücher für die Primar- und Sekundarstufe, Göttingen 2012.

[128] Vgl. die Website der *International Society for Religion, Literature and Culture*: www.isrlc.org.

[129] Vgl. die Website der *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología*: www.alalite.org.

Exegese / Altes Testament

Schmitz, Barbara: **Geschichte Israels.** – Paderborn: Schöningh 2011. 184 S. (UTB 3547), brosch. € 15,90 ISBN: 978–3–8252–3547–5

Mit ihrer „Geschichte Israels" legte Barbara Schmitz 2011 einen weiteren Band der von Klaus von Stosch hg. neueren Reihe „Grundwissen Theologie" vor, „um eine erste Orientierung den Studierenden, die ganz am Anfang ihres Studiums stehen, zu ermöglichen" (13). Damit tritt das Buch zunächst in direkte Konkurrenz zu den mittlerweile bereits etablierten Geschichtsabrissen von Angelika Berlejung in der von Jan Christian Gertz u. a. hg. „Grundinformation Altes Testament"[1] und Christian Frevel in der von ihm selbst in der Nachfolge von Erich Zenger hg. „Einleitung in das Alte Testament"[2].

Gemäß den Erfordernissen neuerer Konzeptionen unterschiedlicher theologischer Studiengänge, in denen Einführungen „in die historischen Kontexte der Geschichte Israels" und „Einleitungen in die Schriften der hebräischen Bibel" (12) kombiniert werden, versucht S. in ihrem Buch, Ereignisgeschichte und Literaturgeschichte zu verbinden. Dazu folgt sie dem hermeneutischen Grundsatz: „Biblische Geschichte ist [...] erinnerte Geschichte." (7) Bei biblischen Geschichten handle es sich um Literatur, die in ihrem historischen Kontext steht.

„Zum einen ist nach der Zeit, in der die biblischen Texte sich selbst verorten zu fragen (Textwelt, Zeit der Handlung, Buchzeit), zum anderen nach der Zeit, in der die einzelnen Texte (vermutlich) entstanden sind (Entstehungszeit, Zeit der Verfasser, Autorenzeit)." (8) Vor diesem Hintergrund stellt S. ihrer „Geschichte Israels" vier Vorüberlegungen voran: (1) Gegen die übliche Herangehensweise einer linearen Rekonstruktion von Geschichte von Früherem zu Späterem betrachtet die Vf.in Geschichte als „eine deutende Rückschau, die vom Standpunkt des ‚Späteren' zurückblickt" (9). (2) Die Zeit der Entstehung von Schriften liegt teilweise Jahrhunderte nach der erzählten Zeit. (3) In atl. Schriften wird nicht *eine* Geschichte vorgelegt, sondern findet sich „eine Vielfalt von Geschichtsentwürfen, [...] unterschiedlich und in sich vielfältig geschildert" (9f). (4) Wer Geschichte erzählt, blickt stets von einem eigenen geschichtlichen Standpunkt aus, was für uns heute wie auch für diejenigen gilt, die in atl. Schriften selbst Geschichte erzählen.

Aufgrund dieser hermeneutischen Vorüberlegungen (Kap. 1, 7–14) kommt S. zu einer Darstellung, die nicht am chronologischen Anfang atl. Zeitgeschichte ansetzt, sondern vom Späteren hin zum Früheren ausgeht: In Kap. 2 (16–62) setzt sie beim Babylonischen Exil und der Perserzeit im 6.–4. Jh. an und betrachtet danach die Königszeit in Israel und Juda vom 10.–6. Jh. (Kap. 4, 70–119) und wiederum danach die Erzählungen über Israels Anfänge (Kap. 6, 124–156). Jeweils im Anschluss an den Blick auf eine Epoche fokussiert die Vf.in die Entstehung des Pentateuchs bzw. des Jerusalemer Geschichtswerkes bzw. der Erzählkränze auf Grundlage des Münsteraner Pentateuchmodells nach Erich Zenger[3] (Kap. 3, 63–69; Kap. 5, 120–123; Kap. 7, 157–158). Auf die „hellenistisch-römische Zeit" geht die Vf.in in Form eines kurzen Ausblicks ein (Kap. 8, 159–161).

Für Studierende, die am Beginn ihres Studiums stehen, „soll die gewählte Form der Darstellung zugleich das geschichts- und literaturwissenschaftliche Denken schulen, indem es von seiner Hermeneutik nicht (allein) der Logik der Linearität folgt" (12). Eine so gestaltete Heranführung an atl. Zeitgeschichte ist so unorthodox wie konstruktiv, da a priori Geschichte nicht allein als Grundlage oder Hintergrund atl. Literatur, sondern als wesentlicher Teil atl. Denkens wahrgenommen wird. In dieser Hermeneutik liegt die Stärke des vorliegenden Bandes, der sich insofern von den o. g. abzuheben vermag.

Leider wird dieser Anspruch nicht voll durchgehalten:

(1) S.' Anliegen, vom Späteren zum Früheren vorzugehen, erfolgt in der Abfolge der drei Hauptkap. 2, 4 und 6, nicht jedoch innerhalb selbiger. Deren Einteilungen in „Babylonisches Exil und Perserzeit", „Königszeit" und „Anfänge" erscheint vor dem Hintergrund der Verbindung von Ereignis- und Literaturgeschichte auf der einen Seite schwierig, da Epochen sehr unterschiedlichen Charakters und divergierender gesellschaftlicher Verhältnisse hier zusammen betrachtet werden; auf der anderen Seite gehen sie mit gewissen Randunschärfen

[1] Berlejung, Angelika: „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel", in: *Grundinformation Altes Testament*, hg. v. Jan Christian Gertz, Göttingen [4]2010, 59–191.

[2] Frevel, Christian: „Grundriss der Geschichte Israels", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Christian Frevel, Stuttgart [8]2012, 701–870.

[3] Zenger, Erich: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart [7]2008, 74–124, hier: 100–106.

einher: Sicher fand mit dem Babylonischen Exil ein grundlegender Eingriff in die atl. Zeitgeschichte statt; gleichsam erfolgte dieser Eingriff eingebunden in eine Kontinuität der historischen wie sozio-ökonomischen Entwicklung und innerhalb Judas in lokal divergierenden Ausmaßen. Analog verhält es sich mit dem Beginn der staatlichen Zeit wie dem Übergang zum Hellenismus (s. u.). Hier zeigt sich, dass auch eine Betrachtung vom Späteren zum Früheren nicht an der Aufbereitung eines gesamtgeschichtlichen Prozesses vorbeikommt, in der Entwicklungslinien historischer Zusammenhänge aufgezeigt und begründet werden können, die dem Verständnis biblischer Texte helfen mögen.

(2) Die Vf.in, die „die derzeit sehr kontrovers diskutierten Hypothesen der Entstehung biblischer Schriften" (12) in ihrer Darstellung mit einfangen möchte, begrenzt in ihren den einzelnen Epochenbetrachtungen angehängten Kap.n 3, 5 und 7 die Betrachtung gleichsam auf Pentateuch bzw. Jerusalemer Geschichtswerk bzw. Erzählkränze, wobei sie Kontroversen der Datierungen und Entstehungsgeschichte umgeht, indem sie – mit Rücksicht auf die Zielgruppe des Buches – unkritisch das „Münsteraner Pentateuchmodell" zugrunde legt. Bücher außerhalb des Pentateuchs und der vorderen Propheten Jos – 2Kön werden hier nicht bedacht. Vielmehr finden sich innerhalb der in Kap. 2, 4 und 6 besprochenen Epochen Exkurse u. a. zu einzelnen Büchern der Prophetie, die nur den Charakter von Bucheinführungen tragen, da auf literar- und redaktionsgeschichtliche Fragen weitgehend nicht eingegangen wird. Das ist zu bedauern, da gerade hier der von der Vf.in erhobene Anspruch einer Kombination der Einführung in die Historie und in die biblischen Schriften greifbar gemacht werden könnte. Weisheitliche Schriften finden bei S. gar keine Beachtung.

(3) S.' „Geschichte Israels" reicht bis in die nachexilisch-persische Zeit; die hellenistisch-römische Zeit wird (auch im Hinblick auf die Seitenbegrenzung der Reihe?) nur in einem gut zweiseitigen Ausblick behandelt, was die Vf.in ereignisgeschichtlich und im Hinblick auf eine „weitgehend abgeschlossene [...]" (160) Textsammlung begründet. Dies ist zum einen eigentümlich, da dadurch ereignisgeschichtlich eine bedeutende Epoche atl. Zeitgeschichte nicht beachtet und literaturgeschichtlich wesentliche redaktionsgeschichtliche Entwicklungen atl. Schriften wie ganze Bücher des AT ausgeklammert werden – u. a. das von S. selbst in ihrer Diss. behandelte und von ihr im „2. oder 1. Jh. v. Chr."[4] verortete Buch Judith. Zum anderen ist dies bedauerlich, da eine Epochenwende postuliert wird, der Übergang zum Hellenismus nicht nur in Juda jedoch keinen nach der achämenidischen Zeit mit Alexander d. Gr. einsetzenden Bruch ausmacht, sondern bereits Jahrzehnte zuvor Veränderungen des jüdischen Lebens stattfanden, was auch für die perserzeitliche Provinz Yehud anhand von Keramik, Stempelsiegeln und Münzen erkennbar ist.

S. bindet ihre „Geschichte Israels" geschickt an die verkaufsstarke o. g. „Einleitung in das Alte Testament" als Anschlussliteratur an. Ihr hermeneutischer Ansatz der Verbindung von Ereignis- und Literaturgeschichte vermag einen begrüßenswerten Beitrag zu einem erfolgreichen Verständnis atl. Geschichte und Geschichten zu leisten und Studienanfängern den Zugang zu atl. Schriften und atl. Theologie zu erleichtern, wird aber nur mit Einschränkungen durchgehalten, da der Inhalt bezogen auf die „Geschichte" den kritisch-detaillierten Geschichtsabrissen von Angelika Berlejung und Christian Frevel nachsteht und bezogen auf die „Geschichten" Auslassungen aufweist.

Bonn Johannes Bremer

Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, hg. v. Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. 302 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 17), geb. € 74,00 ISBN: 978–3–447–06553–5

Der Aufsatzband umfasst die Vorträge, die auf der Innsbrucker Tagung im Andenken an Volkmar Premstaller SJ (26.–28.9.2010) gehalten wurden.

Das Deuteronomium steht in mehrerlei Hinsicht in der gegenwärtigen Forschung im Mittelpunkt des Interesses: Als literarisches Werk mit seiner eigenen Entstehung und Theologie, als Abschluss der Tora und als Teil des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Insbes. die letzten beiden Forschungsschwerpunkte lassen sich durch neuere Veröffentlichungen und Tagungen (z. B. den Aufsatzband der Tagung der deutschsprachigen Alttestamentler/innen in Salzburg 2009: *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, hg. v. Hermann-Josef Stipp [ÖBS 39], Frankfurt a. M. 2011) belegen.

Der Schwerpunkt der Beiträge des hier besprochenen Tagungsbandes liegt auf der Bedeutung des Dtn als Abschluss der Tora auf der Endtextebene. Dazu bietet sich die Einengung auf die Rahmenteile des Dtn an, die die Verbindungen zur Tora und zu den Geschichtswerken schaffen.

Einen kurzen Überblick über die literarische Eigenart und die Verbindungslinien zu den Büchern Genesis bis Numeri und den nachfolgenden Geschichtsbüchern liefert der Beitrag von *Georg Fischer SJ* („Eigenart und Bedeutung des Deuteronomiums in der Tora", 15–36). Betont wird besonders der Doppelcharakter des Dtn in seiner literarischen Gestalt, seiner Theologie und seiner Stellung als Ende der Tora, das aber kein Ende im eigentlichen Sinne ist, da die Landeroberung und der Weg des Volkes Israel im gelobten Land erst danach beginnen.

Jean-Pierre Sonnet SJ („Redefining the Plot of Deuteronomy – From End to Beginning", 37–49) setzt seinen Ausgangspunkt bei Dtn 34,9 und seinem Wortinventar. Josua werde schon durch Mose in den Rahmenteilen zu Beginn des Dtn als Nachfolger und „agent of its effective reception" (45) installiert, u. a. über die immer wiederkehrenden Anweisungen zum Tun nach dem Befehl JHWHs (Dtn 1,3; 4,5.14; 5,31; 34,9).

Dtn 5, die Beauftragung Moses zur Vermittlung, die Ankündigung eines Propheten wie Mose in Dtn 18 und der Moseepitaph Dtn 34 würden bei einer Analyse der Makrostruktur des Dtn den rechtshermeneutischen Deutungshorizont in seinem Spannungsfeld zwischen der Einzigartigkeit des Propheten Mose und gleichzeitig angelegter Notwendigkeit der weiteren Auslegung der Tora durch nachfolgende Propheten aufzeigen, wie *Dominik Markl SJ* („Moses Prophetenrolle in Dtn 5; 18; 34. Strukturale Wendepunkte von rechtshermeneutischem Gewicht", 51–68) darstellt.

Eleonore Reuter („Konzepte von Autorität. Gestalten und Funktionen der Mosefiktion", 69–81) wählt als Ausgangspunkt die literarische Gestaltung des Dtn als direkte Rede Moses und untersucht die inhaltlichen und diachronen Folgerungen für eine Verbindung der Rede mit der Person des Mose. Ergebnis ist ein Entstehungsmodell des Dtn in drei Stufen anhand der Verbindung der einzelnen Teile mit der erzählerischen Ausarbeitung der Mosefiktion (78f).

Nach der Entstehung von Dtn 1–3 als einem der Texte, die bei der Frage nach der Pentateuchentstehung als eine der Schnittstellen gesehen werden (siehe: Eckart Otto, *Das Deuteronomium 1–11*. HThK.AT, Freiburg 2011), fragt *Nathan MacDonald* („Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3", 83–103). Er geht davon aus, dass der Ausfaltung des Rahmens Dtn 1–3 die Traditionen aus Num 20–21 zugrunde liegen, die dann ihrerseits später literarisch auf Num 20–21 gewirkt haben.

Ebenfalls diachrone und synchrone Analyse verbindet *Eckart Otto* bei seinem Beitrag zu Dtn 4,1–40 („Tora für eine neue Generation in Dtn 4. Die hermeneutische Theologie des Numeruswechsels in Deuteronomium 4,1–40", 105–122). Den Numeruswechsel zwischen pluralischer und singularischer Anrede in der Rede des Mose sieht er in der literarischen Absicht gegründet, der nachexilischen Hörerschaft eine Identifikationsmöglichkeit mit der erzählerisch zweiten Generation der Horeb-Generation, die am Gottesberg nicht selbst dabei gewesen ist, zu bieten (118f).

Karin Finsterbusch („Die Dekalog-Ausrichtung des deuteronomischen Gesetzes. Ein neuer Ansatz", 123–146) stellt eine neue Anbindung des Aufbaus des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12–26 an die Dekalogstruktur vor, die sich an Schlüsselwörtern und deren Ausdeutung orientiert, aber nicht fest an eine Zehner-Struktur des Dekalogs gebunden ist (129, 142f).

Simone Paganini („Die Veränderung der Beziehung zwischen Gott und Mose als Kompositionssignal der deuteronomischen Erzählung", 147–160) setzt seine synchrone Analyse bei den Gesprächen zwischen Mose und JHWH in Dtn 3,23–28 und Dtn 9 an. Er nimmt eine bewusste literarische Umdrehung der zeitlichen Abfolge der Gesprächsinhalte in Dtn 3 und 9 an, durch die die Entwicklung des Mose zu einem selbstlosen Fürsprecher für sein Volk im Dtn erzählerisch dargestellt werden könne.

Hans Ulrich Steymans OP („DtrB und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Bundestheologie und Bundesformular im Blick auf Deuteronomium 11", 161–192) stellt die Verbindungen von Dtn 11 zu den altorientalischen Vertragstexten (*adê*) und einem *adê*–Text aus Tell Ta'yinat vor. Er propagiert, wie auch Timo Veijola, eine nachexilische, bundestheologische deuteronomische Redaktion (DtrB).

Markus Zehnder („Fluch und Segen im Buch Deuteronomium. Beobachtungen und Fragen", 193–211) stellt durch die inhaltliche und sprachliche Analyse von Dtn 7 und 28 heraus, dass als bestimmendes Element der Segen das Buch Dtn prägt und sich das Thema Fluch auf die Fluchandrohungen in Dtn 28 beschränkt, sieht man von einer indirekten Wiederaufnahme in den Warnungen des Gesetzesteiles 12–26 ab. Er lehnt aufgrund der inhaltlichen Unterschiede und der Konzentration auf den Segen eine zu starke Abhängigkeit der Flüche in Dtn 28 von assyrischen Vertragstexten ab (206, 210).

Durch die Verbindung von Rechtstexten mit Erzählteilen wird im Dtn nach *Ernst Ehrenreich* der Bogen von der erzählten Zeit der Moab-Ereignisse bis zur Zeit der Adressaten – der Exilszeit – gezogen („Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechtshermeneutik im Licht von Dtn 30", 213–226). Ziel sei es, die Ursachen für das babylonische Exil zu erklären, die unterschiedlichen Gesetzestexte im Pentateuch miteinander zu verbinden und eine neue, an der Gnade orientierte Auslegung für das Recht zu installieren (223).

Raik Heckl („Die Präsentation tradierter Texte in Dtn 31 zur Revision der dtr Geschichtstheologie", 227–246) geht von Dtn 31 und dessen literarischen Vor-

[4] Schmitz, Barbara: *Gedeutete Geschichte*. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judith (HBS 40), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 1.

lagen aus. Ziel dieser literarischen Aufnahmen sei es, dem Leser der nachexilischen Zeit über die fiktive Moseverfasserschaft des Pentateuchs, die in Dtn 31 grundgelegt sei, zu verdeutlichen, dass zu einer gelungenen Gottesbeziehung das Hören des ganzen Pentateuchs und das Befolgen des Dtn notwendig sei.

Dass das Dtn, insbes. die Rahmenteile, wohl für den Endtext von Jeremia vorlag, stellt *Georg Fischer SJ* in seinem Beitrag ausführlich vor („Der Einfluss des Deuteronomiums auf das Jeremiabuch", 247–269).

Dominik Markl SJ schließt den Tagungsband mit der Herausstellung der pädagogischen Funktion der Rahmenteile zur Bildung der Identität Israels ab („Deuteronomy's Framework in the Service of Law [Deut 1–11; 26–34]", 271–283).

Der Tagungsband bietet interessante Einblicke zu den erzählenden Teilen des Dtn. Der selbst gewählte Schwerpunkt der Auslegung der Texte auf der Endtextebene wird durch zahlreiche Ausblicke auf die diachrone Deutung gut ergänzt.

Würzburg Stephanie Ernst

Berges, Ulrich: **Jesaja**. Der Prophet und das Buch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 249 S. (Biblische Gestalten, 22), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–374–02752–1

Der bereits durch seine Habil.schrift zum Buch Jesaja als Experte für dieses wohl wichtigste prophetische Buch des AT ausgewiesene Autor legt mit dem 22. Band in der Reihe „Biblische Gestalten" einen allgemeinverständlichen, für ein breiteres Publikum gedachten Überblick zu Entstehung, Theologie, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Jesajabuches vor. Dieser steht unter der im Eingang des Buches formulierten, inzwischen zum weitgehenden Konsens atl. Prophetenforschung gehörenden Einsicht, dass „wer zum Propheten will, [...] am Buch nicht vorbei[kommt]" (9). D. h. heutige Prophetenforschung ist von der grundsätzlichen Erkenntnis geleitet, dass die wenigsten Worte auf den Propheten, unter dessen Namen das Buch steht, selbst zurückgehen, sondern sich vielmehr einem sich oft über Jahrhunderte erstreckenden Tradierungsprozess verdanken. Bei diesem wurden ursprüngliche Worte des Propheten in vielfältigen literarischen Prozessen ergänzt und fortgeschrieben, um auf neue geschichtliche und theologische Herausforderungen Antworten zu geben. B. verwendet für diesen Prozess ein sehr passendes Bild, indem er das Jesajabuch mit großen mittelalterlichen Kathedralen vergleicht, „an denen die besten Baumeister ihrer Zeit über Jahrhunderte bauten und weiterbauten", bis sozusagen das Gesamtkunstwerk entstand. Wie in einer Kathedrale lassen sich auch hier noch die „Zeichen der einzelnen Steinmetze und ihrer Gilden" erkennen (9), d.h. Hinweise auf jene theologischen Kreise, die für die schrittweise Formierung des Buches verantwortlich sind.

Ausgehend von diesem Ansatz sucht B. nun in einem ersten Kap. (11–49) vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 7.–3. Jh.s v. Chr. das literarische Wachstum des Jesajabuches nachzuzeichnen. Dabei geht er von der historischen Rückfrage nach der Gestalt des Propheten aus, dessen Namen das Buch nach Jes 1,1 trägt und dessen Wirken von der jedoch erst perserzeitlichen Überschrift (12f) in die Zeit der judäischen Könige Usija, Jotam, Ahas und Hiskija (ca. 773–700 v. Chr.) datiert wird. B. übernimmt dabei die gängige These, wonach Jesaja wohl der Oberschicht Jerusalems entstammte und in Beziehung zum Königshaus stand. Für seine prophetische Wirksamkeit unterscheidet B. vier Phasen: Frühphase, syrisch-ephraimitischer Krieg, Auftreten zur Zeit der philistäischen Aufstände und während der Belagerung durch Sanherib. Im Unterschied zu erheblich kritischeren Positionen in der neueren Forschung (z.B. Kaiser, Becker) weist er dabei einen doch recht erheblichen Teil des Materials in Jes 1–11 dem Propheten des 8. Jh.s selbst zu, der damit das Profil eines sowohl sozialkritischen wie politischen Propheten gewinnt. In der Folgezeit (König Manasse) konnte die Jesajaüberlieferung zunächst nur unterschwellig fortgeführt werden und erhielt erst durch den Untergang des assyrischen Reiches (612 v. Chr.) einen „großen Wachstumsschub" aufgrund der sich nun erfüllenden Gerichtsansagen gegen Assur (vgl. Jes 10,5ff). Dadurch wuchs das Buch auf die Kap. 1–31 (33). Nach der kurzen Renaissance Judas unter König Joschija wurde das Buch in der folgenden Bedrohung Jerusalems seitens der Neubabylonier um die Kap. 36–39 ergänzt, welche die bereits entwickelte Theologie von der Uneinnehmbarkeit des Zion auf die neue Situation bezogen. Die dann doch hereingebrochene Zerstörung von Stadt und Tempel 586 v. Chr. wurde aus ideologischen, d.h. zionstheologischen Gründen nicht berücksichtigt, sodass sich der zweite Teil des Jesajabuches, Jes 40–55 („Deuterojesaja") mit der grundlegenden Botschaft der Rückkehr aus dem Exil direkt an jene Kap. anschließt.

In einem kurzen Exkurs setzt B. sich mit der Deuterojesajahypothese Duhms auseinander (37–46) und kommt zu dem Schluss, dass es sich hier nicht um die Prophetie eines einzelnen, anonymen Propheten, sondern – z.B. aufgrund der starken Einbeziehung von Psalmensprache – um das literarische Produkt von ehemaligen Tempelsängern handelt, die ein „literarisches Oratorium der Hoffnung" kreierten (39). Diese richteten ihre Botschaft nicht an die Gola, sondern – entsprechend Jes 40,1 – an die Bevölkerung Jerusalems und Zions. Insgesamt fällt auf, dass B. Jes 40–55 offensichtlich als geschlossene literarische Einheit versteht und dabei neuere Forschungen zur Redaktionsgeschichte in Jes 40–55 (z.B. Kratz, Steck, van Oorschot) weitgehend außer Acht lässt. Insbes. die in der Forschung intensiv diskutierte Frage der sog. Gottesknechtslieder (Jes 42,1–4; 49,1–6, 50,4–9 und 52,13–53,12) – z.B. deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu Jes 40–55 und die Identität des Knechtes – berührt B. nur am Rande (z.B. 38).

Den letzten Abschnitt des Jesajabuches – oft in Analogie zu „Deuterojesaja" als „Tritojesaja" bezeichnet – betrachtet B. im Einklang mit weiten Teilen der neueren (deutschsprachigen) Forschung als „schriftgelehrte Prophetie", „die auf der Grundlage bereits vorliegender Verschriftung (Jes 1–55*) das Gotteswort auf die neue Situation im perserzeitlichen Jerusalem und der Provinz Jehud auslegt" (46). Grundbestand sei Jes 60–62 aus der Zeit zwischen Neueinweihung des Tempels (515 v. Chr.) und dem Mauerbau unter Nehemia (445 v. Chr.). Hier gibt B. im Unterschied zu Jes 40–55 eine Reihe von Hinweisen auf die Redaktionsgeschichte der Kap., die er gleichzeitig mit konkreten historischen Hintergründen verknüpft. Die letzten zwei Kap. des Jesajabuches bezeugen eine zunehmende soziale Zerklüftung in Israel, die schließlich zu einer theologischen Aufspaltung in Frevler und Fromme – die „Knechtsgemeinde" – führt. Letztere wird dabei auch für Fromme aus den Völkern geöffnet. Um das Jahr 250 v. Chr. lag das Jesajabuch in seinem heutigen Umfang vor.

In einem zweiten Teil (50–158) gibt B. einen Überblick zur literarischen Komposition des Jesajabuches, das sich in sieben „Akte", d.h. literarische Kompositionseinheiten, gliedert. Dabei lehnt er die bisweilen in der Forschung vertretene Annahme einer tatsächlichen dramaturgischen Aufführung (z.B. im Hinblick auf Jes 40–55, so z.B. Baltzer) ab. Insgesamt bietet dieser Teil einen inhaltlichen Überblick, der weitgehend synchron orientiert ist. Redaktionsgeschichtliche Aspekte kommen hingegen nur gelegentlich zur Sprache. Dem Überblick gibt B. oft recht knappe und daher bisweilen recht thetische Erklärungen bei. So wird z.B. der Aufruf im ersten Teil des Proömiums in Jes 40,1–11 „Tröstet, tröstet mein Volk" als Aufruf Jesajas, des Propheten des Buches gedeutet, der sich an Verkünder der Diaspora wende, die Zion/Jerusalem trösten sollen (vgl. auch 40). Mit dieser durchaus originellen Deutung lehnt er die in der Forschung meistens vertretene Interpretation im Sinne eines Aufrufs an himmlische Wesen und als Berufungsgeschehen „Deuterojesajas" ab. Dabei berücksichtigt B. trotz aller sonstigen Betonung übergreifender Kompositionen im Jesajabuch die in der Forschung verschiedentlich beobachteten engen Bezugnahmen von Jes 40,1–11 auf die Berufung Jesajas in Jes 6 in keiner Weise.

Der dritte Teil des Buches bietet einen Überblick zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Propheten und seines Buches nicht nur in biblischer Literatur, in Qumran und bei Josephus Flavius, sondern auch in rabbinischer und patristischer Literatur bis in die zeitgenössische bildende Kunst und Musik. Gerade dieser Teil eröffnet eine Reihe interessanter und wenig bekannter Details.

Insgesamt handelt es sich trotz der verschiedentlich vermissten Offenheit für redaktionsgeschichtliche Fragestellungen – v.a. im Bereich von Jes 40–55 – um eine gelungene Hinführung zum Propheten und Buch Jesaja, die exemplarisch wichtige Aspekte der neueren Prophetenforschung vor Augen führt und wohl auch als einleitungswissenschaftliches Werk für das Buch Jesaja im universitären Bereich dienen kann.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Guillaume, Philippe: **Land, Credit and Crisis**. Agrarian Finance in the Hebrew Bible. – Sheffield/Oakville: Equinox 2012. 293 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–184553927–6

Bei vorliegender Monographie handelt es sich um die 2012 publizierte, am Institut für Bibelwissenschaft an der Univ. Bern eingereichte Habil.schrift des Vf.s. Sie stellt eine provokante These zur sozio-ökonomischen Situation des achämenidischen Yehud auf der Grundlage einer Untersuchung der landwirtschaftlichen Verhältnisse dar.[1] Hierzu geht G. von zwei Grundvoraussetzungen aus: Land und Kredite sind wesentliche Bestandteile der Ökonomien biblischer Zeit; nach dem Exil stand eine Fülle zu bewirtschaftenden Landes zur Verfügung, gleichzeitig nur eine geringe Bevölkerungszahl und keinerlei Maschinen zur Unterstützung landwirtschaftlicher Arbeit. Insofern ging es nach G. darum, Bauern zu mobilisieren, das Land zu be- und einen Überschuss landwirtschaftlichen Ertrages zu erwirtschaften. Dazu sei das Bereitstellen von Krediten ein essentielles Mittel, um die Produktion zu erhöhen und den Konsum auf gleichbleibendem Niveau zu halten. In der Bibel werde das Kreditieren hingegen meist in prophetischen Anklagen negativ dargestellt, mit „disastrous consequences for the understanding of many biblical texts" (2). Statt durch diese negativen Aussagen auf Krisen rückzuschließen, plädiert G. dafür, Kredite als sinnvolle ökonomische Institutionen und insofern geschilderte negative Auswirkungen als literarische Mittel einzelner Interessengruppen zu verstehen. „This volume challenges the use of the concept of crisis in biblical exegesis." (3)

[1] Es handelt sich dabei um die Weiterführung von Gedanken, die der Vf. in einer weiteren, 2009 publizierten Monographie zu „Land and Calendar" grundgelegt hat, vgl. Guillaume, Philippe: *Land and Calendar.* The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18. – New York/London 2009.

Der Vf. gliedert dazu die vorliegende Studie in drei Hauptabschnitte: zu „Land" (Part I, 7–108), „Credit" (Part II, 109–224) und der Schlussfolgerung „No Crisis in Yehud" (Part III, 225–246). „Part I discusses the distortions deriving from the application of modern concepts of land ownership." (3) Der Vf. geht von einem kommunalen Eigentum bebaubaren Landes analog arabischer *musha'* aus, in der einzelne Bauern gegen Risiken besser abgesichert sind. „Helpless peasants" bestimmt er so als Mythos, wodurch die biblische Dichotomie zwischen Reichen und Armen historisch nicht haltbar sei. Sich daraus ergebende neue Perspektiven auf die Exegese biblischer Texte führt er an ausgewählten biblischen Beispielen vor. „Part II challenges the notion of usury and reveals the importance of credit and patronage." (ebd.) So stellt G. die positiven Effekte des Kreditwesens in Patron-Schuldner-Verhältnissen dar und plädiert auch hier für einen Perspektivwechsel, den es für die Exegese biblischer Schriften fruchtbar zu machen gelte: „The positive effects of patronage and debt must be recovered [...] to reconstruct a more realistic picture of the conditions prevailing in Persian Yehud. A more realistic approach to the ancient economy yields some fresh exegetical insights, in particular in the books of Ruth [...], Nehemia [...], Job [...] and Leviticus [...] ." (248) „Part III sets the main biblical regulations relative to credit [...] in the context of the history of Persian Yehud." (3) Hier wendet sich G. vor dem Hintergrund seiner bisherigen Ausführungen den biblischen Sozialmaßnahmen des Schuldenerlasses nach sieben Jahren, der Brache im Sabbatjahr, dem Zinsverbot und dem Jobeljahr zu, die er im 5. Jh. angesiedelt sieht. Er fasst sein Ergebnis wie folgt zusammen: „In light of ancient economics, they appear quite realistic, although only the *šemiṭṭah* [שְׁמִטָּה, Schuldenerlass – J. B.] had a direct impact on the finances of ordinary farmers [...]. The ban on interest-bearing loans sought to enlarge the clientele of the newly built temple at Jerusalem [...]. The sabbatical year was a burden rather than a holiday, but it would have dramatically increased the population-bearing capacity of the province of Yehud [...]. The jubilee did not concern farmers and the way it is presented by well meaning biblical exegetes appears particularly misguided in light of economic developments in today's world [...]." (248–249)

G. kommt zu dem Ergebnis, keinen Anlass zu einer strukturellen, ökonomischen oder sozialen Krise im achämenidischen Yehud, wie sie etwa sein Sparrings-Partner R. Albertz annimmt,[2] zu sehen. Vielmehr sei lediglich von verschiedenen Widrigkeiten auszugehen, die die Bevölkerung jedoch gut meistern konnte. „General conditions made life possible if not enviable; [...]." (247) Dargestellte Rivalitäten zwischen persischer Oberherrschaft, lokalen Eliten und bäuerlicher Bevölkerung in prophetischen Texten könnten nicht als Indikatoren für soziale Schwierigkeiten gesehen werden, vielmehr seien sie die konstitutionelle Basis zur Herstellung eines sozialen Gleichgewichts. Wenn die bäuerliche Bevölkerung als arm und bedürftig dargestellt wird, dann damit eine Einzelperson oder Gruppe ihre Stimme zur Erlangung eines vorherrschaftlichen Status erheben könne. „It reveals that anyone wanting to assume a position of leadership (patron or king) had to present himself as a champion of the farmer's cause. To that aim, farmers had to be depicted as poor and helpless rather than sanguinely coping with life's hazards." (247–248) Wo Gott die Stimme für die Armen erhebt, sprächen kleinere Bauern, die sich moralisch im Recht sehen. Das Anprangern von Reichen bezeuge nichts anderes als Spannungen zwischen elitären Gruppen.

Fordert dieser Band das Ausgehen von einer Krise im achämenidischen Yehud heraus, wie es der Vf. postuliert? – Ich beschränke mich auf drei Kritikansätze: (1) G. lässt in seiner Habil.schrift eine Forschungsgeschichte vermissen. Hier wäre herauszustellen, dass etwa die Historizität der Dichotomie zwischen arm und reich bereits in verschiedenen Ansätzen angezweifelt wurde. Den Grund hierfür erstens in einer Absicherung der Bauern durch kommunales Land und zweitens in Krediten als ökonomisch sinnvollen Maßnahmen zur sozialen Sicherung zu sehen, ist allerdings neuartig: Erstes ist dabei wenig überzeugend. Der Vf. überträgt hier osmanische Verhältnisse auf Juda zu biblischer Zeit; seine versuchten biblischen Anbindungen von Dtn 32; Jer 37; Mi 2,5; den Psalmen; Ruth u.a. erscheinen konstruiert. Zweites erscheint mir weniger zynisch als naiv: Sicher ist dem Vf. zuzustimmen, dass in einzelnen exegetischen Untersuchungen die Gründe und positiven Auswirkungen von Krediten in Gläubiger- bzw. Patron-Schuldner-Verhältnissen nicht angemessen gewürdigt werden; Kreditnehmer als „regular players in the economy" (222) zu betiteln, ist vor dem Hintergrund von Texten wie Neh 5,6–13 u.a., auf die G. selbst verweist,[3] jedoch zu einfach. – (2) Latent konfrontiert G. in seiner Monographie Exegeten im Allgemeinen mit dem bisweilen impertinent formulierten Vorwurf, sich an modernen sozio-ökonomischen Vorverständnissen zu orientieren und daraus fatale Schlüsse zu ziehen, während er selbst etwa bezogen auf das Land osmanische und prä-islamische Vorstellungen zugrunde legt. Doch ist es nicht geboten, zunächst die biblischen Texte zu exegisieren? Diese verweisen mit Termini wie עָנָו und עָנִי, אֶבְיוֹן, der Doppelung עָנִי וְאֶבְיוֹן, דַּל, רָשׁ, den Bezeichnungen sog. *personae miserae* u.a., in Beschreibungen individueller und struktureller Not und in differenziertem Handeln Gottes an Menschen in Not auf die Stellung mindestens eines Teiles der Bevölkerung als hilfsbedürftig. Bevor diese Passagen als literarische Mittel zur Durchsetzung von Interessen einzelner Gruppen definiert werden, muss es darum gehen, die biblischen Bezeugungen wahr- und ernst zu nehmen. – (3) Die Anfrage an eine Rechtfertigung dieses Vorwurfs führt zu einem weiteren Kritikpunkt, denn letztlich handelt es sich hierbei um eine Frage der Hermeneutik: Zum rechten Verständnis biblischer Texte wie den biblischen Sozialgesetzen oder der eine Armentheologie bezeugenden Passagen ist es notwendig, vom Text selbst auszugehen und daraufhin über die biblischen Texte hinaus den möglichen zeithistorischen Kontext zu bedenken. Hierzu ist es nicht nur aus historisch-kritischer Sicht geboten, sich an den zur Verfügung stehenden Quellen zu orientieren, wie sowohl biblischen als auch nicht-biblischen Texten, archäologischen, epigraphischen und numismatischen Zeugnissen; das Einbeziehen osmanischer Gegebenheiten stelle ich dabei in Frage. Diese Beurteilung wird durch die vorfindliche Übertragung bestätigt. In der Interpretation biblischer Texte ist jedoch stets von der Exegese des Textes selbst auszugehen. Dieses Vorgehen vermisse ich beim Vf. nicht nur in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit biblischer Sozialgesetzgebung in seinem dritten Abschnitt, sondern auch in seiner apriorischen Deutung beschriebener sozialer Schwierigkeiten als Konflikte zwischen Eliten o. ä. und der daraus erwachsenden Beschreibung perserzeitlicher Lebensverhältnisse.

Ist nun von einer sozialen Krise (Part III) im perserzeitlichen Yehud auszugehen? Hier wäre es hilfreich, vor einer Auseinandersetzung mit Albertz u.a. zu definieren, wie der Ausdruck „Krise" bestimmt werden kann. G. lässt eine solche für eine Arbeit mit dem Titel „Land, Credit and Crisis" grundlegende Definition vermissen. Vielmehr bietet er bezogen auf das Land (Part I) schwierige und bezogen auf Kredite (Part II) naiv anmutende Erklärungen zur Bestimmung gesellschaftlicher Verhältnisse im achämenidischen Yehud. Die Frage nach den „Armen" in biblischen Texten ist äußerst komplex und stellt bezogen auf alt- wie neutestamentliche Theologie und Theologiegeschichte ein Thema von hoher Sensibilität dar. Dabei gestalten sich die biblischen Texte wie deren mögliche Hintergründe – darunter nur u.a. die vom Vf. zuletzt behandelten biblischen Sozialgesetze – als zu vielschichtig, um durch die vom Vf. vertretenen wirtschafts- und agrarwissenschaftlichen Vorstellungen erklärt zu werden.

Bonn Johannes Bremer

[2] Vgl. im dt. Original u.a. Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit.* Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, Göttingen [2]1997.

[3] Hier kann über die besprochene Arbeit hinaus verwiesen werden auf Guillaume, Philippe: „Nehemia 5. No Economic Crises", in: JHS 10/8 (2010), 2–21.

Exegese / Neues Testament

Rademacher, Anne: **Achtet auf das, was ihr hört! (Mk 4,24)**. Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden. – Würzburg: Echter 2011. (XXXIV) 350 S. (Erfurter Theologische Studien, 98), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03318–7

Mitten hinein in das komplexe Feld binnentheologisch-fächerübergreifender Arbeit führt die von Anne Rademacher vorgelegte Diss. (Erfurt; März/Kranemann), die sich im Schnittpunkt exegetischer, pastoraltheologischer wie auch liturgietheologischer Überlegungen zum MkEv verorten lässt. Hauptanliegen der Arbeit R.s ist es, „Möglichkeiten der Rezeption der Bibel in christlichen Gemeinden in den Blick" (1) zu nehmen, wobei ihr das MkEv als Beispiel dient. Näherhin möchte sie zeigen, „wie Lektüre die Intentionen biblischer Texte sinnvoll aufzunehmen vermag. Dazu müssen die Entstehung des Textes und die Art der Darstellung durch den Evangelisten analysiert werden. Ziel ist eine Lektüre, die das Mk exegetisch *und* pastoral in angemessener Weise aufnimmt. So erschließt sich, dass und wie die Bibel im praktischen Leben von Gemeinden eine größere Rolle spielen kann." (5) Es geht mithin um die heutige, an den Textintentionen orientierte Lektüre eines antiken Textes innerhalb christlicher Gemeinden und damit um die Wahrnehmung und angemessene Überbrückung einer zeitlichen und kulturellen Differenz zwischen Textentstehungssituation und den heutigen Lesenden. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile (Einleitung; Exegese zentraler mk Perikopen; das MkEv „im liturgischen Gebrauch christlicher Gemeinden") und wird von einem pointierten Fazit abgeschlossen; das Literaturverzeichnis ist der Arbeit vorangestellt, auf Register wurde verzichtet, was angesichts des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses zu verschmerzen ist.

Die ausführliche Einleitung (1–43) steckt ein weites Feld ab. R. beginnt mit einer Situationsanalyse im Blick auf das Verhältnis christlicher Gemeinden zur Bibel, das von einer gewissen Ambivalenz geprägt ist: Stehen auf der einen Seite die Durchdringung unserer Lebenswelt durch biblische Motive sowie der normative Charakter der Bibel als heiliger Schrift, die im Gottesdienst Tag für Tag zu Gehör gebracht wird, so erscheint die Bibel auf der anderen Seite sprichwörtlich als „Buch mit sieben Siegeln", das sich aufgrund der Fremdheit und kulturellen Differenz der Texte einem lesenden Zugriff oft verschließt. Diese Spannung schlägt sich auch in binnentheologischen Gräben nieder: Exegetisches Spezialistentum scheinbar ohne Praxisbezug steht neben pastoraltheologischen Überlegungen, die von einer Skepsis gegenüber langen Texten geprägt seien, so R. (3f). Und genau an diesem Graben will die Vf.in mit ihrer Studie arbeiten. An diese Situationsanalyse schließen sich dann eher fachexegetische Überlegungen an: Die Durchmusterung der Forschungsgeschichte zum MkEv wird von hermeneutischen Überlegungen zur Lektüre biblischer Texte (v.a. in Aufnahme der Ideen von W. Iser) sowie den klassischen Einleitungsfragen zum MkEv komplettiert. Hilfreich erscheinen schließlich die Überlegungen zur Lektüre des MkEv in der antiken mk Gemeinde, die den Text sicher mehr gehört als gelesen hat – ein Umstand, den man auch exegetisch stärker beachten müsste.

Der zweite Hauptteil (45–228) widmet sich der Analyse mk Perikopen. Die Details hier vorzustellen, würde den Rahmen des Erlaubten sprengen. Ich beschränke mich daher auf die methodisch-hermeneutischen Grundentscheidungen, die zur Textauswahl sowie zum präsentierten exegetischen Vorgehen führen. R. interessieren zum einen die Intentionen des Autors (41), die sich vermittelt durch den Text versuchsweise erheben lassen (30), zum anderen die Textrezeptionen durch die *aktuell* Lesenden, zu denen der Text aufgrund seiner leserlenkenden Funktion anregt. „Es geht um die Beeinflussung des Lesers durch den Text. Wir wollen den Text als Ereignis betrachten, das mit der Lektüre beginnt. Die Textsignale, die den Leser lenken, sind daher auf ihre aktuelle Wirksamkeit hin zu befragen. Wenn sie auch heute Verstehenshorizonte eröffnen, liegt mit der Lektüre des Mk eine Form der Stärkung und Unterweisung christlicher Gemeinde im Glauben vor." (42) Methodisch bedeutet diese Orientierung am aktuell Lesenden für R. zum einen eine Beschränkung auf die Analyse der „Oberflächenstruktur" des Textes und die dort zu findenden leserlenkenden Mechanismen, weil nur diese überhaupt eine Chance haben, von den aktuell Lesenden in den Gemeinden bewusst oder unbewusst wahrgenommen zu werden. Damit werden Methoden und Fragestellungen zur Tiefenstruktur des Textes (etwa zur literarischen Vorgeschichte oder auch gattungs- und motivkritische Fragestellungen) in der Tendenz eher ausgeblendet. Zum anderen verzichtet die Vf.in auf die Darstellung exegetischer Kontroversen zugunsten der Orientierung am bibelwissenschaftlichen Konsens, weil „die Textauslegung, die von großem Konsens unter den Autoren getragen ist, am ehesten im Lesen aufgenommen wird" (42). Kurz gesagt: Was die meisten Bibliker überzeugt, dürfte auch die meisten sonstigen Leser überzeugen und ist am ehesten in den textlichen Strukturen selbst angelegt. Als Texte in den Blick kommen zentrale Abschnitte des MkEv: Anfang (Mk 1,1) und Ende (Mk 16,1–8), die beiden großen Reden Jesu in Mk 3,7–4,34 und Mk 13 sowie der Mittelteil des Evangeliums, Mk 8,27–9,13 (daneben aber auch eine ganze Reihe sonstiger mk Perikopen, die in thematischer Fokussierung gestreift werden). Diese Textauswahl verdankt sich der Einsicht, dass für die Leserführung Anfang und Ende sowie das Zentrum eines Textes von besonderer Bedeutung sind, zumal an besagten Stellen auch zentrale mk Themen verhandelt werden (45).

Eines der zentralen Ergebnisse der exegetischen Analysen besteht in der Einsicht, dass das MkEv eine „offene Erzählung" (231) ist, die auf beständige Neulektüre angelegt ist. Diesem Ziel dient insbes. das ausgesprochen offene Ende der Erzählung in Mk 16,1–8 mit dem literarischen Rückverweis nach „Galiläa" und damit zurück zum Anfang des Evangeliums (74–76). Mit diesen Formen des je neuen Lesens des mk Textes beschäftigt sich der dritte Hauptteil der Arbeit (229–297). Er steht im Zeichen liturgietheologischer Überlegungen zur Lektüre mk Texte im Gottesdienst sowie anderer Formen der Rezeption des mk Textes (etwa im Rahmen der szenischen Lesung des ganzen MkEv oder der musikalischen Rezeption des mk Textes in der Markuspassion J. S. Bachs). Das Phänomen der gottesdienstlichen Schriftlesung untersucht die Vf.in dabei sehr grundsätzlich (über die Geschichte der Schriftlesung im Gottesdienst, die Perikopenordnung, Wohl und Wehe der Einheitsübersetzung, die Rolle der Lektoren bis hin zur Predigt mit und über den biblischen Text) und versteht das Lesejahr B als Einladung zur Markuslektüre. Eine solche Lektüre wird dabei auf einige der Grundanliegen des MkEv bleibend zurückverwiesen sein (233–246). Insgesamt gilt es, so die Vf.in, in den Gemeinden eine Kultur zu etablieren, „in der die Texte nicht nur gelesen, sondern gut gelesen werden" (233; Beispiele für eine gute Praxis auf 246–249).

Eine Bewertung dieser anspruchsvollen interdisziplinären Arbeit müsste eigentlich von Theologinnen und Theologen aus allen beteiligten Fachrichtungen erfolgen. Hier liest und schreibt aber ein Bibliker. Als ein solcher Exeget ist mir zunächst einmal eines der Grundanliegen der Arbeit, die exegetischen Diskurse stärker an die konkreten Gemeindewirklichkeiten rückzubinden und damit etwas zu „erden", sympathisch. Überzeugend fällt auch die Wertung des MkEv als eines ekklesiologischen Textes aus (5): Der Text richtet sich intentional an eine konkrete Gemeinde und verfolgt im Blick auf diese Gemeinde konkrete Anliegen (die man im Rahmen der Exegese mk Texte durchaus noch konkreter fassen könnte). Bedenkenswert erscheint mir schließlich das Plädoyer R.s für eine stärkere Berücksichtigung des mündlichen Vortragscharakters eines antiken Textes. Nicht ganz überzeugend sind hingegen m. E. die Auswahl der mk Textstellen sowie die Orientierung am vermeintlichen exegetischen Konsens begründet. Letzteres macht die Arbeit z.T. etwas vage und allgemein in ihren Formulierungen und bleibt – gewollt – oft an der Textoberfläche des MkEv haften. Diese Entscheidung hat die Vf.in bewusst getroffen; die damit verbundene Problematik deutet sie selbst an (42). Als Leser hätte man sich hier insgesamt etwas mehr Mut zur Formulierung auch eigener exegetischer Thesen gewünscht. Freilich ist das zu einem Gutteil eben auch Geschmackssache. Überrascht und im Letzten nicht überzeugt hat mich schließlich die Auswahl der mk Texte. Wenn die Vf.in Anfang, Ende und Zentrum des MkEv untersuchen will, dann ist das für ihr Anliegen vollauf sinnvoll und scheint mir das Ende mit Mk 16,1–8 treffend bestimmt; letztlich nur Mk 1,1 als „Anfang" des Evangeliums zu werten, fällt hingegen schon schwerer. Den Mittelteil des Evangeliums aber mit Mk 9,13 enden zu lassen, überzeugt nicht. Wenn ich die gegenwärtigen Modelle der Gliederung des MkEv einigermaßen überblicke, dann erstreckt sich der Mittelteil sowohl in fünfteiligen wie auch in dreiteiligen Gliederungsmodellen immer bis Mk 10,52 (und zwar auch bei einer Ausklammerung von 8,22–26 aus dem Mittelteil). Hier verkürzt R. den zentralen Mittelteil des Evangeliums, ohne dass dies überzeugend begründet wäre. Das überrascht umso mehr, als die von R. herausgearbeiteten Themen des Mittelteils – Konzeptionen und Bedingungen der Jesusnachfolge, der Weg Jesu zwischen Herrlichkeit und Leiden – sich durchaus auch in 9,14–10,52 finden lassen. Gleichwohl bleibt festzuhalten: Das interdisziplinäre Anliegen der Arbeit kann nicht hoch genug gewürdigt werden. Man darf hoffen, dass sich „Nachahmungstäter" finden, die sich am besten im Team von Fachleuten den Aufgaben stellen, die R. skizziert hat.

Fribourg Markus Lau

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: **Jesus von Nazareth**. Prolog. Die Kindheitsgeschichten. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 172 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–451–34999–7

Wer die beiden vorangegangenen Jesus-Bände von Joseph Ratzinger gelesen hat, erlebt auch im vorliegenden Band über die Kindheitsgeschichten keine Überraschungen (vgl. meine Besprechungen in ThRv 103 [2007], 355–362 und 107 [2011], 287–289). Während der Johannesprolog nur angerissen wird, stehen zentrale Stationen der Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas im Fokus. Die Auslegung präsentiert sich überwiegend nacherzählend und mit spirituell-pastoralen Anwendungen durchzogen, ein starkes Interesse liegt auf einer gesamtbiblischen Theologie. Die Darstellung folgt den thematischen Abschnitten der beiden unterschiedlichen Geburtsgeschichten, ohne jedoch deren Eigenart als je eigenständige Erzählungen herauszuarbeiten. Es ist wichtig, dass R. den Charakter der Texte als „gedeutete und von der Deutung her geschriebene, konzentrierte Geschichte" festhält (29) und historische Probleme um die Datierung der Geburt Jesu (72) oder die Redaktion der Verfasser (89.129) anspricht. Über weite Strecken ist sein Entwurf jedoch harmonisierend, z.B. beim Zensus (72f) und der Betlehem/Nazaret-Diskussion (75), und die Historizität fast aller Einzelereignisse wird schlicht postuliert (z.B. 77.126). Eine differenzierte Beurteilung der Textgattungen, wie sie die Exegese seit Langem durchführt, übergeht R.

Die positive Sicht des atl. „Gerechten" und damit der Tora (31.49) zeigt R.s Offenheit, die jüdische Situierung der Geburtsgeschichten wahrzunehmen. Doch die Absolutheit der Deutung atl. Worte auf Christus – Worte, „die sozusagen noch herrenlos blieben" und erst in Christus ihre „volle Bedeutung" erhalten (29) – lässt keinen Raum für *jüdische* Rezeptionen dieser Worte. Dem Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs, wo längst erkannt ist, dass die Schriften Israels in *zwei* legitime Rezeptionswege, einen jüdischen und einen christlichen, mündeten, wird dies nicht gerecht.

Den durch die Figur des Augustus in Lk 2,1 aufgerufenen politischen Hintergrund macht R. für seine Deutung einer Weitung der Heilsgeschichte für die ganze Welt und alle Völker fruchtbar (69–74). Er sieht auch den Kontrast, den Jesus zur Machtgestalt Augustus darstellt und der sich als politische „Umkehrung der Werte" (76, vgl. 112) ausbuchstabieren lässt. Doch eine weitergehende politische Kritik am Staat lässt R. nicht zu. Bei der geistgewirkten Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria (60–65) lehnt er jede Bedeutung der zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen ab und betont stattdessen die Einzigartigkeit des historischen Geschehens, das er als unmittelbares Eingreifen Gottes in die materielle Welt und damit als Demonstration für Gottes Gottsein deutet.

Hier schlägt nun R.s hermeneutische Vorentscheidung deutlich durch, sein Jesus-Bild im Licht der altkirchlichen Konzilien von Nizäa und Chalzedon und damit im Licht des Glaubens der Kirche zu entwerfen (42.61.64.135). Ganz aus dieser Perspektive liest er die biblischen Texte. Daher hat er auch kein Problem, traditionelle weihnachtliche Elemente, die so im Text gar nicht vorkommen, in seine Auslegung zu integrieren: Ochs und Esel (78f), die Mater Dolorosa (94), die heiligen drei Könige (105). Dass R. die Interpretationen einer historischen Exegese dann nur als ungenügend empfinden kann, liegt auf der Hand (vgl. die teilweise polemischen Bemerkungen 19.28.45.59.63.73.113). Für ihn weisen die Sterndeuter aus Mt 2 den richtigen Weg, die „nicht im bloßen Wissen stehen" bleiben, sondern „das Zugehen der Religionen auf Christus wie auch die Selbstüberschreitung der Wissenschaft auf ihn hin darstellen" (104).

Es ist ein konstruierter Gegensatz, den R. damit aufrichtet und der weder dem Dialog mit anderen Religionen noch dem mit der Bibelwissenschaft dient. Das Dilemma reicht zurück bis zur alten Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, die nicht in eins fallen, aber aufeinander bezogen sind und sich gerade nicht ausschließen. Die historische Jesus-Forschung, die Jesus im Lebenskontext seiner Zeit zu verstehen sucht, zeichnet von ihren Voraussetzungen und Fragen her natürlich ein anderes Jesus-Bild als die traditionelle kirchliche Christologie. Doch es handelt sich bei beiden Entwürfen um *Bilder* von Jesus, die *wir* uns – jeweils mit begründbaren Interessen und Zugängen – machen, und diese Bilder können miteinander ins Gespräch gebracht werden, weil sie auf derselben biblischen Grundlage stehen. Die Zukunft einer kirchlichen Christologie liegt nicht in der zunehmenden Trennung von der historischen Exegese, sondern im Dialog mit deren Ergebnissen und Voraussetzungen. R.s „Jesus" macht m. E. nur zu deutlich, dass der Dialog zwischen kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie dringend erforderlich ist, will die Kirche die intellektuellen Herausforderungen der Zeit bestehen und nicht in die Nische einer Sekte abgleiten.

Augsburg Stefan Schreiber

Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Martin Karrer / Michael Labahn. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 488 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 38), geh. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02879–5

Ein zentrales Thema des Sammelbandes ist die textliche Überlieferung der Offenbarung des Johannes, die innerhalb der ntl. Textkritik eher als Randthema beachtet wurde. Daneben werden Beiträge angeboten, die weitere (methodische) Aspekte der aktuellen Erforschung des letzten Buches der Bibel behandeln. Viele der vorgestellten Beiträge wurden während einer Fachtagung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 26./27.11.2010 präsentiert und diskutiert. Die Fortsetzung dieser Fachgespräche spiegelt sich durch die Tagung ergänzende Artikel im vorliegenden Band. Der größere Rahmen der Fragestellung ist ein DFG-Projekt über die Schriftanspielungen in der Offb (2008–2010), dessen Hauptergebnisse von den Autoren *Juan Hernández*, *Michael Labahn* und *Daniele Tripaldi* vorgestellt werden. Die vertretene These lautet: Johannes, der Verfasser der Offb, hat die LXX in ihren verschiedenen Fortschreibungen – in mündlicher und schriftlicher Form – bis zum 1. Jh. benutzt. Zudem war er mit der semitischen Sprache vertraut, was sich in den Anspielungen auf das AT niederschlägt. Diese Kenntnis beider Sprachen und mögliche Benutzung der LXX bzw. des MT durch Johannes wurde in der Forschung bislang stets kontrovers diskutiert und durch das Forschungsprojekt nun auf der Basis der Textkritik einer solideren Lösung zugeführt.

Der Sammelband bündelt die vielfältigen Forschungsinteressen zur Offb in vier größere thematische Bereiche. In einem ersten Themenblock werden der Text und die Textgeschichte der Offb beleuchtet. Spezielle textkritische Probleme werden untersucht, die in den gängigen Kommentaren nur gestreift werden. Der Beitrag von *Markus Lembke* widmet sich dem Handschriftenbestand zur Offb; er führt in den gesamten Bestand der griechischen Handschriften im Überblick ein und stellt die Probleme der Textrekonstruktion vor. Ergebnisse dieser Forschung werden in eine verbesserte kritische Edition der Offb („editio critica maior") einfließen. *Martin Heide* stellt den aktuellen Forschungsstand zur syrischen Offb vor. *J. Hernández*, *M. Labahn* und *D. Tripaldi* bieten Ergebnisse des Wuppertaler Forschungsprojekts.

Ein zweiter Themenblock bündelt Aufsätze, in denen kontroverse theologische Aspekte der Auslegung vorgestellt werden. In ihnen lässt sich die Tendenz erkennen, die Offb nicht als negative Endzeitbotschaft zu verstehen, in der das Gericht dominiert, sondern als Trostbotschaft, in der die Erlösung durch Christus und die Selbstdurchsetzung Gottes im Zentrum stehen. *Stefan Alkier* behandelt die Offb in ihrer synchronen Gestalt unter Einbeziehung der generativen Poetik. Dazu versteht er Offb 1,1–8 als Leserinstruktionen, Offb 1,9–3,22 als Ausgangssituation, die einen Mangel beschreibt, Offb 4–20 als Transformation des Mangels, 21,1–22,5 als Darstellung einer neuen Situation ohne Mangel und 22,6–20 als erneute Leserinstruktion. Er schlussfolgert, dass die Offb keine antiimperialistische Kampfschrift ist, sondern mit einer eigenen Ausprägung der Kreuzestheologie eine theologische Gesamtdeutung des Kosmos vornimmt. *Heinz Giesen* stellt den zentralen christologischen Titel des Lammes ins Zentrum seiner Überlegungen und fragt nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund, den er in der Paschathematik erkennt; folgerichtig betont er die apotropäische Wirkung des Lammes. *Michael Bachmann* nimmt erneut die Frage nach der Identität des weißen apokalyptischen Reiters auf und stellt diesen in den Zusammenhang zu Offb 17,5; er identifiziert den weißen Reiter daher positiv mit Christus. Mit einem Verweis auf die Wirkungsgeschichte des Textes, insbes. in der Kunst, unterstreicht er sein Ergebnis. Auch *Martin Karrer* widmet sich den apk Reitern, indem er einen Vergleich zu Apoll anstellt und fragt, ob der erste bzw. vierte Reiter eine Stilisierung Apolls sein kann. Zudem bedenkt er Aspekte der Textkritik; er verweist auf den Codex A, in dem der Reiter nicht mit dem Tod, sondern mit dem Unsterblichen identifiziert wird. Er versteht die Offb als prophetische Schrift, die sich im Gespräch mit Vorstellungen heidnischer Völker befindet. *Rita Müller-Fieberg* untersucht die Erntemetaphorik in Offb 14,14–20 und greift damit den zentralen Gedanken des Gerichts in der Offb heraus; auch sie betont die jüdisch-prophetische Dimension der Offb. *Thomas Witulski* untersucht die argumentative Struktur von Offb 11,3–13 und erkennt in den beiden Zeugen prophetische Widerstandskämpfer. *Marco Frenschkowski* fragt nach dem geographischen Horizont und dem Zusammenhang von chinesischer Seide in der Offb.

Im dritten Themenblock werden Beiträge zur Wirkungsgeschichte und Hermeneutik der Offb vorgestellt. *Martin Meiser* untersucht die Gewaltphantasien der Offb in altkirchlicher Auslegung und kommt dabei zu dem überraschenden Ergebnis, dass bereits in der frühen Zeit der Kirche ein Problembewusstsein für die Fragestellung zu erkennen ist. *Tobias Nicklas* greift die Frage nach einer allfälligen antisemitischen Deutung im Umfeld des Nationalsozialismus auf. *Heribert Wahl* bietet einen psychoanalytisch-hermeneutischen Zugang zur Offb unter den in der Pastoralpsychologie geläufigen Begriffen der Empathie und der Selbstpsychologie.

Der vierte Themenblock greift abschließend erneut einen Aspekt der Textkritik auf: die Offb innerhalb der großen Bibelcodices. *Martin Karrer* führt zunächst in Übersetzungen des Textes nach den Codices *Sinaiticus*, *Alexandrinus* und *Ephraemi Rescriptus* ein. Der Codex X (*Jürgen Kabiersch*), Codex A (*Marina von Ameln*) und Codex C (*Fabio Berdozzo*) werden anschließend in synoptischer Form und deutscher Übersetzung nebst einer kritischen Einführung präsentiert, die als Studienübersetzung insbes. Studierenden mit geringeren Griechischkenntnissen ein gutes Hilfsmittel ist.

Ein Stellen- und Sachregister beschließt das Sammelwerk.

Die Beiträge des Sammelbandes geben insbes. Einblick in ein schwieriges Feld der ntl. Wissenschaften, die Textkritik. Dies geschieht jedoch im Kontext übergeordneter Fragestellungen, die die Hermeneutik und Theologie der Offb betreffen. Die verschiedenen Beiträge geben auch Einblick in ein aktuelles Forschungsprojekt, das für die Exegese der Offb von großer Relevanz ist. Sowohl die Erforschung der Textüberlieferung und -geschichte der Offb als auch die religionsgeschichtliche Einordnung dieser Schrift stellen die zentralen Grundlagen für die Theologie und Hermeneutik der Offb dar.

Dortmund Beate Kowalski

Gathercole, Simon: **The Composition of the Gospel of Thomas**. Original Language and Influences. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. (XIII) 322 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 151), geb. € 60,00 ISBN: 978–1–107–00904–2

Der eher nüchterne Titel verbirgt fast schon, wie interessant das Werk von Simon Gathercole ist. Das vorliegende Werk betrifft direkt natürlich alle, die sich mit dem Thomasevangelium beschäftigen. Doch auch diejenigen, die sich grundsätzlich mit dem Problem antiker Übersetzungsliteratur und der Analyse ihrer potentiellen Herkunft auseinandersetzen, werden in diesem Werk zahlreiche Anregungen finden.

Das übersichtlich gegliederte Buch enthält die drei großen Kap.: Part I: The original language of *Thomas* (17–125), Part II: The Synoptic Gospels and *Thomas* (127–224) und Part III: *Thomas* and other early Christian literature (225–266). Eine abschließende Zusammenfassung bietet noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit (267–270). Es schließt sich die ausführliche Bibliografie an (271–302). Die Indices gliedern sich in den Stellenindex (303–312), den Sachindex (313–317) und den Index der modernen Autoren (318–322). Die einzelnen großen römisch gezählten Kap. sind in kleinere arabisch gezählte Abschnitte untergliedert, die im gesamten Buch fortlaufend gezählt werden.

Bereits anhand des Umfangs kann der Leser die Bedeutung der beiden ersten römisch gezählten Kap. und ihre Stellung im vorliegenden Werk beurteilen, ist doch jedes der beiden Kap. etwa dreimal so lang wie das dritte Kap. Einleitend darf kritisiert werden, dass viele der

Schlussfolgerungen, die der Vf. meist mit guten Gründen vorträgt, besser nachvollzogen werden könnten, wenn die Textpassagen, die diskutiert werden, durchgängig in Originalsprache und englischer Übersetzung geboten worden wären. Die englische Übersetzung alleine reicht dazu nicht immer. Ein gutes Vorbild hierfür wäre die Tabelle 10.5 (240).

Grundsätzlich gilt, dass es oftmals bereits extrem schwierig ist, bei einer bekannten Vorlage – es sei nur auf das NT und seine Übersetzung in das Sahidische verwiesen –, die relativ getreu vom Griechischen ins Sahidische übersetzt wurde, tatsächlich auf den exakten Wortlaut zu schließen, der dieser Übersetzung bzw. dem Wortlaut eines bestimmten sahidischen Manuskripts zugrunde liegt, und so die Übersetzung einer konkreten griechischen Textvariante zweifelsfrei zuzuordnen. Von einem koptischen Text, dessen griechische Vorlage nicht erhalten ist, auf eine in einer semitischen Sprache verfasste Vorlage zu schließen, die über eine griechische Übersetzung in das Koptische gelangte, darf deswegen allein aus methodischen Gründen als relativ spekulativ angesehen werden.

Der Vf. nähert sich dem Thema sehr vorsichtig und erläutert in Abschnitt 2 die methodischen Probleme, die bei der Annahme einer in einer semitischen Sprache verfassten Vorlage zu bewältigen sind (24–42). Er fasst die Ergebnisse seiner methodischen Vorbemerkungen sehr korrekt zusammen, wenn er bemerkt: „It is surely such factors as the above which led even such an enthusiast as Ménard to compare the terrain of the study of Semitisms to quicksand." (42)

Der Vf. diskutiert dann in einem eigenen Abschnitt (3: 43–104) die einzelnen Logien, die in diesem Zusammenhang als potentielle Belegstellen angeführt werden, und folgt dabei ihrer Reihenfolge im ThEv. Grundsätzlich ist dem Vf. bei einem Großteil seiner Beispiele zuzustimmen. Nachdem tatsächlich, um nur ein Beispiel zu geben, „den Tod schmecken" als Formulierung in allen vier kanonischen Evangelien begegnet, wird man die Frage aufwerfen dürfen, ob die Verwendung dieser Formulierung in Logion 1 tatsächlich einer semitischen Vorlage entnommen sein muss oder einem frühchristlichen Sprachgebrauch entspricht, ohne dass hier auf die konkrete sprachliche Gestalt der Vorlage geschlossen werden kann: „As such, appeal to a Semitic *Vorlage* in the case of *GTh* 1 (and the other instances of the idiom, in *GTh* 18, 19 and 85) is unnecessary." (44) So bemerkt er bspw. zu Logion 13.8, das aus sprachlichen Gründen interessant ist, dass bereits die griechische Vorlage die Ursache dafür sein könnte, dass das Genus des Substantivs und des Konjugationspräfixes des Verbs nicht übereinstimmen. Er schließt seine Überlegungen mit dem sicherlich richtigen Hinweis: „In a saying with nine Greek loan-words one perhaps needs a more robust case for a Semitic origin." (53) Trotz aller berechtigten Kritik an den Argumenten für eine derartige Vorlage ist der Vf. sehr vorsichtig bei seiner Zusammenfassung der Analyse: „These conclusions do not, of course, mean that it is impossible that various sayings in *Thomas* go back to Semitic originals: it remains, for example, a possibility that *GTh* 9.2 and *GTh* 27.1 have some Syriac link. The analysis in this chapter does emphasise, however, how difficult it is to conjure up evidence which can only be explained on the basis of a Western Aramaic or a Syriac *Vorlage*." (104)

In Abschnitt 4 untersucht der Vf. dann potentielle Argumente für eine griechische Vorlage des in Nag Hammadi Codex II vorliegenden koptischen Textes (105–125) und kommt zu dem nicht wirklich überraschenden Ergebnis: „In sum, these six factors mean first that a Greek *Vorlage* to the Coptic version of *Thomas* is a virtual certainty, with proposals for a translation into Coptic from another language being highly speculative." (125)

Das Kap. über das Verhältnis zwischen ThEv und Synoptikern beginnt mit einem Abschnitt, der sich mit möglichen Argumenten für eine Unabhängigkeit auseinandersetzt (Abschnitt 5: 129–144).

Überzeugend ist der Vorschlag des Vf.s, der im Abschnitt über die methodischen Voraussetzungen einer Verhältnisbestimmung zwischen ThEv und den Synoptikern gemacht wird (6: 145–167), dass es ein wichtiges Argument gäbe, um eine verlässliche Verhältnisbestimmung herbeizuführen: „The influence from the Synoptics can only reliably be seen in *Thomas's* reception of Matthean and Lukan redaction of Mark." (145) Die gute methodische Vorbereitung führt dann über zu einer spannenden Analyse des Verhältnisses von MtEv und ThEv (Abschnitt 7: 168–184) sowie des Verhältnisses von Lk und ThEv (Abschnitt 8: 185–208). Gerade in diesen Abschnitten wäre es, wie bereits eingangs bemerkt, gut gewesen, wenn der Leser tatsächlich bei den synoptischen Darstellungen die entsprechenden Passagen nicht nur in englischer Übersetzung geboten bekommen hätte, da dies das Nachvollziehen der Argumente, so überzeugend sie sein mögen, erleichtern würde. Im Abschnitt über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Synoptikern und ThEv (Abschnitt 9: 209–224) folgert der Vf. aus seiner Analyse, dass ein synoptischer Einfluss auf das ThEv feststellbar sei: „The influence is significant not because the redactional elements (Matthean or Lukan editorial work) which appear in *Thomas* are remarkably extensive in any particular places, but rather because these redactional traces appear in eleven out of twenty sayings in which they might be identified." (223)

In seiner Zusammenfassung bemerkt der Vf.: „The present book certainly does not claim to be the last word on this subject." (269) Das ist sicherlich richtig, wird doch das vorliegende Werk, das auf erfrischende Weise Fragen aufwirft und mögliche Alternativen in einer oftmals festgefahrenen Diskussion um Herkunft und genaue Einordnung des ThEv aufzeigt, die Diskussion neu anfachen und befruchten. Und so ist es eigentlich fast schon überflüssig, wenn der Rez. bemerkt, dass dieses Werk sicherlich Verbreitung finden wird und beachtet werden muss.

Wien Hans Förster

Kirchengeschichte

Schär, Max: **Gallus**. Der Heilige in seiner Zeit. – Basel: Schwabe 2011. 552 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–7965–2749–4

2012 gedachten Bistum, Stadt und Kanton St. Gallen in zahlreichen Events und Jubiläumsveranstaltungen des frühmittelalterlichen Heiligen Gallus († um 640), dessen Namen sie tragen. Der Begleiter des Iren Columban († 615) errichtete im Jahr 612/13 am Ort der ehemaligen Benediktiner- und heutigen Bischofskirche eine Eremitenzelle und leitete damit die Besiedelung des Ortes ein. Rechtzeitig zum 1400-Jahr-Jubiläum erschien die hier anzuzeigende wissenschaftliche Biographie, die auf der Basis souveräner Kenntnis der erhaltenen Quellen sowie der umfangreichen Forschungsliteratur in zwanzig Kap.n Einblicke in G.' Leben, Persönlichkeit und Zeit gibt.

Die Grundlage jeder Beschäftigung mit G. ist seine Lebensgeschichte, die in drei Fassungen – der *Vita vetustissima* und den beiden Viten der Reichenauer Mönche Wetti († 824) und Walahfrid Strabo († 849) – vorliegt. Der erste Teil des Bandes („Die Zeit und Gallus"), der G. im Kontext seiner Zeit verortet, beginnt deshalb mit einer Beschreibung dieser Primärquellen, denen S., wie vor ihm schon Walter Berschin, „grundsätzlich einen hohen Grad an historischer Glaubwürdigkeit" (39) zuspricht. Hinzu kommen die Vita Columbans, die zusätzliche Informationen über G. enthält, sowie archäologische Zeugnisse. Von G. selber sind keine schriftlichen Zeugnisse überliefert (Kap. 1, 19–50). Die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage nach G.' Herkunft – Ire wie Columban oder Franke/Alemanne – kann auch S. nicht beantworten, doch bietet er einen überraschenden neuen Lösungsvorschlag an: In Kombination beider Varianten plädiert er für eine irische Abstammung in der zweiten oder dritten Migrantengeneration und lässt G. aufgrund seiner bezeugten Sprachkenntnisse in einem zweisprachigen Gebiet, wahrscheinlich im Raum Vogesen-Elsass, geboren und aufgewachsen sein (Kap. 2, 51–76). Fest stehen hingegen die wichtigsten Stationen seines Lebens (Kap. 3, 77–90), nämlich G.' Aufenthalt im Kloster Luxeuil, wo er, wie S. zeigen kann, von der starken Persönlichkeit Columbans geprägt und wo er zum Priester geweiht wurde. Nach der Vertreibung aus dem merowingischen Teilreich Neustrien zählte G. zur Gruppe jener Mönche, die Columban auf seiner Reise nach Italien begleiteten und dabei in Tuggen am Zürichsee, Arbon am Bodensee (mit christlicher Gemeinde samt Priester) und Bregenz für kurze Zeit verweilten. Während Columban im Frühjahr 612 von Bregenz weiterzog und in Bobbio südlich von Piacenza im langobardischen Italien ein letztes Kloster gründete, blieb G. gegen dessen Willen zurück und zog in den Steinachwald (nach S. entgegen der bisherigen Annahme „frühestens im Frühjahr 613", 87), um am Ort der heutigen Stadt St. Gallen sein weiteres Leben als Einsiedler zu verbringen. Wahlen zum Bischof von Konstanz und Abt von Luxeuil schlug er aus. Verschiedentlich plädiert der Vf. für eine Neudatierung des G.-Lebens und nimmt an, dass dieser zwischen 560/70 geboren und um 640 (bisher mehrheitlich um 650) gestorben sei (Kap. 4, 91–101). Minutiös recherchiert und beschrieben werden die Reisewege, die G. an der Seite Columbans oder alleine zurückgelegt hat (Kap. 5, 103–131); gleiches gilt für die Schauplätze seines Wirkens, für die der Vf. unter Heranziehung der neuesten Forschungsliteratur und eigener Recherchen prägnante siedlungs- und kulturgeschichtliche Überblicke vorlegt, um zu klären, wie es zur Zeit des G. an den entsprechenden Orten ausgesehen haben konnte (Kap. 6/7, 133–194). Es folgen Beschreibungen der religiösen Verhältnisse an den Wirkungsorten des Eremiten (Kap. 8, 195–220), eine Darstellung der zeitgenössischen politischen Zusammenhänge im Bodenseeraum, der Besitzverhältnisse bei der Galluszelle sowie der kirchlichen Hintergründe der Konstanzer Bischofswahl von 615 (Kap. 9/10, 221–283). Auch wenn der Autor seine Rekonstruktion der Machtverhältnisse vor Ort nicht beweisen kann, erscheint sie dennoch plausibel. Bemerkenswert ist v. a. die Rolle, die der in den Quellen bezeugte Herzog Gunzo spielte. Dieser erscheint in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Forschung als einflussreicher fränkisch-merowingischer Amtsträger, nicht als alemannischer Stammesherzog (224). Gunzo war es gewesen, der Columban im Auftrag des Merowingerkönigs Theuderich II. (587–613) aus Bregenz auswies, danach aber zur Heilung seiner Tochter G.' Hilfe beanspruchte, der dadurch wiederum im Herzog einen mächtigen Schutzherrn gewann. Lokalgeschichtlich interessant ist die Gleichsetzung des Arboner Präfekten der Gallusviten mit dem nur von Ratpert genannten Grafen Talto (252), der, wie S. außerdem vermutet, identisch mit dem „Unbekannten" in dem Sarkophag gewesen ist, der bei Grabungen auf dem St. Galler Klosterplatz 2009 gefunden wurde (256).

Der zweite Teil des Bandes („Gallus und die Zeit") rückt G. als Person ins Blickfeld, seine Charakterzüge (Kap. 11, 303–320), seine Lehrer im weiteren Sinn, seinen Entwicklungsgang (Kap. 12/13, 321–376), sein Lebensprogramm und seinen Lebensinhalt: nämlich die Peregrinatio um Christi willen, also die asketische Heimatlosigkeit, das freiwillig gewählte lebenslange Exil als letzte Steigerung der Christusnachfolge, nicht die Mission (324), die G. nach seinem Rückzug auch nicht ausübte. Mit zu den überzeugendsten Passagen des Werkes gehört die Schilderung des Gottsuchers und Asketen G., der „kein einfältiger

Waldbruder" war, sondern ein Mann, der, wie der Vf. aufgrund des Wissensstands über Columbans Bibelkenntnisse als gesichert annimmt, wenigstens die Bibel und die Bußbücher seines Lehrers, außerdem wohl auch weitere Schriften bei sich hatte, und für den Heiligenverehrung, wie für jeden Christen des Frühmittelalters, ein wesentlicher Bestandteil seiner Frömmigkeit war. Man muss nicht allen Annahmen und Vermutungen S.s in diesem Buch folgen, um mit ihm schlussfolgern zu können, dass wir uns G. „als gebildeten Mönch und Priester vorstellen" (347) dürfen. Die Frage, warum der von härtester columbanischer Askese geprägte G. seinem Lehrer und Vorbild in Bregenz die weitere Gefolgschaft versagte, beantwortet der Vf. mit G.' nach und nach gefestigtem Willen, seinen eigenen Weg zu gehen; die Frage hingegen, weshalb ihm Columban deshalb verbot, solange er lebe, die Messe zu lesen, vermag auch S. nicht zu beantworten. Die folgenden Kap. widmen sich dem Alltag, Freunden und Zeitgenossen des Eremiten sowie seinem Verhältnis zur Natur (Kap. 14–17, 377–451). Separat behandelt wird die Frage nach der in den Gallusviten Walahfrids und Wettis nur knapp überlieferten Geschichte des Bären, der Attribut des Heiligen und Wappentier sowohl der Stadt St. Gallen als auch der Kantone Appenzell, Inner- und Außerrhoden ist. Sie enthält, so das Fazit, zweifellos Legendenmotive, schließt aber einen realhistorischen Hintergrund nicht aus (Kap. 18, 453–462). Die beiden letzten Kap. beschreiben Tod und Begräbnis des im Rufe der Heiligkeit Verstorbenen, die von ihm und auf seine Fürbitte hin erfolgten Wunder, seine Elevation, die Errichtung der Abtei St. Gallen am Ort der Galluszelle sowie die Reliquien des Heiligen und sprechen knapp die Frage nach der heutigen Gedächtniskultur an (Kap. 19/20, 463–494). Die Arbeit schließt mit persönlich gehaltenen Überlegungen des Vf.s zu G.' Heiligkeit und seinem Lebensmodell (495–500).

Der evangelische Historiker und Theologe S. attestiert G. Heiligkeit „im engeren Sinne" und charakterisiert diese mit „voller Hingabe an Gott" (498), Übereinstimmung von kontemplativem Leben und Solidarität mit den Schwachen, Glaubwürdigkeit, freiwilliger Askese bei gleichzeitiger Lebensbejahung, charismatischer Ausstrahlung – Eigenschaften, die mit einem katholischen Verständnis von Heiligkeit ohne Weiteres vereinbar sind. Ein Bildteil mit 21 farbigen Abbildungen, eine Zeittafel, ein Stammbaum der für die Gallusvita bedeutsamen Merowinger sowie eine detaillierte Bibliographie und ein Personen- und Ortsregister dokumentieren und erschließen diesen historisch wie literarisch hochwertigen Band. Dem Vf. ist eine Monografie gelungen, die für die künftige Gallusforschung Maßstäbe setzt.

München Franz Xaver Bischof

Herbers, Klaus: **Geschichte des Papsttums im Mittelalter**. – Darmstadt: Primus 2012. 368 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89678–698–2

Das Interesse am Papsttum als der ältesten und ununterbrochen existierenden Leitungsinstitution des Abendlandes ist ungebrochen. Nach der Überwindung konfessioneller und nationaler Engführungen in der Papsthistoriographie wird in jüngerer Zeit v. a. der supranationale und universale Charakter der römischen Kirchenleitung betont, der gleichermaßen Vorbild und Vorreiter für europäische Institutionen und ein kaum zu überschätzender Identifikationsfaktor des sich formenden Europas war. Das Papsttum prägte Europa und wurde von ihm geprägt. Diese Wechselwirkung, in welcher der Vf. ein wesentliches Schema für seine Darstellung fand, mag den Erfolg des Papsttums als europäischer Institution erklären. Der hier zu besprechende Band setzt daher einen Akzent auf die Institution, ohne dabei die Personen zu vergessen. Dazu wurde die bewährte chronologische Darstellung gewählt, die Ereignisgeschichte und Institutionsgeschichte verbindet. In der Einführung (11–21) nennt der Vf. einige „Leitlinien", anhand derer er sich von anderen Papstgeschichten abzuheben versucht und die der aktuellen Forschungssituation geschuldet sind. Neben der bereits erwähnten europäischen Perspektive, die auch Anregungen aus der „Raumforschung" aufgreift, spielen eben die Institutionen des Papsttums eine wichtige Rolle: Kardinäle, Kurie, Kommunikationsformen und Verfahrensweisen. Auch die Netzwerktheorie, die v. a. das persönliche Umfeld der Päpste in den Blick nimmt, wird vom Vf. bemüht. Freilich eignen sich diese methodischen Ansätze nicht für jeden Abschnitt der Papstgeschichte in gleicher Weise, vielmehr gilt es, sich je an der Quellenlage zu orientieren, die zum Teil spärlich, zum Teil überbordend ist. Zudem versteht sich das Buch weder als Methodologie noch als Lehrbuch, sondern als informative Zusammenschau für ein breiteres Publikum, was sich u. a. am sparsamen wissenschaftlichen Apparat zeigt.

Während die knappen Anmerkungen als Endnoten auf elf Seiten komprimiert wurden, nimmt das durchaus aktuelle Literaturverzeichnis mehr als doppelt so viel Raum ein. Eine Papstliste samt Zeittafel sowie drei Karten zur Entwicklung des Kirchenstaats und ein reiches, 20-seitiges Register runden den Anhang ab. Das Buch ist in zwölf Kap. unterteilt, die sich unterschiedlich langen zeitlichen Abschnitten widmen. Zu Beginn eines jeden Kap.s werden kurz die wichtigsten Päpste der Epoche sowie thesenartig die strukturellen Änderungen vorgestellt, ehe sich die Darstellung den Ereignissen und Besonderheiten der Epoche im größeren Kontext zuwendet. Die chronologische Einteilung bietet keine Überraschungen: Nach einem einleitenden Kap., das die Anfänge des römischen Bischofsamtes bis zu Leo d. Gr. rekapituliert (22–38), beginnt die eigentliche Epoche des mittelalterlichen Papsttums mit dem *Decretum Gelasiani* und der Silvesterlegende als den „Gründungsdokumenten" (39–63). Die weiteren Kap. fassen das 8. und 9. Jh. als Zeit der „Anlehnung an die Franken" (64–96) und das „dunkle Jahrhundert" (97–114) zusammen. Die fundamentalen Veränderungen des 11. Jh.s, genauer gesagt der Periode von 1046 bis 1130, werden lapidar unter „Kirchenreform und Institutionalisierung" zusammengefasst (115–146), das 12. Jh. (147–171) wird mit „Schismen, Orientierung und Konsolidierung" überschrieben, ehe im 13. Jh. das Papsttum als „Ordnungsmacht in Italien mit universalen Ansprüchen" (172–210) eingeführt wird. Die 30 Jahre am Ende des 13. Jh.s, von 1276 bis 1303, erhalten einen eigenen Abschnitt unter der Überschrift „Höhepunkt oder Übersteigerung" (211–224). Die letzte Epoche des mittelalterlichen Papsttums wird wieder in der gewohnten Einteilung „Papsttum in Avignon" (225–248), „Großes Abendländisches Schisma und Reformkonzilien" (249–273) und „Restauration, Humanismus und Renaissance" (274–292) geboten. Mit Leo X., dem Papst, der Luther exkommunizierte, endet diese Papstgeschichte. Ein abschließendes Kap. hebt noch einmal einige strukturelle Entwicklungen hervor (293–300): die Einbindung in die politische Geschichte, die trotz zahlreicher Brüche und Rückschritte dennoch auf eine Universalität hin ausgerichtet war; das Verhältnis von Papst und Bischöfen, das auch als Spannungsfeld von Universalität und Kollegialität begriffen werden kann; die theoretische Absicherung des päpstlichen Machtanspruchs mittels Legitimationsstrategien, die sich in programmatischen Texten äußerten; der „Innovationsvorsprung" des Papsttums mit seinen Behörden und dem kirchlichen Recht; Zeremoniell und Verfahren; die Sorge um das Territorium, den Kirchenstaat; Rom als Papstsitz (angesichts eines mittelalterlichen „Reisepapsttums"); Papstgeschichte unter dem Zugriff von Familien, Dynastien und Parteiungen; und schließlich das Papsttum als Träger und Nutznießer von Rechtstraditionen und Verrechtlichung.

All diese Aspekte haben dazu beigetragen, dass Papstgeschichte in ihren vielen Dimensionen zur europäischen Kulturgeschichte wird. Diese zuletzt in Erinnerung gerufenen strukturellen Themenfelder bestimmen ebenso wie die „Leitlinien", die der Vf. eingangs nannte, durchaus den Duktus der Darstellung. Doch kann man das Buch auch als verlässliche Ereignisgeschichte lesen, die oftmals weit über die Papstgeschichte im engeren Sinn hinausgreift. V. a. ab dem hohen Mittelalter richtet der Vf. den Blick immer wieder auch auf allgemeinere Themen der mittelalterlichen Kirchengeschichte, auch wenn diese nur mittelbar mit dem Papsttum zu tun haben (z. B. Ordensreformen, Kreuzzüge, Häresien, Bettelorden, Universität etc.). Hier zeigen sich auch die Grenzen einer universalen Sicht der Papstgeschichte, die dem Faktum gerecht zu werden versucht, dass sich Papstgeschichte im Mittelalter koextensiv zur Kulturgeschichte erstreckt. In den kirchengeschichtlichen Exkursen erhält ein breiterer Leserkreis zwar ein kohärenteres Bild vom Mittelalter, dafür verbleibt die Darstellung in diesen Exkursen häufig an der Oberfläche. Angesichts der Expertise des Autors überrascht es nicht, wenn der erste Teil des Buches, also die Geschichte bis zum 12. Jh., fundierter, aktueller, und auch anregender erscheint, wohingegen für das Spätmittelalter die Unschärfen zunehmen. Gerade die Auslegungen der frühmittelalterlichen Quellen, angefangen vom *Liber Pontificalis* bis zum *Hludowicianum* liest man mit großem Gewinn. Die zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung in Kurie und Diplomatie mit den entsprechenden Rechts- und Verwaltungsmechanismen werden ebenfalls kenntnisreich und nach dem neuesten Forschungsstand referiert. Worüber man kaum etwas erfährt, ist die Papstideologie und die Stellung des Papsttums innerhalb einer Kirchentheorie, wie sie sich nicht nur in Kanonistik und Theologie, sondern gerade auch in den Konflikten um die Kirchengewalt im späten Mittelalter oder in den Auseinandersetzungen mit Franziskanerspiritualen, Hussiten oder Konziliaristen rasant entwickelt hat. Vor diesem Hintergrund gilt es, die Rolle des Papsttums neben allen politisch-administrativen und kulturellen Aspekten auch und v. a. als religiöse, ja theologische Institution in Erinnerung zu rufen. Nichtsdestotrotz hat der Vf. eine zuverlässig informierende und flüssig zu lesende Papstgeschichte des Mittelalters vorgelegt, die auch für den kirchengeschichtlichen Unterricht empfohlen werden kann.

Wien Thomas Prügl

Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses. Pars prima, pars secunda, adiuvante Candida Elvert O.S.B., recensuit Pius Engelbert O.S.B. – Siegburg: Franciscum Schmitt Success 2010. (CLIII) 506 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, 15), geb. € 284,00 ISBN: 978–3–87710–401–9

Nach wechselvollen Vorarbeiten konnten im Jahre 2010 die *Constitutiones* des Hirsauer Abtes Wilhelm, ein wichtiges Zeugnis mittelalter-

licher benediktinischer Klostergeschichte, in der bewährten Reihe „Corpus Consuetudinum Monasticarum" erscheinen. Der Bearbeiter ist Pius Engelbert, langjähriger Prof. der Kirchengeschichte an der Hochschule Sant'Anselmo in Rom und von 1999 bis 2006 Abt des Klosters Gerleve. Tatkräftig wurde er unterstützt von der Benediktinerin Candida Elvert aus Fulda.

Der erste Band bietet zunächst eine umfangreiche Einleitung. Im ersten Teil (Kap. 1) werden Fragen der Überlieferung und literarhistorische Probleme behandelt. 19 erhaltene Handschriften sind bekannt. Dazu wissen wir von 6 verlorenen Handschriften. Fünf gedruckte Editionen sind überliefert. Die Mehrzahl der Textzeugen nennt keinen Verfasser des Brauchtextes. Doch kann der Editor nachweisen, dass nur Abt Wilhelm von Hirsau als Urheber des Brauchtextes in Frage kommt.

Im 2. Kap. erörtert der Editor die Rolle des Abtes Wilhelm von Hirsau bei der Abfassung der *Constitutiones Hirsaugienses*. Graf Adelbert II. von Calw, der Wiederbegründer und Eigenklosterherr von Hirsau, holte sich 1065 aus dem Kloster Einsiedeln, das von der lothringischen Klosterreform geprägt war, Abt Friedrich. Dieser wurde jedoch bereits nach drei Jahren wegen Unfähigkeit abgesetzt. Ihm folgte der Mönch Wilhelm von St. Emmeram in Regensburg, ein gebürtiger Bayer. Dieser hatte sich in Regensburg v.a. mit Astronomie und Musik im Bereich des Quadriviums beschäftigt. Die Stelle eines Abtes in Hirsau nahm er nur unter gewissen Bedingungen an. Er forderte die völlige Freigabe des Klosters aus der Jurisdiktion des Calwer Grafen und war erst nach dem Tod seines Vorgängers bereit, die Abtsweihe zu empfangen, da er dessen Absetzung als unrechtmäßig ansah. Die Freigabe des Klosters wurde in einer Urkunde, der sog. Königsurkunde, festgelegt. Der Graf von Calw verzichtete auf die Eigentumsrechte über den Ort Hirsau und die Gerechtsame und Besitzungen des Klosters.

Die Wahl und die Einsetzung des Abtes sollte ausschließlich Sache des Konventes sein. Der Dekan hatte bei der Einsetzung den Abtsstab vom Altar zu nehmen und ihn dem erwählten Abt zu überreichen. Die Vogtei lag nicht mehr länger in der Hand des Grafen von Calw, vielmehr hatte der Konvent den Vogt auszuwählen. Zusätzlich wurde das Kloster unter den Schutz und die Hoheit der Römischen Kirche gestellt, allerdings ging es nicht in das Eigentum des Hl. Petrus über, von einer „römischen Freiheit" ist keine Rede.

Ein hervorstechendes Merkmal der neuen Freiheit des Hirsauer Klosters war die Selbstinvestitur des Abtes. Vor der Abtsweihe investierte sich der Abt selbst durch die Übernahme des Abtsstabes, oder der ranghöchste Mönch überreichte ihm denselben. Ein derartiger Brauch war in Cluny nachzuweisen. Rom aber sah in dem Brauch eine Beeinträchtigung des Ortsordinarius. W. orientierte sich schon früh an den Bräuchen Clunys, ohne jedoch die völlige Freiheit, die Cluny besaß, zu erlangen. Der große Zulauf von Mönchen in Hirsau machte einen Neubau von Kloster und Kirche notwendig. W. führte auch die sog. „fratres barbati" ein, Laien-Gehilfen, die ein mönchsähnliches Leben führten. Auch andere Klöster übernahmen die Klosterreform von Hirsau.

Das zweite Kap. der Einleitung behandelt sodann die Entstehung der *Constitutiones Hirsaugienses*. Hirsau hatte vor dem Kommen W.s, wie St. Emmeram in Regensburg, die Gewohnheiten der lothringisch-gorzischen Reform befolgt. W. wandte sich nun den Bräuchen von Cluny zu. Der päpstliche Legat Bernhard, Abt von St. Viktor in Marseille, empfahl W., die cluniazensischen Bräuche einzuführen. Der Mönch Udalrich von Cluny, der nach Deutschland gesandt wurde und sich einige Zeit in Hirsau aufhielt, machte seinerseits die Bräuche von Cluny im Schwarzwaldkloster bekannt. Auf Bitten W.s legte Udalrich seine Berichte schriftlich nieder. Zusätzlich schickte W. dreimal zwei Mönche nach Cluny, um die dortigen Bräuche vollständig zu erfassen. Diese wurden dann den deutschen Verhältnissen angepasst.

Als Quellen der Hirsauer Bräuche kann der Editor die *Consuetudines* Ulrichs und Bernhards von Cluny nachweisen. Die schriftlichen Ausführungen Udalrichs wurden ergänzt durch die Benutzung des *Ordo Cluniacensis*, einer Aufzeichnung der Bräuche Clunys aus der Zeit des Cluniazenser Abtes Hugo. W. hat seine Quellen gründlich bearbeitet. Er „arbeitet in der Weise eines Mosaikkünstlers, der aus seinem Material die Steine so zusammensetzt, wie er sie braucht" (LXIII). Begonnen hat W. seine Arbeit nach Erhalt der *Consuetudines* Udalrichs, also um 1084. Die Entstehung der Hirsauer Konstitutionen war wohl ein langgestreckter Prozess, der erst mit dem Tode W.s 1091 endete (LXIX).

Der zweite Teil der Einleitung bietet eine textkritische Untersuchung der einzelnen überlieferten Texte (LXXII–CIII). Der Prolog findet sich nicht in allen Textzeugen. Die Selbstinvestitur des Abtes oder die Einsetzung durch den Konvent konnte W. nicht durchsetzen, da Gregor VII. die Rechte der Bischöfe nicht einschränken wollte. So musste die Übergabe des Stabes durch den Bischof innerhalb der liturgischen Weihe in die Konstitutionen aufgenommen werden.

Ein anderes Beispiel sei genannt: W. wollte nicht, dass Minderjährige als Mönchsanwärter in das Kloster aufgenommen werden. Daher ließ er entsprechende Texte in den frühen Textzeugen aus. Da die Adeligen, auf die er für seine Reformen angewiesen war, nicht auf diese Übung verzichten wollten, musste er entsprechende Anweisungen aufnehmen. So finden sich in den überlieferten Texten solche mit und solche ohne das Pueri-Kapitel.

Welches ist nun die Endredaktion? Es geht dem Editor nicht darum, aus der gesamten Textüberlieferung den ältesten Text zu rekonstruieren. Die früheste Textstufe der *Hirsaugienses* ist noch nicht die endgültige Version. Es lassen sich zwei Phasen der Endredaktion unterscheiden, ein erster Text ohne Prolog und ohne Pueri-Kapitel und ein zweiter Text mit Prolog und Pueri-Kapitel. Diese endgültigen Texte bezeichnet der Editor als „kanonischen Text", der in den Klöstern der Hirsauer Reform verbreitet war. Dieser „kanonische Text" liegt der vorliegenden Edition zugrunde.

In einem weiteren Kap. gibt der Editor sodann Rechenschaft über die Edition und ihre Normen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie eine Konkordanz der Editionen schließen die Einleitung ab. Als erster Text (Bd. 1, 1–145) wird der *Textus praevius Constitutionum Hirsaugiensium* aus der Züricher Zentralbibliothek ediert. Er wurde von Candida Elvert identifiziert. Es handelt sich dabei um eine Zwischenstufe zwischen den *Consuetudines* Udalrichs und den Hirsauer Bräuchen. Die Handschrift, die ursprünglich keinen Titel hatte, erhielt im 18. Jh. durch den rheinischen Bibliothekar Basilius Germann den Titel *Sancti Udalrici Cluniacensis de antiquis consuetudinibus Coenobii Cluniacensis liber tertius tractans de obedientiis*. Anschließend folgt die Edition *Willehelmi Abbatis Constitutionum Hirsaugiensium liber primus* (147–506).

Im zweiten Band der Edition folgt der *Liber secundus Constitutionum* (1–350). In den anschließenden Appendices wird zunächst das nicht in den Haupttext aufgenommene Kapitel „De pueris, qui in loco nostro nutruntur" publiziert. Ein weiterer Text der Appendices sind die *Consuetudines Admontenses*: „Haec sunt, quae in antiqua consuetudine prudentium uirorum consilio interueniente vel mutata vel dempta vel addita sunt" (373–380). Es handelt sich hierbei um einen Text mit zahlreichen Eigenvarianten. Dieser Text gibt nicht den ursprünglichen Text der *Hirsaugienses* wieder; es handelt sich vielmehr um eine spätere Phase (vgl. Bd. 1, LXXXIII–LXXXVI). Es folgt noch eine Reihe von Additiones einzelner Codices der Überlieferung, also Textvarianten lokaler Überlieferungen (380–401). Die Indices I. Biblische, liturgische und monastische Zitate sowie II. Namen-, Sach- und Wortregister beschließen den zweiten Band der Edition.

Die Editoren Pius Engelbert und Candida Elvert legen eine gewissenhaft bearbeitete, kenntnisreiche und überzeugende Edition der Hirsauer Brauchtexte vor. Die stattliche Edition der Hirsauer *Consuetudines* ist ein wichtiger Zeuge monastischer Reformen innerhalb der Reihe „Corpus Consuetudinum Monasticarum". Die *Constitutiones Hirsaugienses* sind deshalb so wichtig, da das Reformkloster Hirsau eine große Ausstrahlung auf zahlreiche andere Klöster ausübte. Zu einer Verbandsbildung nach dem Muster Clunys ist es allerdings nicht gekommen.

München Klaus Ganzer

Becker, Alfons: **Papst Urban II. (1088–1099)**. Teil 3: Ideen, Institutionen und Praxis eines päpstlichen regimen universale. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012. (LXXXVIII) 750 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 19, 3), geb. € 95,00 ISBN: 978–3–7752–2200–6

Ecclesia sit catholica, casta, libera: So drückte Urban II. in der Nachfolge von Gregor VII. das Reformprogramm in einem Kanon des Konzils von Clermont (1095) aus. U., der traditionell nicht zu den wichtigsten Päpsten gezählt wird, konnte in einer krisenhaften Periode die Prinzipien und die Linien der Reform seines berühmteren Vorgängers weiterentwickeln und den Gegensätzen, Konflikten und Erschütterungen der damaligen Umbruchszeit anpassen. Dieser Band – der dritte, den Alfons Becker diesem Papst gewidmet hat –, zeigt meisterhaft genau diese Kontinuität mit Gregor und gleichzeitig das Abweichen von ihm in der Regierung der Kirche. Zugleich krönt dieses Buch eine Untersuchung eines ganzen Lebens, die schon von Anfang an nicht als Biographie gedacht war, sondern als ausführliche Beschreibung einer historischen Figur, ihrer Ideen und ihrer Tätigkeiten in verschiedenen Bereichen. Der erste, 1964 erschienene Band (*Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit*) war als „Grundlegung" gedacht, die die Karriere U.s bis 1088 darstellt und dann sein Pontifikat anhand der Obedienz gegenüber dem Papst in Rom und in anderen europäischen Regionen beschreibt. Der zweite, 1988 veröffentlichte Band (*Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*) konzentriert sich auf zwei bedeutende Aspekte seines Pontifikats: das Verhältnis zu Byzanz und der griechischen Kirche sowie auf seine ekklesiologischen Vorstellungen und sein ‚politisches' Handeln in Bezug auf die Reconquista und den Kreuzzug. Der letzte Band, der auch dank seines Schülers Ernst-Dieter Hehl erst nach dem Tod B.s publiziert worden ist, ergänzt und schließt die gesamte Untersuchung ab.

Die Beschreibung der Gedankenwelt und der Handlungsweise U.s wird in einige große thematische Bereiche gegliedert: die Konzeptionen und Prinzipien des päpstlichen Amtes; die Aspekte der Organisation der päpstlichen Kurie und der zentralen Regierung; das komplexe Verhältnis zum Episkopat; die Beziehung zu den Mönchen, die Förderung der Regularkanoniker sowie die Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen und Lebensformen; und endlich sein soziales und politisches Denken – und die damit einhergehenden einschlägigen Handlungen – bzgl. der Laienwelt. Zwei Anhänge – der erste über das Papstzeremoniell und der zweite über die Papsturkunden und das Papstregister, mit einer Edition von dreiundzwanzig neuen kurzen Texten – und ein Namenregister der drei Bände beschließen das Buch.

B. hält sich nicht mit theoretischen und historiographischen Überlegungen auf und konzentriert sich stattdessen auf die systematische

Analyse der Quellen. Leider gibt es keine programmatischen Schriften dieses Papstes und keine ausführlichen historiographischen Zeugnisse. Also sind die in der Regierungspraxis erstellten Texte (Privilegien, Judikate, Mandate, Rundschreiben, Konzilsbeschlüsse) die wichtigsten Quellen. Die Analyse B.s entwickelt sich als eine semantische Untersuchung einiger Begriffe und Themenbereiche, wobei er sehr sorgfältig den nuancierten Bedeutungswert einiger Schüsselwörter herausarbeitet. Insbes. ordnet er das komplexe Spektrum der Bedeutungen in eine Konstellation ekklesiologischer Leitideen, kanonistischer Prinzipien und pastoraler Konzeptionen ein, die die Handlungen U.s tief geprägt haben.

Im Zentrum dieser Konstellation steht die Amtsidee, d.h. die Auffassung der Aufgaben des Papstes in der Regierung und in der Reform der Kirche. Hier gilt als Leitstern die Konzeption des „Petruspapsttums": Es geht um eine betonte Petrusbezogenheit, die eine Gleichsetzung von Papst und heiligem Petrus in den Akten und Handlungen U.s deutlich macht. Diese Gleichsetzung war mit der Idee des Primats der *Ecclesia Romana* und *Sedes Apostolica* so eng verbunden, dass die Formeln der Urkunden die Austauschbarkeit dieser ekklesiologischen Ausdrücke zeigen. Dieses Begriffsgeflecht brachte die Überordnung des Petruspapstes mit sich, der im Gegenzug für die sorgfältige Führung und die Fürsorge von den Mitgliedern der Kirche Obedienz verlangte – eine Obedienz, die ganz offensichtlich der Maßstab der katholischen Orthodoxie war. Wenn die Kontinuität mit dem Denken Gregors VII. sich in dieser Konstellation ganz klar offenbart, ist es doch auch notwendig, die Abweichung zu bemerken: Statt der theologischen „Petrusmystik" Gregors ist das Petruspapsttum U.s rechtlich, institutionell und pastoral charakterisiert.

Der sich hieraus ergebende petrinische Universalprimat wurde zum verfassungsrechtlichen Prinzip, das U.s Kirchenreform bestimmte. Im Unterschied zu Gregor VII. versuchte sein zweiter Nachfolger, die Konflikte beizulegen und die Radikalität der Konfrontationen zu mildern. B.s Meinung nach könne man in dieser Einstellung auch eine Disposition zur institutionellen Rationalität erkennen: Der bedeutsamste Zug der ‚Politik' U.s sei es, pragmatische Lösungen zu finden und die Prinzipien der Reform unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen konkret durchzusetzen. So habe er versucht, die Episkopalstruktur zu stärken und besser hierarchisch unter dem Papst einzuordnen. Das könne man nicht anachronistisch als ‚Episkopalismus' definieren, sondern als Realisierung einer ekklesiologischen Konzeption der Kirche als episkopale Institution. Diese Tendenz ging auf der einen Seite mit der Zentralisierung einher, die eine bessere Organisation der römischen Kurie mit sich brachte: z.B. der Kanzlei oder der Finanzverwaltung; auf der anderen Seite wurde sie von einer im Sinne des ‚Sacerdotalismus' orientierten Klerusreform gefördert. Konkret bedeutete das nicht einen unrealistischen Kampf gegen die Laieninvestitur, deren Verbot auf jeden Fall wiederholt wurde, sondern z.B. die Förderung der Regularkanoniker, die das Ideal der Reform verkörperten. U. unterstützte auch die Mönche, obwohl es nicht möglich sei, ihn als ‚Mönchspapst' oder ‚Cluniazenserpapst' zu definieren: Die Exemtionspolitik sei von ihm in das allgemeinere Ziel der diözesanen Integration der Klöster eingebettet worden. Dieser hohen Bewertung der religiösen und priesterlichen Lebensformen entsprach eine Trennung von der Laienwelt, die den Geistlichen untergeordnet war. Beide Sphären wurden auf jeden Fall durch den pastoralen Zusammenhang verbunden.

Diese wenigen Züge erlauben es nicht, alle Nuancen der ‚Politik' U.s zu erfassen. Die umfangreiche Studie B.s zeigt das Spektrum der Möglichkeiten, vor denen dieser Papst stand. Trotz der Gegensätze, der Schwankungen und der Versäumnisse seiner Politik wählte U. nach dem ‚Schock' des Pontifikats von Gregor einen Weg, der die Weiterentwicklung der Reform an einer institutionellen und juridischen Rationalität orientierte. Die Komplexität dieses Jahrzehntes, das B. mit einer außerordentlichen historischen Sensibilität beschreibt, wieder anzuerkennen, erlaubt es uns, einige Wurzeln der Identität der katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend nach Christus und bis heute zu erfassen. Das ist z.B. bei der Position des Papstes in der abendländischen Kirche der Fall, bei der Rolle der Priester und ihrer Trennung von den Laien sowie dem besonderen kanonistischen Gerüst der kirchlichen Institutionen. Daher scheint es wichtig für jeden Versuch, eine neue Reform der katholischen Kirche zu unternehmen, auch die genaue Verortung und Verzeitlichung von U.s Entscheidungen zu verstehen. Nicht nur das: Es wäre auch wichtig, erneut über seinen besonderen Führungsstil nachzudenken. Seine nach einer praktischen Rationalität modulierte Kirchenregierung wurde von einer Entscheidungsmethode geleitet, die der Plastizität der rhetorischen Kunst sehr nahe scheint. Das Prinzip des ‚meistens, nicht immer' in U.s ‚Politik', die – wie B. in außergewöhnlicher intellektueller Ehrlichkeit zugibt – noch weiterer Untersuchungen bedarf, ist die Chiffre dieses Pontifikats, das nicht mehr ‚gregorianisch' war, und bietet ein historisches Beispiel für die konstitutive menschliche Formbarkeit der kirchlichen Institutionen, das gegen jede blinde dogmatische Starrheit plädiert.

Bonn Eugenio Riversi

Basse, Michael, **Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums** (1302–1414). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 181 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, II/1), geh. € 28,00 ISBN: 978–3–374–02493–3

Mit dem vorliegenden Band wird die zweite Abteilung der umfassenden (derzeit 39 Einzelbände), von der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig unternommenen Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen (KGE)" komplettiert. Diese zweite Abteilung gilt mit Spätmittelalter, Reformation und konfessionellem Zeitalter einer zweifellos nicht nur aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive höchst relevanten Spanne einschneidender Veränderungen und Umbrüche, die sich nach der neueren Forschung unter der ‚klassischen' Epochenscheide Mittelalter/Neuzeit längst nicht mehr subsumieren lassen.

Mit dem jüngsten Band der Abteilung schließt B., der bereits das unmittelbar anschließende Stück gefertigt und 2008 vorgelegt hatte[1], die noch offen gebliebene Lücke aus dem hohen Mittelalter heraus in diese bewegte Zeitspanne hinein. Und um es vorweg zu sagen: B. ist seiner Linie ganz treu geblieben. Auch in diesem Band lässt sich, was schon zu dem für das 15. Jh. kritisch angemerkt wurde[2], eine erhebliche Diskrepanz in Anspruch wie Qualität zwischen den eher kirchengeschichtlichen Kapiteln auf der einen und den primär theologiegeschichtlichen auf der anderen Seite feststellen.

In den historischen und näherhin den kirchengeschichtlichen Aspekten und Fragestellungen bleibt B. ganz auf der Ebene der Darstellung, fasst die einzelnen Sachverhalte und Entwicklungslinien zusammen, gründlich recherchiert und weitgehend auf dem aktuellen Stand der Forschung. Angesichts der Bandbreite an Bedingungsfaktoren, aber zum Teil auch nur Nebenaspekten, die B. in die Darstellung zu Kirche und Papsttum insbes. für das 14. Jh. einfließen lässt, verwundert es allerdings ein wenig, dass breite Überblicksdarstellungen mit dezidiert weitem Horizont, wie etwa die einschlägigen Bände des ‚Gebhardt' – zugegeben, die Neuauflagen der für die KGE II/1 maßgeblichen Bände stehen bzw. standen bei der Drucklegung noch aus –, des Handbuchs der europäischen Geschichte oder der Ökumenischen Kirchengeschichte (Neuauflage des einschlägigen zweiten Bands 2008), offenbar nicht konsultiert wurden, in dem ansonsten reich und vielfältig bestückten Literaturverzeichnis (16–32) jedenfalls fehlen. Eine, wie gesagt, durchweg fundierte Darstellung darf man bei dem doppelten Anspruch der Gesamtreihe, nämlich der Theologie, der Religionspädagogik und der Geschichtswissenschaft umfassende und übersichtliche Überblicke zu geben und zugleich den Studierenden eine vertiefte Prüfungsvorbereitung anzubieten, ohne Einschränkung so auch erwarten – kaum mehr, aber keinesfalls weniger.

Die theologiegeschichtlichen Teile dagegen bieten deutlich mehr, in ihnen liegt offensichtlich die Stärke des Buches. Erwähnenswert ist der wiederum weit gespannte Horizont B.s, der etwa auch das Verhältnis zwischen Christentum, Judentum und Islam mit einbezieht. V. a. aber versteht B. die Theologie in ihrer Geschichte, dem Ansatz von Berndt Hamm folgend, in einem umfänglichen, ganzheitlichen Sinn, d.h. konkret für das 14. und beginnende 15. Jh. nicht nur als eine von Traktaten – *De ecclesia* oder dann solche zur Überwindung des Schismas – geprägte Theologie, sondern auch und sogar vielmehr in religiöser Praxis, in Observanz, in Katechese, in Spiritualität und Mystik und natürlich, durch die verschiedenen Kap. des Buches hindurch geflochten, in der Frömmigkeit. Hier disponiert B. und positioniert sich, interpretiert und präsentiert Deutungsmodelle, geht also weit über eine Darstellung hinaus. Vielleicht gelegentlich ein wenig zu weit, doch mag es eine zu pointierte Deutung des Rez. seinerseits sein, wenn er in B.s gewichtiger Einführung (33–37) in dem dezidierten Hervorheben der Rolle der Frau und der Verfestigung von „Subsystemen" (34) in der Entwicklung der Kirche im 14. Jh. einen Unterton auch auf ganz aktuelle Bezüge hin zu vernehmen glaubt.

Unverkennbar zielgerichtet sind jedenfalls, wie schon der diskussionswürdige Titel andeutet, die Gesamtkonzeption der Buches und die Anordnung der einzelnen Kap., nämlich der thematische Rundblick in den ersten fünf Kap.n, in denen teils Kausalbedingungen, zumindest aber mitwirkende Faktoren für die Klimax, also das Abendländische Schisma (Kap. 6), bestimmt werden. Solche Faktoren liegen also in der Entwicklung des Papsttums in Avignon selbst (Kap. 1), der Ordensgemeinschaften und Laienbewegungen (Kap. 2), der Probleme von Armut und Reichtum (Kap. 3), der Frömmigkeit und Häresien

[1] Siehe Michael Basse, Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation (KGE II/2), Leipzig 2008.

[2] Siehe die Besprechung zu Basse, Reformkonzilien (wie Anm. 1) von Heribert Müller, in: Historische Zeitschrift 290 (2010), 187–188.

(Kap. 4) und schließlich des Verhältnisses von Christentum, Judentum und Islam (Kap. 5), wobei die Übergänge zwischen den einzelnen Kap.n mitunter etwas unbehauen erscheinen und der Umfang der Kap. und Unterkap. zum Teil erheblich variiert, was oft freilich von der Materie her bedingt ist. Es geht B. also nicht nur bzw. nicht primär darum, die Entwicklung des (mittelalterlichen) Papsttums zwischen ihrem Höhepunkt, markiert und formuliert im Universalanspruch der Bulle *Unam sanctam* (1302), und ihrem Tiefpunkt, dem Schisma bis hin zur Einberufung des Konzils von Konstanz 1414, im Rahmen einer Papstgeschichte nachzuzeichnen. Es geht ihm vielmehr um die strukturelle Verflechtung und Begründung der Krise des Papsttums hauptsächlich in der Kirchen- und Theologiegeschichte, aber darüber hinaus in die Geschichte des 14. Jh.s hinein. Derart multikausal begründet, hätte die Krise zum Fall des Papsttums führen können und nach Auffassung von B. hatte dieses, jedenfalls 1378 und in den folgenden Jahren, tatsächlich auch das Potential zur „Selbstzerstörung" – dass das Papsttum und mit ihm die abendländische Kirche dennoch ‚überlebte', sei Neuaufbrüchen und Reformbestrebungen zu verdanken, deren Entwicklung parallel schon im 14. Jh. begann und die im 15. Jh. ihre Kraft in voller Anstrengung entfalteten. Reformanstrengungen, die, wie der evangelische Theologe betont, „im Rahmen des bestehenden hierarchischen Systems" verliefen, „bevor dann im 16. Jahrhundert eine grundlegend neue ‚Reformation' begann" (173).

Angesichts dieser Gewichtung überrascht es dann schon etwas, dass B.s Ausführungen zum Konziliarismus erstens recht knapp gehalten und dabei zweitens noch auf eine Person, Pierre d'Ailly, hin gebündelt sind. Zudem hätte B. der von ihm zu Recht betonten Vielfalt der Diskussionen besser Rechnung tragen können, wenn er die Begrifflichkeit aus dem starren System der ‚-ismen' – Konziliarismus versus Papalismus – herausgeholt und, wie die neuere Forschung, von konziliarer Idee gesprochen hätte (was er an einer Stelle immerhin tut). Bei solcher Konzentration auf die Folgen der Spaltung lässt B. dann auch die Frage außer Acht, wie es überhaupt zu ihr kam: eine zumindest kurze Vorstellung der juristischen Positionen und Argumentationen im Umfeld der Doppelwahl von 1378 wäre zur Hinführung auf den weiteren, entscheidenden Themenkomplex Papst – Konzil hilfreich gewesen.

Was man aber, und dies ist trotz aller Verdienste des Buches und trotz des, wie aufgezeigt, deutlichen Hinausgehens über die vorgegebenen Ansprüche in vielen seiner Teile abschließend anzumerken, als wesentlichen Kritikpunkt festhalten muss: Die Absicht, die Krise des Papsttums nicht nur als Leitfaden der Kirchen- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters zu führen, sondern diese als Leitfaden der Geschichte des 14. und frühen 15. Jh.s insgesamt zu verstricken, hat B. ein wenig den Blick darauf verstellt, dass Krisen nicht nur Schatten werfen, sondern auch Licht bergen können. Nüchternheit und Sachlichkeit, ein flüssiger, gut lesbarer und verständlicher Stil zeichnen das vorliegende Werk zweifellos aus. Aber wird die Rede von einem „Aus- und Umbau der kirchlichen Verwaltung" (47) den nicht nur für Kurie und Kirche, sondern durchaus auch für weltliche Praxis richtungweisenden Innovationen, Fortschritten und Verfeinerungen im Rechts-, Finanz- und Verwaltungswesen, die das Avignoneser Papsttum bekanntermaßen hervorbrachte, wirklich gerecht?

Münster Thomas Bauer

Nastainczyk, Wolfgang: **Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind.** Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte. – Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 276 S., geb. € 34,95 ISBN: 978–3–7954–2468–8

Es ist durchaus nicht alltäglich, aus der Feder eines emeritierten Ordinarius für Praktische Theologie ein kulturhistorisches Werk über die christliche Geschichte Schlesiens vorgelegt zu bekommen. Der Autor, Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, verrät aber sogleich im Vorwort seine Beweggründe für das von ihm verfasste Werk: Als gebürtigem Oberschlesier, Angehörigem der sog. Erlebnisgeneration und als katholischem Priester war es ihm ein Anliegen, ein „Erinnerungsbuch" zu verfassen, in dem er seine Dankbarkeit für das eigene Christsein und für das christliche Erbe Schlesiens zum Ausdruck bringt und zahlreiche schlesische Persönlichkeiten, die die Geschichte des deutschen Christentums nachhaltig geprägt haben, gegen das allgemeine Vergessen in Erinnerung ruft (7).

So wird dem Leser gleich bewusst, dass mit dieser Publikation keine wissenschaftliche Abhandlung über die (christliche) Geschichte Schlesiens aufgelegt wurde, in der neue Forschungserkenntnisse aufgezeigt werden. Bei einem so vielfältigen Thema wäre es auch nicht möglich, auf knappen 250 S. die gesamte schlesische Kirchen- und Kulturgeschichte in ihrer ganzen thematischen Tiefe zu präsentieren. Vielmehr ist die vorliegende Publikation ein knappes populärwissenschaftliches Werk, in dem die wesentlichen schlesienspezifischen kirchen- und kulturhistorischen Aspekte schlagwortartig behandelt und prägende Persönlichkeiten des christlichen Lebens vorgestellt werden. Der Autor hat dabei die grundlegenden Forschungsergebnisse aus der Sekundärliteratur ausgewertet und sie – aufgrund seiner eigenen beruflichen Erfahrungen – vor den religionspädagogischen Hintergrund gestellt.

Das Buch ist in sieben thematische Einheiten unterteilt: Zunächst schildert der Vf. die Christianisierungsgeschichte Schlesiens, die unsystematisch im 10. Jh. begann und nach zahlreichen Umbrüchen und Neuanfängen in der Machtkonsolidierung der schlesischen Piastenherzöge um die Mitte des 12. Jh.s gipfelte, was zur Gründung der ersten Klöster und Stifte in Schlesien führte. Diese haben für die schlesische Religionsgeschichte im Mittelalter eine viel stärkere Rolle gespielt als etwa das Bistum Breslau, das im Jahre 1000 als Suffraganbistum des polnischen Erzbistums Gnesen gegründet wurde und dessen Strukturen erst zu Beginn der Neuzeit – unter der böhmischen Herrschaft – konsolidiert werden konnten. Daher wird Schlesien nicht zu Unrecht als eine „Klosterlandschaft" mit ausgeprägter „Klosterkultur" bezeichnet (36).

Der Aufbau des kirchlichen Lebens und die Besiedlung Schlesiens im 12. und 13. Jh. bis zum böhmischen Herrschaftswechsel in der ersten Hälfte des 14. Jh.s werden im zweiten Kap. behandelt. Die Zeit zwischen 1210 und 1300 bildet den Höhepunkt der sog. deutschrechtlichen Siedlung. In dieser Phase wurden ca. 130 Städte und mehr als 1200 Dörfer gegründet. In 80% der Fälle geschah dies auf die Initiative des Landesherrn, gefolgt von Klöstern und Ritterorden (rund 9%), vom Breslauer Bischof (7%) und schließlich vom Adel (4%). Insgesamt werden schätzungsweise weniger als 200.000 Menschen nach Schlesien eingewandert sein (29f).

Das dritte Kap. befasst sich mit der böhmischen Lehensherrschaft und den dynastischen Kämpfen um Schlesien, in die die böhmische Herrscherdynastie der Luxemburger, die polnische Königsfamilie der Jagellonen und mit Matthias Corvinus auch die ungarische Krone verwickelt waren. In diese Zeit fallen mit den Hussitenkriegen in der ersten Hälfte des 15. Jh.s und der Reformation die ersten religiösen Auseinandersetzungen, die Schlesien tief gespalten haben. Die hussitische Bewegung mag, anders als in Böhmen, religionsgeschichtlich gesehen keinen einschneidenden Einfluss auf die Bevölkerung ausgeübt haben. Die relativ kurz währenden, doch großen Kriegswirren haben die Region allerdings verwüstet und die Bevölkerung dezimiert; ein für die Bevölkerungsentwicklung folgenschwerer Umstand, der sich im Dreißigjährigen Krieg wiederholen sollte. In Folge der Hussitenkriege wuchs die Stellung des Breslauer Fürstbischofs, der seit 1435 als Oberlandeshauptmann von Schlesien die Interessen der böhmischen Krone vertrat.

Eine große Zäsur in der Geschichte Schlesiens markiert 1526 die Herrschaftsübernahme durch die Habsburger, die bis zum Einfall König Friedrichs II. von Preußen in Schlesien 1740 währte. Die über zwei Jahrhunderte dauernde Habsburgerdominanz war auf der einen Seite durch konfessionelle Spaltungen und eine rigide Judenpolitik geprägt. Auf der anderen Seite markierte die Epoche ein religiöses Aufblühen, zu dem es sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite insbes. nach dem Dreißigjährigen Krieg gekommen war. Schlesien war eine „Bildungslandschaft" (65), auch wenn die Gründung einer Universität erst 1702/1811 erfolgen konnte. Prägend für das religiöse Leben waren das Pfarrleben, die Unterweisung im Katechismus und zahlreiche Kollegiatstiftschulen.

In den nächsten beiden Kap.n geht der Autor auf die Zeit zwischen 1740 und 1945 ein, die von zahlreichen Umbrüchen gekennzeichnet war. Zu nennen sind bspw. die folgenreichen napoleonischen Kriege, die Säkularisation von 1810 mit der politischen Neuordnung Preußens und der Kulturkampf. Andererseits kam es unter dem aus Westfalen stammenden Breslauer Bischof Melchior Kardinal von Diepenbrock Mitte des 19. Jh.s zum Aufblühen des katholischen religiösen Lebens. Es entstanden neue Ordensgemeinschaften und die Wallfahrt gewann an größerer Bedeutung. Mit der Schwerindustrialisierung Oberschlesiens kam es jedoch zu sozialen Problemen, die im 20. Jh. zu ethnischen Auseinandersetzungen geführt haben. Zu Beginn des 20. Jh.s ist insbes. in den katholischen Teilen Schlesiens mit der Zentrumspartei die Bedeutung des politischen Katholizismus hervorzuheben, der von einigen bedeutenden Schlesiern geprägt worden ist.

Der Zerfall der Monarchien nach 1918 bedeutete für Schlesien die Teilung der Region und ethnische Spannungen zwischen Deutschen, Polen und Tschechen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihren Höhepunkt erreichten. Aus Schlesien gingen aber auch einige bekannte Gegner und Opfer des NS-Regimes hervor, etwa die Verschwörer aus dem sog. Kreisauer Kreis, des Weiteren der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer, der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg oder die aus dem Judentum konvertierte Edith Stein.

Im letzten Teil seines Werks beschreibt N. die Umgestaltung und Entfaltung des schlesischen Christentums nach 1945 unter den polnischen und tschechischen Schlesiern einerseits und auf der anderen Seite innerhalb der Gruppe der deutschen Heimatvertriebenen und Flüchtlinge westwärts der Oder-Neiße-Linie.

Für schlesienunkundige Leser ist die vorliegende Publikation eine gute Einführungsliteratur, um die konfessionelle Kulturgeschichte dieser Region kennenzulernen. Kurze thematische Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap.s („Markierungen") sowie eine Auswahl an Kurzbiographien und historischen Ereignissen helfen dem Leser, die wichtigsten Etappen der schlesischen Geschichte nachzuvollzie-

hen. Das Hauptmotiv des Autors war es jedoch nicht, ein Handbuch der schlesischen Kulturgeschichte zu schaffen, sondern den Beitrag Schlesiens für das deutsche Christentum in Erinnerung zu rufen, da dieses Geschichtsbewusstsein in der deutschen Öffentlichkeit immer mehr abnimmt. Schlesische Spuren lassen sich bspw. noch in den christlichen Gesangbüchern wiederfinden. Zu den bekanntesten Kirchenliedern gehören etwa „Großer Gott, wir loben dich", das 1771 aus der Feder des niederschlesischen Theologen Ignaz Franz entstanden ist, oder „Mir nach, spricht Christus" (um 1668), das von Johannes Scheffler, besser bekannt unter dem Namen Angelus Silesius, verfasst wurde und heute sowohl von Katholiken als auch von Protestanten gesungen wird. Mit solchen historischen Anekdoten lässt sich die Publikation gewinnbringend lesen.

Wien Gregor Ploch

Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), hg. v. Katrin Keller / Alessandro Catalano. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2010. 7 Bde., 6054 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 104/1–7), geb. € 890,00 ISBN: 978–3–205–78461–6

Die Diarien und Tagzettel des Kardinal-Erzbischofs von Prag, Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), die nun erstmals der Öffentlichkeit als Publikation zugänglich gemacht wurden, gehören zu den umfangreichsten Selbstzeugnissen des 17. Jh.s im deutschsprachigen Raum, eine Quellengruppe, die in historischen Wissenschaften zunehmend Beachtung findet (H. Tersch). Ausgangspunkt für die Edition mit Kommentarband war zunächst eine Diss. von Alessandro Catalano über Harrach, die 2002 in Rom angenommen worden war. Etwa gleichzeitig hat in Wien Katrin Keller für eine Studie zu Wiener Hofdamen des 17. Jh.s die Tagzettel und Diarien des Kardinals einbezogen. Auf einer von Grete Walter-Klingenstein angeregten Tagung in Wien wurde von Alessandro Catalano und Petr Mat'a die Bedeutung dieser Quellen dargestellt. Vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Keller) und durch ein Lise-Meitner-Stipendium (Catalano) gefördert, wurde die Edition der deutschen und italienischen Texte 2009 vorgelegt und die 6054 Seiten umfassenden sieben Bände wurden bereits 2010 publiziert.

Die handschriftlichen Quellen und Materialien finden sich als „Bestand Familienarchiv Harrach" im Österreichischen Staatsarchiv, Allgemeines Verwaltungsarchiv, nur der Jg. 1632 ist im Tschechischen Nationalarchiv Prag (B 77/38).

Für die Jahre 1630 bis 1637 sind die italienischen Niederschriften des Kardinals dem Typ der Diarien zugehörig, ähnlich den Notizen in Schreibkalendern dieser Zeit mit dem Charakter eines Merkbuches. Mit dem Besuch in Rom beginnt am 21. Juli 1637 ein eigenhändiges Tagebuch, Gespräche und Besuche zu dokumentieren, und gleicht nun eher den Diarien kaiserlicher Gesandter, eine Aufgabe, die auch H. in diplomatischer Mission für kaiserliche Interessen innehatte. Die nach Tagen gegliederten Niederschriften enthalten Informationen über Personen und Familien in Rom, Besichtigungen, Gespräche, politische Angelegenheiten und Informationen über kirchliche und politische Ereignisse und Entwicklungen.

Vom Jänner 1637 an sind die ersten deutschsprachigen Notizen des Kardinals überliefert. Aus der Korrespondenz an seinen Bruder entwickelt H. schrittweise ein deutschsprachiges Medium, die „Tagzettel". Sie enthalten Informationen über den Tagesablauf und die Reiseroute sowie Mitteilungen über Besuche und Begegnungen. Überlieferungslücken für die Jahre 1641 und 1642 sind mit Quellenverlusten erklärt. Mit Juni 1644 erreichen die von H. verfassten Tagzettel ihre endgültige Form mit klarem Berichtscharakter. Auch der Umfang wird auf eine Viertelseite bzw. in den 50er Jahren auf bis zu einer halben Seite beschränkt. Mitteilungen wurden oft auf den nächsten Tag „vertagt". Lücken von 1648 bis 1651 gehen auf Quellenverluste zurück. H. versandte die Berichte an ein persönliches Netzwerk von Verwandten und Freunden. Mehrere Medientypen wie Brief, Tagebuch und Zeitung haben die Tagzettel beeinflusst. Der für die Jahre 1651 bis 1667 mit den Tagzetteln versorgte Kreis von 26 bis 34 Persönlichkeiten wurde aus den für diese Jahre fast vollständigen Korrespondenzregistern erschlossen. Die italienischen Diarien sind in den Bänden 2–4; ab Band 4, 415 mit dem Jahr 1537 beginnend, sind die deutschen Tagzettel ediert. Zwei sprachlich voneinander unterschiedene Überlieferungsstränge sind vorhanden, die italienische Sprache für das Tagebuch oder Diarium als Quelle für „künftiges Erinnern", in deutscher Sprache die aus dem Brief entwickelten „Tagzettel" oder „foglietti", wo die Nachrichten stärker auf das persönliche Umfeld, Personen und Orte bezogen sind.

Die von *Alessandro Catalano* verfasste politische Biographie von Ernst Adalbert (Bd. 1, 58–88) zeigt den Aufstieg der Familie. So wurde sein Vater Karl von Harrach Botschafter in Venedig und erreichte einen Vertrag mit den Uskoken und von Maximilian I. von Bayern militärische Unterstützung für die Schlacht am Weißen Berg. Im Jahr 1622 empfing Karl die Braut Ferdinands II., Eleonora von Gonzaga, um sie nach Innsbruck zu begleiten. Drei Jahre später wurde er zum Ritter des Ordens vom Goldenen Vlies und kaiserlichen Hofmeister ernannt und es wurde ihm auch das große Palatinat mit allen Privilegien zugesprochen; 1627 wurde er in den Reichsgrafenstand erhoben.

Ernst Adalbert von Harrach wurde am 4. November 1598 in Wien geboren. Für den Zweitgeborenen war die geistliche Karriere vorgesehen. Nach dem Abschluss der *humaniora* in Wien absolvierte er Studien an den renommierten Jesuitenkollegien in Český Krumlov (Krumau) und in Jindřichův Hradec (Neuhaus) in Böhmen. An den Empfang der niederen Weihen *ad minores* schloss die übliche Bildungsreise in Begleitung seines Lehrers Nikolaus Walther an, und mit einflussreichen Empfehlungen wurde Ernst Adalbert am 8. November 1618 ins Collegium Germanicum aufgenommen. Ein Kanonikat in Olomouc (Olmütz) sicherte ihm die finanzielle Grundlage. Nach vierjährigem Studium und einer öffentlichen Disputation mit Francesco Baberini als prominentem Opponenten erhielt er Zugang zum päpstlichen Hof und das Amt eines päpstlichen *Cameriere Segreto* – ob als wirklicher Geheimkämmerer, als sonstiger Geheimkämmerer oder als Ehrenkämmerer, ist offen.

Ein Bischofsamt in Österreich blieb ihm verwehrt, so nominierte Ferdinand II. ihn bereits am 8. November 1622 zum Erzbischof von Prag und bald darauf zum Großmeister des Ritterordens der Kreuzherren mit dem roten Stern, ein Amt, das mit der Prager Metropolie von 1592–1668 verbunden war. Nach dem Empfang der höheren Weihen bestätigte am 9. Jänner 1623 auch Papst Gregor XV. H. als Erzbischof von Prag. Er wurde am 3. März 1623 von Kardinal Franz von Dietrichstein in sein Amt eingeführt, als die Gegenreformation schon eingeleitet war.

Papst Gregor XV. Ludovisi förderte die Habsburger bei ihrer gegenreformatorischen Politik, die Rebellion und Ketzerei gleichsetzte. Nach der Konfiskation der Güter von Rebellen wurden die konfessionellen Reformen begonnen. Dabei gelang es dem Nuntius Carlo Caraffa (1584–1644) unter Umgehung des Widerstands der böhmischen Räte, die Durchführung der Gegenreformation zu beschleunigen. Bereits 1624 wurde nach einer Relation von Caraffa wohl mit Bezug auf das Patronatsrecht „in Prag und anderen Städten und Orten des Königs jegliche Religionsausübung außer der katholischen" untersagt. Es folgte eine Reformkommission, die alle Pfarren der Diözese visitieren und die protestantischen Priester durch katholische ersetzen sollte, Leben und Sitten der Geistlichen erfasste, ein Register der Besitzungen und Einkünfte der Pfarrer erstellte und durch regelmäßige Zusammenkünfte der Pfarrer die Reform fördern wollte. Das Vorgehen war schon in Innerösterreich (Steiermark, Kärnten, Krain) unter der Regierung Ferdinands II. 1599–1600 erprobt worden, wie das für die Edition vorgesehene *Protocollum ecclesiasticum* des Seckauer Bischofs Martin Brenner (1585–1615) zeigt.

Einen Konflikt mit den Jesuiten brachte die Zusammenlegung der Universität (Carolina) mit der Jesuitenakademie (oft Ferdinandeum genannt), die dem Erzbischof die Verwaltung der Zensur, den Titel des Kanzlers und andere Vorrechte nahm. Dominikaner und Franziskaner protestierten gegen den Ausschluss von der Lehrtätigkeit, der Nuntius forderte die Wiederherstellung der Universitätslehrstühle für diese Orden. Der Konflikt schien H.s Ernennung zum Kardinal zu gefährden, die aber am 19. Jänner 1626 für den 28-jährigen durch Papst Urban VIII. doch erfolgte. Bei einem längeren Aufenthalt in Wien konnte H. 1626/27 mit der Gründung der Salzkasse (cassa salis) aus jeder eingeführten Kufe Salz Einkünfte und so eine frühe Form einer Kirchenfinanzierung für die Kirche Böhmens erreichen.

Eine 1627 ernannte „Principal-" oder „General-Commission" bereiste ganz Böhmen, um die Bevölkerung zur Konversion zu bewegen. Lob für die „General-Commission" wurde mit der angeordneten Rücksendung aller Beichtzettel nach Wien verknüpft, ihre Kontrolle war zuvor auch schon in Innerösterreich verlangt worden. H. hat dann von 1629 bis 1631 Berichte über die Pfarreien von den Vikaren eingeholt.

Nach dem Sieg über schwedische Truppen bei Nördlingen 1634 und dem Prager Frieden konnten weitere Reformschritte gesetzt werden, wie die Wiedereröffnung des bischöflichen Seminars, eine Versammlung der Pfarrer in Prag und die Nominierung eines Generalvikars. Die Reformen zum Kirchenpatronat, dessen Handhabung das Verwaisen vieler Pfarren brachte, führten zum Konflikt mit Herrschaftsinhabern.

In enger Zusammenarbeit mit den böhmischen Ständen gelang es H. 1650, eine Kommission aus zwölf Mitgliedern mit dem Auftrag, Informationen über die Zustände in den Pfarren und Benefizien einzuholen, zu bestellen. Selbst Jesuitenvertreter arbeiteten in der von H. geleiteten Kommission mit, die 1651 die Grundlinien der Reform und Ausweisung nicht-katholischer Untertanen beinhaltete. Das Vorgehen war moderat angelegt, allerdings wurden widerspenstigen Herrschaftsinhabern schwere Strafen angedroht. Zwei Berichte (tschechisch und lateinisch) wurden verfasst, der letztere, *status animarum*, nach Rom geschickt.

Auf die Nachricht von der Erkrankung Papst Urbans VIII. begab sich H. nach Neapel und trug nach dem Tod des Papstes in Rom mit den Spaniern dazu bei, dass mit Innozenz X. (1644–1655) ein Pamphili Papst wurde. Die Ernennung zum Kardinalprotektor der Erblande blieb zunächst auf den Titel Konprotektor beschränkt, zunehmendes Ansehen brachte ihm 1648 die Aufnahme in den Geheimen Rat, den Titel trug er bereits seit 1627.

Der wechselvolle Verlauf des 30-jährigen Krieges zwang H. erstmals 1631 zu einem längeren Exil in Bruck an der Leitha, um dann als Sonderbotschafter des Kaisers nach Rom zu gehen, 1639 musste er wieder aus Prag fliehen. Zusammen mit anderen Adeligen wurde er am 26. Juli 1648 von erneut eingerückten schwedischen Truppen gefangen genommen und kam erst durch Lösegeldzahlungen frei.

Eine Ehrung für den Kardinal mit einer Bischofswürde für „Wrozlaw" (Breslau) unterblieb, dafür wurde er 1665 zum Bischof von Trient gewählt. Bei seinen Neffen sorgte er für Karrieren und bei Nichten für Heiratspläne, Johann Friedrich von Waldstein wurde wenige Jahre nach seinem Tod Erzbischof von Prag. Aus Trient kehrte H. 1667 nach Prag zurück, musste aber bald zum Konklave nach Rom reisen, wo Klemens IX. Rospigliosi zum Papst gewählt wurde.

Für die Kirchengeschichte der Epoche ist das Werk eine Quelle ersten Ranges. Die italienisch verfassten Diarien eröffnen einen Blick auf die Geschichte der römischen Kurie in den Konklaven der Jahre 1644, 1655 und 1667, mit ausführlichen Stimmenzahlen und Verhandlungen. H. unterstützte stets die spanische Partei. Die Wahl Innozenz' X. 1644 dauerte über einen Monat, vom 9. August bis 15. September (Bd. 2, 539–623). Die Wahlgänge 1655 dauerten sogar vom 8. Februar bis 7. April, als Fabio Chigi als Alexander VII. Papst wurde (Bd. 4, 28–87 im italienischen Diarium).

In den Tagzetteln heißt es am 7. April 1655: „Nach deme die cardinales im conclavi deß langen müheseeligen einsperrens müedt worden, haben sie sich endtlich gestern abendts under einander verglichen, und heint frühe einhellig den cardinalen Chisium (Fabio Chigi) zu einem Pabsten erwöhlet" (Bd. 6, 24). Das Konklave 1667 dauerte „nur" vom 3.–20. Juni und kreierte Rospigliosi (Klemens IX.) zum Papst (Bd. 4, 380–394), der nach Meinung der „Franzosen [...] nicht leichtlich uber 1 jahr außdauern wirdt" (Bd. 7, 807f) und mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 auf Druck der Bourbonen als schwacher Papst in die Geschichte einging. Von der Rückreise aus Rom datiert der letzte Tagzettel vom 17. Okt. aus Leoben, danach erkrankte H. und starb am 25. Okt. 1667 in Wien.

Ernst Adalbert war für ein halbes Jahrhundert Vermittler italienischer Kultur in Mitteleuropa auf dem Gebiet der Musik sowie am Beispiel zahlreicher Übersetzungen aus dem Italienischen. Als bedeutender Exponent der Gegenreformation in Böhmen gewann er beachtlichen politischen Einfluss, rettete seine Familie wirtschaftlich nach der Ermordung Waldsteins (Wallensteins) und war eine vielschichtige Persönlichkeit mit Hang zur Jagd auf Pfründen, Pensionen und aristokratischem Lebensstil. H. trat als nachtridentinischer Bischof mit starker geistlicher Jurisdiktion auf, während die staatliche Sicht von der Kirche die Ausbildung der Priester erwartete und eine Kontrollaufgabe vertrat.

Die Textedition wird im ersten Band mit den zugrunde gelegten Prinzipien und der Quellensituation von Katrin Keller exzellent eingeleitet. Eine „politische Biographie" von Alessandro Catalano hat die Tätigkeit H.s ausgewogen gewürdigt. In den Texten werden in eckigen Klammern die indirekt genannten Personen und Orte aufgeschlüsselt.

Ein 20 Seiten umfassendes Itinerar zeigt einen Kardinal, der jährlich mehr als 3000 Meilen meist zwischen Prag, Wien und Rom zurücklegte, fünf Mal in Rom und bei drei Konklaven war.

Die systematisierende Auswertung der Quellen hat anstelle eines Sachregisters viele Themenbereiche aufgeschlüsselt, mit Verweis auf die Stellen in den Diarien und Tagzetteln, die alle Lebensbereiche umfassen.

Ein zweiteiliger Stammbaum auf den Innenklappen gibt einen Überblick über die familiären Verbindungen. Kurzbiographien von 66 Persönlichkeiten, die in engem Kontakt mit Kardinal H. standen, sind sorgfältig erarbeitet sowie mit Literatur- und Quellenangaben belegt. Ausgewählte Bilder und Faksimiles aus den Diarien und Tagzetteln komplettieren den Interpretationsband. Ein Register der Personen (254–533) und der Orte (Kirchen, Paläste, Gärten und Brücken sind eigens ausgewiesen) (534–644) ermöglicht die gute Benutzung dieses umfangreichen Werkes, das trotz des Preises in keiner renommierten wissenschaftlichen Bibliothek fehlen sollte. Die Bedeutung der Edition ist für weitere Forschungen aller historisch arbeitenden Wissenschaftsdisziplinen nicht hoch genug einzuschätzen.

Graz Rudolf K. Höfer

Ernesti, Jörg: **Paul VI.** Der vergessene Papst. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 374 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–30703–4

Jörg Ernesti's biography of Paul VI opens with a long introduction (15–24) on the reasons for undertaking this work and on the issue regarding the sources for an historical work on a pope who died less than four decades ago in 1978. Many published sources by Montini / Paul VI are available, but the archives of this pontificate have always been a problem for Church historians researching the first pontificate of the post-Vatican II period. It is not a coincidence that much of this biography is still based on the published sources, in part because of what Paul VI stated in his will concerning his private papers and correspondence and in part because of the policy of the Istituto Paolo VI in Brescia regarding the still existing papers of Montini / Paul VI (19–20).

The first chapter (27–64) deals briefly with the life of Giovanni Battista Montini before his election to the papacy on June 21, 1963. What is interesting, in light of the recent debate on the liturgical reform of Vatican II under Paul VI, is the mention of Romano Guardini as the most important liturgist in the formation of the young Montini. Despite the existing historiographical consensus about Montini's fall from grace in Pius XII's entourage, E. courageously affirms that Milan's appointment as archbishop cannot be defined – given the sources that are available today – as a "promoveatur ut amoveatur", a promotion in order to remove him from the Roman Curia (47).

The second chapter (65–127) deals with the first three years of his pontificate, which the author defines as "Der große Aufbruch". For E. these three years (1963–1965) represent the short window of time that the eventful years of Vatican II gave Paul VI to try to embody his idea of a modern pope. The attitude of the new pope towards Vatican II is particularly important to understand the potential of Giovanni Battista Montini. Paul VI's appreciation is worth noting: "Montini war kein großer Theologe (muss ein Papst das sein?), aber er ließ sich von der Intuition leiten, dass das Zeichen den theologischen Gedanken begleiten, ja ihm bisweilen aufhelfen sollte." (122) However, in the next few pages E. defines Paul VI per oppositionem – comparing him to the supposedly uniform characterization of him in the 5-volume History of Vatican II ed. by Giuseppe Alberigo between the early 1990s and 2001: "Gerade die Erforschung des Wirkens Pauls VI. zeigt immer deutlicher, dass dieser in allen anstehenden Fragen Brüche zu vermeiden sucht und stets auf eine Verwurzelung der Reformen in der Tradition bedacht ist, um möglichst viele Konzilsväter zu gewinnen – nicht selten um den Preis der Abschwächung konziliarer Erneuerungsimpulse." (124) If it is true that Alberigo considered "the intention of John XXIII" when he called the council one of the major criteria for his interpretation of Vatican II, on the other hand it is fair to remember that the historiographical endeavor of those five volumes of the History of Vatican II (with chapters authored by many different scholars) could never have access to the sources of Paul VI at the Istituto Paolo VI in Brescia.

The third chapter, "Die nachkonziliare Krise" (129–242), is the longest and the most important and deals with the years of the "post-conciliar crisis" (1966–1970), starting with the internal, curial opposition to the liturgical reform, the Bishops' Synod, the reform of the Roman Curia, and culminates with the issue of the celibacy of the clergy and the encyclical *Humanae Vitae* on birth control (1968). Strangely underappreciated in this long and accurate chapter is the case of Cardinal Lercaro of Bologna, who was forced to resign his episcopal see in Bologna in early 1968 during circumstances that have been recently investigated by scholars but that this book does not consider (133); this extraordinary and unique incident of the cardinal of Bologna, one of the leaders of Vatican II, who was forced to resign by Paul VI under both curial pressures and pressures from the diocese of Bologna, would cast light on scholars' interpretation of Pope Paul VI's reaction to the first few years after the council. Equally striking is the author's assessment of Paul VI's attitude towards the liturgical reform via the reference to "archeologism" – an accusation typical of the neo-traditionalist liturgical movement at the beginning of the 21st century: "Hier mag man sich allerdings fragen, ob den Papst nicht doch ein gewisses Maß an liturgischem Archäologismus leitet, wie er auch manchem Vertreter der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft nicht fremd ist. Warum soll die ältere Traditionsschicht die würdigere sein, und nicht die in Jahrhunderten gewachsene?" (138). Also lacking some analysis, based on recent bibliography, is the account of the genesis of the Bishops' Synod in 1965: we now know that Paul VI's *motu proprio* of September 1965 that created the Bishops' Synod as we know it today was an anticipatory move to pre-empt Vatican II from creating its own Synod, one much more affirming of episcopal collegiality debated in 1963 around chapter III of *Lumen Gentium* (140).

The fourth chapter, "Hoffnung wider alle Hoffnung (1971–1978)" (245–298), addresses Paul VI's stance towards Italian politics, the Ostpolitik, and the growing opposition that was mounting from both progressive Catholicism and the ultratraditionalists of the Society of St. Pius X. In the epilogue (299–314) E. summarizes his biography of Paul VI and especially of importance are his definitions of the pope in light of the present status Ecclesiae: "Der Konzilspapst – der ungeliebte Vermittler" and as the pope of the "unerwartet schwierige Nachkonzilszeit".

The definition of Paul VI as "ungeliebter Vermittler" is certainly accurate and reflects the rationale of the book, for which we should be grateful to E. The subtitle of the book, "Der vergessene Papst", is spot on. This biography of Giovanni Battista Montini / Paul VI fills a gap in the literature on this pontificate that has been largely ignored by scholars and not only for practical reasons; for instance, it is impossible to access the archives important for his tenure as pope and as a member of the Roman Curia before his appointment as archbishop of Milan in 1954. Paul VI was a "reformist" pope and underappreciated (to say the least) not only by liberal Catholicism after Vatican II, but especially by the more conservative if not traditionalist side of the Catholic Church. For the latter in particular Paul VI has become in these last few years something like an anti-model for the *speculum principis* of the traditionalist Church they dream to revive.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident, hg. v. Alfons Fürst. – Münster: Aschendorff 2011. 266 S. (Adamantiana, 1), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–13710–9

Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann. – Münster: Aschendorff 2012. 307 S. (Adamantiana, 2), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–13711–6

An der Westf. Wilhelms-Univ. Münster sind jüngst zwei neue Publikationsreihen entstanden: die „Origenes Werke mit deutscher Übersetzung", die seit 2009 in Kooperation mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften publiziert werden, und die Schriftenreihe „Adamantiana", die Alfons Fürst herausgibt und deren erste zwei Bände hier anzuzeigen sind. Origenes und sein Erbe sollen „in allen Jahrhunderten der Geistesgeschichte im Orient wie im Okzident bis hinein in die Gegenwart" behandelt werden (Vorwort zu Bd. 1, 5). Rezeptionsgeschichtliche Fragen spielten und spielen zwar auch bei den alle vier Jahre stattfindenden Origenes-Kongressen eine Rolle, zuletzt wieder auf dem „Colloquium Origenianum Undecimum" in Aarhus im August 2013 („Origen and Origenism in the History of Western Thought"). Andererseits zeigen die beiden ersten Adamantiana-Bände, dass es in der europäischen Geistesgeschichte genug Schätze zu heben gibt, was das offene oder subkutane Fortwirken origeneischen Denkens angeht – die bekanntermaßen komplizierte Textüberlieferung und das seinerzeit delikate Problem, sich auf einen förmlich verurteilten Häretiker zu berufen, machen die Aufgabe anspruchs- und reizvoll.

Band I dokumentiert die Eröffnungstagung der Münsteraner „Forschungsstelle Origenes" im Oktober 2008 über „Die Bedeutung des Origenes für die Theologie- und Geistesgeschichte Europas und des Vorderen Orients". Nach einer Einführung des Hg.s, in der auf zwei bleibende Herausforderungen der origeneischen Theologie verwiesen wird, nämlich seine „théologie en recherche" (Henri Crouzel, zit. 12) und das gegenüber Celsus betonte Konflikt- und Befriedungspotenzial von Religion(en), bedenkt *Christoph Markschies* die „Bedeutung und Aktualität des wissenschaftlichen Denkens des Origenes", wobei er zunächst kritisch die klassischen (gerade auch protestantischen) Kategorisierungen in der O.-Forschung (34) analysiert, bevor er an drei Punkten – der „Privatuniversität" mit der Theologie als Bestandteil und Kulminationspunkt der hier vermittelten klassischen Bildung, der „Hochachtung [...] vor der *fides simpliciorum*" (38) und den teils bis in die Gegenwart vertretenen Lösungsansätzen für theologische Probleme (39) – bleibende und aktuelle origeneische Themen vorstellt. Der zweite Teil des Bandes bietet Beiträge „Zum Denken des Origenes" (*Christian Hengstermann, Josef Lössl, Lorenzo Perrone* und *Antonio Cacciari*), der dritte und letzte Teil widmet sich dem „Erbe des Origenes": *Zachary Esterson* verfolgt die O.-Rezeption in Victorinus von Pettaus Apokalypsenkommentar, der in der Tradition von O.' Bibelkommentaren stehe (167) und insbes. „a spiritual and intellectual interpretation of the law as Christ recapitulating in himself all sacrifices" aufweise (169). *Daniel King* entdeckt „Origenism in Sixth Century Syria" anhand von Ms. BL Add. 14658, das eine Textsammlung ins Syrische übersetzter griechischer philosophischer Texte aus der Schule Bardaisans in Edessa beinhalte (192) und im 6. Jh. von Sergius von Reshaina durch weitere philosophische Traktate ergänzt worden sei, als die christliche Rezipierbarkeit paganer Astrologie debattiert wurde (197, 201). Sergius habe einen „Evagrian Origenism" unter Aufnahme von Traditionen Bardaisans entworfen (202, 207), die in einem lockeren Schulzusammenhang in Edessa bis zum 7. Jh. präsent gewesen seien (206) – genau dies habe Zacharias Scholastikos gemeint, als er Sergius einen „Origenisten" nannte (208f). *John W. Watt* fragt im Anschluss an einen Vortrag von Max Meyerhof (1930) nach dem Weg antiken Bildungsgutes „Von Alexandrien nach Bagdad" und stellt ebenfalls Sergius von Reschaina als Vermittler des Aristoteles an die syrisch sprechende Christenheit vor (215). Als Ort der sprachlichen und kulturellen Übersetzung des *Organon* hatte Meyerhof die Klosterschule von Qenneshre ins Spiel gebracht, dann aber die These einer Verlegung der alexandrinischen Schule nach Antiochien entwickelt (216f). Dies weist Watt zurück: In Qenneshre und anderen Klöstern sei das Werk des Sergius aufgegriffen und fortgeführt worden (221); mit der Zacharias-Notiz sei jener hermeneutisch und theologisch als „Origenist" einzustufen (224). Hier zeigt sich das typische Problem von Sammelbänden, nämlich dass Argumentationen zur gleichen Sache in mehreren Aufsätzen unverbunden nebeneinander stehen (ebenso im zweiten Band bei der Rede *„De hominis dignitate"* des Pico della Mirandola, vgl. das Vorwort, 11). Aber es wird auch deutlich, dass „Origenes" in Sergius' Fall eher eine häresiologische Konjektur darstellt, während der Alexandriner selbst kaum „am Anfang der Straße ‚von Alexandrien nach Bagdad'" steht (226). Zuletzt behandelt *Elif Tokay* die arabische Übersetzung der *oratio 40* Gregors von Nazianz in der melkitischen Tradition, wobei „continuity and transformation" (so der Titel des Beitrags) in gleicher Weise zu beobachten seien.

Adamantiana II betritt weitgehend Neuland, insofern O.' Bedeutung für die Philosophie der Neuzeit bisher nicht systematisch behandelt wurde. Auch hier sind Bezüge teils nur in Anspielungen vorhanden oder müssen konjiziert werden, so von *Klaus Müller* zu „Schellings Natur- und Freiheitsphilosophie", die mit Alfred Döblin und Jürgen Habermas ins Gespräch gebracht wird, wobei die Parallelen zu Gedanken des O. aber undeutlich bleiben (254, 274). Explizit ist die Bezugnahme dagegen bei dem katholischen Dogmengeschichtler Franz Anton Staudenmaier, dessen Rezeption des deutschen Idealismus *und* der Theologie des O. *Margit Wasmaier-Sailer* luzide aufweist (250), und bei Vito Mancuso und Peter L. Berger, deren Vorstellungen von der *„Apokatastasis panton"* *Marco Rizzi* untersucht, denen er aber mit Kurt Gödel wiederum jemanden zur Seite stellt, der sich nicht direkt auf O. beruft (282). Ob hier O. selbst nachwirkt oder eher O.-Bilder bzw. -Motive im Hintergrund stehen, muss in jedem Einzelfall geprüft werden. Immerhin schlagen einleitend *Alfons Fürst* („Autonomie und Menschenwürde"), *Eberhard Schockenhoff* (allgemein zur Wirkungsgeschichte des O.) und *Theo Kobusch* (zum Freiheitsgedanken) Schneisen, die künftigen Einzelforschungen einen Rahmen bieten.

An zwei geistesgeschichtlichen Orten wird dies bereits hier exemplarisch durchgeführt: am Humanismus und an den „Cambridge Platonists". Den „Gewissensbegriff John Colets im Spiegel origeneischen Gedankenguts" untersucht *Rudolf B. Heim*. Colet habe O. durch Pico della Mirandola und Marsilio Ficino kennengelernt (87) – Florenz erweist sich hier und öfter als Ursprungsort der neuzeitlichen O.-Rezeption (vgl. Fürst, 11f; Schockenhoff, 52–55; Kobusch, 74f). Colet und Jean Vitrier brachten O. wiederum Erasmus von Rotterdam nahe, dem *Christian Hengstermann* eine Studie zur „Freiheitsanthropologie" widmet. O., der für Erasmus das Ideal der *pietas* darstellte (139–141), steht für das *Enchiridion militis Christiani* mit seinem trichotomischen Modell der Seele Pate (152), insofern nach O. und Erasmus erst die Entscheidung zwischen Fleisch und Geist „der an sich gestaltlosen Seele ihre Form" gibt (157). Für Hengstermann ist das *Enchiridion* „ein Schlüsselwerk der neuzeitlichen Origenes-Rezeption", sowohl für die patristisch orientierte Paulus-Exegese als auch für die Einflüsse John Colets und Jean Vitriers (166). Hieran knüpft *Peter Walter* (über O.' Bedeutung für den Konflikt zwischen Erasmus und Luther) an, wobei Erasmus' *De libero arbitrio* ausführlich, Luthers Antwort dagegen nur knapp (181f) zu Wort kommt. Nur Erasmus habe die für die Würdigung origeneischer Gedanken nötige „geistige Freiheit und Unabhängigkeit" besessen – die Kritik an O. „von konservativ katholischer [und] von reformatorischer Seite" müsste freilich noch auf ihre Begründungen hin analysiert werden (183). Schließlich sei der zweite Rezeptionskomplex kurz angedeutet: *Douglas Hedley* zeigt das Nachwirken von Patristik und Renaissance-Humanismus bei Ralph Cudworth und Henry More auf, einschließlich expliziter Bezüge auf O. (196). Ja sogar eine Apologie für O. liegt in der wohl von George Rust 1661 verfassten „Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinion" vor, in der *Ulrike Weichert* eine subtile Hermeneutik für die Aneignung der Gedanken eines umstrittenen Theologen entdeckt (212; der abschließende Exkurs zu Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer, 213–218, wirkt etwas unmotiviert). Dass auch die von der Kabbala inspirierte Philosophin Anne Conway „in the camp of Christian Platonist philosophy" und insofern zur selben „philosophical family as Origenes Adamantius" gehöre (227), zeigt *Sarah Hutton*, wobei sie den „Letter of Resolution" Henry More zuschreibt (222).

Es zeigt sich deutlich: O. spielte in der Frühen Neuzeit eine Rolle, und zwar sowohl für Exegese und Hermeneutik als auch für Sachthemen wie die Präexistenz der Seele oder die Begründung der Ethik in der geschöpflichen Freiheit des Menschen. Dass die beiden ersten Adamantiana-Bände das Mittelalter ausblenden und in der Moderne einzelne Sondierungen vornehmen, sollte man angesichts des weiten Feldes möglicher Untersuchungsthemen nicht kritisieren, sondern vielmehr den Hg.n und dem Verlag für diese Initiative danken. Auf die Fortsetzung der Reihe darf man überaus gespannt sein.

Göttingen Peter Gemeinhardt

Hugo von Sankt Viktor: Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, hg. u. übers. v. Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ. – Münster: Aschendorff 2010. 697 S. (Corpus Victorinum. Schriften, 1), kt € 73,00 ISBN: 978–3–402–10425–5

Sucht man einen umfassenden Einstieg, der den ganzen Horizont des christlichen Glaubens nach mittelalterlichen Vorgaben absteckt, dann ist die von Peter Knauer vorgelegte Übersetzung von Hugo von Sankt Viktors Schrift *De sacramentis christianae fidei*, der in der Übersetzung der Titel „Über die Heiltümer des christlichen Glaubens" beigegeben wurde, eine gute Wahl, die auch diejenigen Interessenten, die sich mit dem Lateinischen schwer tun, in die Welt der mittelalterlichen Theologie einführt. Die umfangreiche, um 1130–1135 entstandene Schrift, die in der Übersetzung mehr als 650 S. umfasst, gehört mit den ebenso ausführlichen *Sentenzen* des Petrus Lombardus und der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin zu den großen theologischen Entwürfen des Hochmittelalters. Aber wo die *Sentenzen* des Lombardus durch die vielen Väterzitate und die *Summa theologiae* des Thomas durch das philosophische Vokabular keine leichte Lektüre bieten, ist H.s *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens* ein Werk, das aufgrund seines dramatischen Aufbaus literarisch herausragt. Es erzählt vor dem Hintergrund der gesamten Heiligen Schrift die Geschichte vom gefallenen Menschen, der von Gott aufgerichtet wird, und geht dabei auf alles ein, was zum Verständnis des Men-

schen, seines Platzes innerhalb der Schöpfung, seiner Natur und seines Bezugs zu Gott wichtig ist. Besonders lehrreich sind z. B. H.s umfangreiche Auslegung des Sechstagewerks und seine detaillierten Ausführungen über den Glauben.

Der ursprüngliche Titel *De sacramentis* mag vielleicht verwirren. Deshalb wurde er in der Übersetzung auch angepasst, wie K. in seinem Vorwort erläutert. Es handelt sich hier nämlich nicht lediglich um eine Erklärung der sieben Sakramente im klassischen Sinne, sondern um das ganze Instrumentarium, das Gott zur Heilung des Menschen eingesetzt hat. Deshalb hat der Übersetzer auch zu Recht den breiteren Begriff des Heiltums als Übersetzung von „sacramentum" gewählt. Die sieben klassischen Sakramente werden in diesem Werk auch besprochen, und zwar im zweiten Teil, der dem Heilsangebot des NT gewidmet ist. Dieser zweite Teil folgt jedoch auf einen ebenso breit angelegten ersten Teil, der vom gnadenhaften Wirken Gottes handelt, wie es im AT bezeugt wird und von H., wie im Mittelalter üblich, ebenfalls als Sakrament bezeichnet wird. Diese beiden Teile gehören zusammen. Die Heiltümer des ersten Teils bereiten die des zweiten Teils vor und kündigen sie nach dem Modell der Präfiguration an. Im Mittelpunkt steht der Mensch, wie er von Gott geschaffen wurde, wie er gesündigt und den Weg zu Gott zurückgefunden hat. Unterstützt wird der Mensch dabei von Gott, der ihm verschiedene Angebote zur Heilung in einer dreifachen historischen Abfolge gemacht hat, vom alttestamentarischen Weg über die Gebote des natürlichen und des geschriebenen Gesetzes bis hin zur definitiven neutestamentarischen Erlösung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die von ihm eingesetzten Sakramente.

Zwar steht die Heilung des durch die Sünde gefallenen Menschen im Mittelpunkt, aber der Leser wird hier auch viel anderes finden, das dem Bereich der Naturphilosophie, der Metaphysik oder der philosophischen Ethik zugerechnet werden kann. So handelt H. am Anfang seines Werkes von der Schöpfung und versucht in diesem Zusammenhang mit der Darstellung der Heiligen Schrift klarzukommen, dass Gott am Anfang Himmel und Erde ohne Anordnung erschuf (Gen 1,1) und offensichtlich erst danach das Sechstagewerk begann (Gen 1,2–31). Wie sein Zeitgenosse Wilhelm von Conches deutete er dies so, dass Gott zuerst aus dem Nichts alle körperlichen Dinge zugleich als gestaltlose Materie erschuf, um aus dieser Masse dann zu einem späteren Zeitpunkt, der sich nach H. schwer genau bestimmen lässt, die einzelnen Geschöpfe in ihren unterschiedlichen Gestalten zu formen. Nicht die einzelnen Geschöpfe sind also von Gott aus dem Nichts erschaffen worden, sondern nur der gestaltlose Stoff. Lediglich für die menschlichen Seelen macht H. eine Ausnahme. Denn für jeden Menschen, der neu geboren wird, erschafft Gott H. zufolge eine eigene Seele aus dem Nichts. Die Schöpfung aus dem Nichts wird bei ihm also rein physikalisch-kosmologisch verstanden, nicht metaphysisch. Bei ihm gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts die metaphysische Grundlage für einen realen Unterschied zwischen Wesen und Existenz in den einzelnen Geschöpfen bildet, wie dies im 13. Jh. bei Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Thomas von Sutton der Fall ist.

Dennoch sind mir bei der Lektüre auffallende Übereinstimungen mit Thomas von Aquin aufgefallen. Damit will ich keineswegs behaupten, dass Thomas weiterführt oder gar vollendet, was H. begonnen hat. Dafür hat die Rezeption des Aristoteles im 13. Jh. die Art der theologischen Wissenschaft zu stark verändert und sind die Themenstellungen und Begründungsstrategien bei beiden Theologen zu unterschiedlich. Vielmehr wurde mir beim Lesen der Übersetzung klar, dass bestimmte Überzeugungen, die man gerne auf das Konto der Aristotelesrezeption des 13. Jh.s schreiben möchte, schon viel früher zu finden sind und vermutlich diese Rezeption vorbereitet haben. So behauptet H. im ersten Teil seiner Schrift wie Thomas in seiner *Summa contra gentiles*, dass alle Wissenschaften von den Geschöpfen und somit auch die Physik der Theologie dienstbar sind. Denn die Physik deckt die innere Natur der Dinge auf. Aus dieser Überzeugung heraus geht er wie später Thomas eingehend auf physikalische Fragen z. B. im Hinblick auf die Erschaffung der Welt ein. Auch zeigt sich, dass im Hintergrund der Reserve, die Thomas der Idee der unbefleckten Empfängnis Marias in seiner *Summa theologiae* entgegenbringt, nicht an erster Stelle die aristotelische Embryologie steht, sondern vielmehr die grundsätzliche Überzeugung, die auch bei H. im ersten Teil seines Werkes zu finden ist, dass die Erbsünde über den Körper und nicht über die rationale Seele weitergegeben wird. Denn die Seele wird von Gott in den aus dem Zusammenkommen von Mann und Frau entstandenen Körper aus dem Nichts hineingegossen. Mit der Erbsünde belastet ist dem gegenüber der durch fleischliche Begierde aus dem väterlichen Samen im Mutterschoß hervorgebrachte Körper. Da nun nach Thomas – und hier spielt die aristotelische Embryologie nun in der Tat eine Rolle – die rationale Seele erst zu einem späteren Moment anstelle des zuerst animalisch beseelten Körpers von Gott eingehaucht wird, ist eine unbefleckte Empfängnis gleich von Anfang an für Thomas grundsätzlich unmöglich.

Aus diesen und vielen anderen Parallelen ist mir klar geworden, dass H.s „Über die Heiltümer des christlichen Glaubens", selbst ein Text des 12. Jh.s, äußerst hilfreich ist, wenn man die theologischen Projekte von Autoren des 13. Jh.s verstehen will. Denn erst vor diesem Hintergrund wird klar, was traditionell und was neu ist.

Ich habe die Übersetzung mit größtem Vergnügen gelesen, wozu auch die gute Bindung des Buches beigetragen hat, die den Band nicht nach einigen Stunden intensiver Lektüre auseinanderfallen ließ. Peter Knauer hat einen sprachlich sorgfältig bearbeiteten Text erstellt, der den Inhalt des Werkes gut zugänglich macht. Eine Einleitung, eine Bibliographie und ein Register, alle von Rainer Berndt erstellt, helfen dem Leser, seinen Weg in diesem Werk zu finden und es optimal zu erschließen. Gewundert habe ich mich lediglich über den beigefügten Apparat, der in deutscher Übersetzung Unterschiede zwischen dem lateinischen Text in der Ausgabe von Migne und der 2008 aus der Hand Berndts stammenden kritischen Ausgabe des lateinischen Textes auflistet. Problematisch ist nicht der Apparat als solcher, wenn auch ungewöhnlich für eine Übersetzung, sondern was sich aus ihm ergibt. Nach dem Vorwort des Übersetzers folgt die Übersetzung Berndts kritischer Ausgabe und übersetzt den Mignetext des 19. Jh.s nur, „wenn dies vom Kontext her logisch notwendig erscheint". Nun geht aus dem Apparat aber hervor, dass in vielen Fällen der Mignetext übersetzt wurde. Welchen Schluss muss man daraus für die Bewertung der kritischen Ausgabe ziehen und, wenn man diese Ausgabe als Grundlage verwenden will, für die Treue der Übersetzung dem gegenüber, was H. tatsächlich zu Papier gebracht hat? Darüber habe ich in dem Band nichts finden können. Der Leser bleibt in dieser Hinsicht leider im Unklaren, was aber den großen Gewinn nicht schmälert, den diese Übersetzung für alle Interessenten der mittelalterlichen Theologie bedeutet.

Freiburg i. Br. Maarten J.F.M. Hoenen

Krenz, Jochen: **Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts**. – Bremen: Edition Lumière 2012. (XXVIII) 365 S. (Presse und Geschichte – Neue Beiträge, 66), geb. € 44,80 ISBN: 978–3–934686–99–1

Zu den mit dem Projekt Aufklärung verbundenen fundamentalen Entwicklungen gehört die Ausbildung einer kritischen öffentlichen Meinung, einer bürgerlichen Öffentlichkeit, so bereits vor gut 50 Jahren Jürgen Habermas. Hierfür waren Zeitungen und Zeitschriften von besonderer Bedeutung; von der Forschung lange Zeit wenig berücksichtigt wurde dabei, dass sich auch in den katholischen Territorien eine aufgeklärte Öffentlichkeit herausbildete. „Öffentlichkeit" kann dabei als „Sphäre, in der die betreffende Gemeinschaft über sich und die Umwelt" kommuniziert, definiert werden (53). Nachdem Michael Schaich hier für Kurbayern Aufholarbeit geleistet hat, untersucht die in Würzburg bei Wolfgang Weiß verfasste kirchenhistorische Diss. von Jochen Krenz die süddeutsche aufgeklärte und gegenaufklärerische Zeitschriftenlandschaft mit Ausnahme Bayerns, also v. a. die Zentren Salzburg, Wien, Freiburg, Augsburg, Würzburg, Kloster Banz und Mainz.

K. beginnt mit einem ausgesprochen fundierten Überblick zur Erforschung der Aufklärung, ihrer Träger, Vergesellschaftungsformen und Medien, besonders dann aber zur Aufklärung im katholischen Bereich. Zu Recht stellt er sich gegen mitunter noch immer nachwirkende historiographische Traditionen, die zwischen Kirche und Aufklärung einen stets vorhandenen, essentiellen Gegensatz propagiert hatten und die „katholische Aufklärung" als illusionär bewertet und so kaum berücksichtigt haben. Als Volksaufklärung mittels moderner Medien wurde in den letzten Jahrzehnten des 18. Jh.s eine kritische Öffentlichkeit hergestellt, in der das Thema Religion in Deutschland einen der wichtigsten Gegenstände bildete. Das deutsche Medienwesen zeichnete sich dabei durch eine Vielzahl kleiner Zentren aus. Der Topos von einer Rückständigkeit der geistlichen Territorien im 18. Jh. sei selbst „zum Objekt der Historiographie geworden" und habe sich als „Klischee" erwiesen (28f). Als „aufklärerisch" wird eine reformorientierte Einstellung definiert, die mit einer Bereitschaft zum „kritischen Diskurs" verbunden ist (45). Früh bildeten sich aber auch gegenaufklärerische Netzwerke aus, für deren Entstehung der katholische Anteil erheblich war, nicht zuletzt durch die Gruppe der Ex-Jesuiten, die die Aufklärer mit ihren eigenen Mitteln schlagen wollten. Die Furcht vor der Französischen Revolution bildete einen wichtigen Katalysator. Da diese Gruppen mit allen Reformen auch den kritischen Diskurs ablehnten, neigten sie zu Übertreibungen, Diskreditierungen und Komplotttheorien gegen die Moderne. Die differente inhaltliche Ausrichtung bedingte nach K. so beinahe schon a priori eine unterschiedliche Medienstrategie. Als Indikator für die „Sattelzeit" 1789–1794 zieht er v. a. die Rezensionen heran, lassen sich aus diesen doch besonders gut die Einstellungen der Rezensenten zu den zentralen zeitgeschichtlichen Entwicklungen herauslesen.

Der Hauptteil der Studie bietet einen Überblick über die Entstehungsbedingungen, Träger und Herausgeber, Aufmachung, Leserschaft und ausgewählte Inhalte der einzelnen Zeitschriften. So werden von der aufgeklärten Richtung die *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung* (Salzburg) als wohl wichtigstes Organ der reichskirchlichen Aufklärung, dazu die *Würzburger Gelehrten Anzeigen*, die unter wechselnden Namen erscheinende Banzer Rezensionszeitschrift, die *Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen*, die *Wiener Kirchenzeitung* Max Anton Wittolas und schließlich die *Freyburger Beiträge* analysiert. Als wichtigste gegenaufklärerische Zentren und Organe werden das *Mainzer Religionsjournal* des Ex-Jesuiten Hermann Goldhagen und die Publizistik der Augsburger Ex-Jesuiten um Aloys Merz (*Kritik über Kritiker*, später *Journal der Religion, Wahrheit und Literatur*) besprochen. Die jeweils analysierten Bewertungen durch die anderen Zeitschriften zeigen, dass von Anfang an ein aufkläreri-

sches und ein gegenaufklärerisches Netzwerk mit jeweils klarer Frontstellung existierten. Besonders die Augsburger Publizistik zielte von Beginn an auf ein breites, nichtwissenschaftliches Publikum. In einem weiteren Abschnitt untersucht K. anhand der aufgeklärten Zeitschriften *Rintelner Annalen* und Heinrich Philipp Konrad Henkes *Archiv für neuere Kirchengeschichte* (Helmstedt) sowie der eher orthodoxen *Weimarer Acten, Urkunden und Nachrichten* und der *Gießener Neueste Religionsbegebenheiten*, inwieweit die aufgeklärte und die gegenaufklärerische katholische Kommunikationsgemeinschaft in protestantischen Zeitschriften wahrgenommen wurde. Er kann hier eine gewisse Ökumene jeweils der Aufklärer und der Gegenaufklärer nachweisen, auch wenn natürlich die Berichterstattung und die Informiertheit über „Catholica" im protestantischen Deutschland (und umgekehrt) etwas schwächer war und mitunter auch antikatholische Stereotype eine Rolle spielten.

Von einigem Interesse ist besonders, wie die verschieden ausgerichteten Organe auf die Französische Revolution reagierten. Die aufgeklärten Journale begrüßten anfangs die Entwicklung, wobei die Religionspolitik und die Erklärung der Menschenrechte ein gewisses Schwergewicht des Interesses auf sich zogen. Mit Fortgang der Revolution bemühten sie sich um Differenzierungen, auch noch nach den Septembermorden. Die antiaufklärerischen Zeitschriften setzten hingegen von Beginn an auf radikale Ablehnung und konnten ihre Berichterstattung im Fortgang der Ereignisse immer wieder als prophetisch vorausschauend und durch die Entwicklung bestätigt apostrophieren. Für ihre auf schwarzweiß-malende Emotionalisierung, Personalisierung oder Symbolisierung, Vereinfachung und apokalyptisch-metaphysische Geschichtsdeutung setzende Berichterstattung wirkte der Kampf gegen die Französische Revolution wie ein wichtiger Katalysator, auch wenn man die eigentliche, klassische Verschwörungstheorie (Illuminaten) in Augsburg erst mit etwas Verzögerung rezipierte (so bereits Michael Schaich). Der Graben zwischen Aufklärern und Gegenaufklärern hat sich durch die Revolution jedenfalls eher noch vertieft. Interessant ist die Beobachtung, dass sich die Teilöffentlichkeiten zwar die meiste Zeit beobachteten, jedoch weitgehend getrennt waren, in der Berichterstattung über besonders anstößige oder als unerhört empfundene Ereignisse aber dann doch punktuell miteinander kommunizierten (historische Skandalforschung). Zudem bewirkten die Umwälzungen in Deutschland nach der Revolution, dass mit den geistlichen aufgeklärten Staaten und den reformerischen Milieus an deren Universitäten, dazu mit den Prälatenorden, wichtige Träger der katholischen Aufklärung untergingen oder entscheidend geschwächt wurden. Auf Seiten der gegenaufklärerischen Netzwerke bestanden demgegenüber größere Kontinuitäten in die spätere Zeit.

Die Arbeit von K. bietet nicht nur einen wichtigen Überblick zur Ausbildung einer katholisch aufgeklärten und einer katholisch gegenaufklärerischen Öffentlichkeit. Die analysierten Medien konstituierten durch ihre Sicht auf die Dinge die Wahrnehmung der Wirklichkeit und damit die Wirklichkeit der Kommunikationsgemeinschaften selbst jeweils mit. Die Studie kann so auch den Ursprung von Konstellationen aufhellen, die dann das 19. Jh. geprägt haben, etwa dass die aufgeklärten Katholiken sich um wissenschaftliche Differenzierung bemühten, weitgehend aber auf eine Elitekultur beschränkt blieben und teilweise beschränkt bleiben mussten, da sie oft zu Chiffrierungen oder indirekten Andeutungen gezwungen waren, während die gegenaufklärerischen Netzwerke sehr früh v.a. das einfache Volk erfassen und einbeziehen wollten, dabei vor Vereinfachungen und Popularisierungen nicht zurückschreckten und gewisse Perhorreszierungen sogar bewusst suchten. Ein Kennzeichen der gegenaufklärerischen Publizistik war von Anfang an auch eine charakteristische moralische Denunziation der Gegner. All dies spiegelte sich auch in dem wesentlich günstigeren Preis wichtiger gegenaufklärerischer Zeitschriften. Von Anfang an war die „Welt" für die Aufklärer positiv besetzt; sie wollte man reformerisch gestalten. Von den Gegenaufklärern wurde sie hingegen als böse und sündhaft geschildert, sodass man auf Abgrenzung und Rückzug setzte. Kirchliche Strukturen und Autoritäten wurden für Letztere immer wichtiger und immer mehr selbst Gegenstand des frommen und gläubigen Empfindens. Jedenfalls sieht man etwas deutlicher, wie es dazu kam, dass sich die katholischen Kirchenleitungen bald mit der ultramontanen Presse verbunden haben, auf ein Meinungsmonopol durch Abschirmung nach außen zielten und eine innerkirchliche kritische Öffentlichkeit zu unterbinden suchten. Vor diesem Hintergrund wird manch verkrampfter Umgang und manche Ungeschicklichkeit heutiger Bischöfe mit den Medien ein wenig verständlicher.

Regensburg Klaus Unterburger

Marschler, Thomas: **Karl Eschweiler 1886–1936**. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie. – Regensburg: Pustet 2011. 428 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 9), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2320–4

Der im Jahr 1936 früh verstorbene Braunsberger Fundamentaltheologe Karl Eschweiler hinterließ ein äußerst ambivalentes Erbe: Als Verfasser der brillanten erkenntnistheoretischen Studie ‚Die zwei Wege', die einen unorthodoxen Neuthomismus profilierte, hatte er 1926, damals noch als Privatdozent in Bonn, intellektuelles Interesse über die Kreise der katholischen Theologie hinaus erregt. Seit 1933 trat er als glühender Nationalsozialist auf, in den nur drei verbleibenden Lebensjahren provozierte er aus ideologischer Überzeugung an der von ihm geführten Braunsberger Hochschule schwere Konflikte mit der ermländischen Bistumsleitung. E.s einzelgängerische Stellung im zeitgenössischen theologischen Diskurs und die schwierige Quellenlage haben eine adäquate historische Auseinandersetzung mit ihm lange Zeit verhindert. Jetzt liegt mit Thomas Marschlers umfassender intellektueller Biographie und Werkanalyse eine Gesamtdarstellung vor, die gründlichste Quellenforschung mit intelligenter Interpretation vereint und überdies hervorragend lesbar ist.

M., ausgewiesen durch seine Arbeit zu Hans Barion ebenso wie durch die Edition von E.s akademischen Qualifikationsschriften zum theologischen Rationalismus bzw. zu Johann Michael Sailer, hat den bis nach der Jahrtausendwende faktisch unzugänglichen Privatnachlass E.s erschlossen, der nicht nur wissenschaftliche Manuskripte und Korrespondenz, sondern auch einen gewichtigen Teil der offiziellen Braunsberger Rektoratsakten enthält, die E. ausgesondert hatte. Auf ihrer Basis lässt sich E.s wissenschafts- und kirchenpolitisches Handeln der letzten Lebensjahre detailliert rekonstruieren – mit großenteils bedrückendem Ergebnis: Seine nationalsozialistische Verstrickung war, so M. in einer Korrektur gängiger Annahmen, keinesfalls geringer als die von Joseph Lortz und deutlich schwerwiegender als etwa diejenige von Michael Schmaus oder Karl Adam (5ff). Wissenschaftliche und private Kontexte der Braunsberger Zeit schildert M. tiefenscharf und bietet so zu Dominik Burkards 2011 erschienener umfassender Darstellung der Fakultätsgeschichte im Nationalsozialismus eine willkommene Ergänzung.

Die größte Stärke des Buches bildet dennoch die theologiehistorische Rekonstruktion, die stets auch E.s Stellung im theologischen und intellektuellen Umfeld klug perspektiviert:

Während seiner intellektuellen Formierungsphase bestimmten E. zunächst ästhetisch-religionsphilosophische Interessen; im Kriegseinsatz reifte der Plan zu einer Auseinandersetzung mit den Folgen der Aufklärung für die theologische Erkenntnistheorie im Medium historischer Rekonstruktion, der in den miteinander eng verbundenen und in kurzer Frist eingereichten Qualifikationsarbeiten (1921/22) umgesetzt wurde. Anhand genauer Archivrecherchen zeigt M. z.B., dass neben den offiziellen Gutachtern zur Bonner Diss. auch Heinrich Schrörs – mit seiner versöhnlichen Interpretation der modernen Geistesgeschichte ebenso wie durch Sympathie für nationale und liberale Ideen ein wichtiger Anreger E.s – die Arbeit rühmte (30f). Nach sechs Jahren Privatdozentur und Pfarrseelsorge kam der Ruf nach Braunsberg; inzwischen hatten Kontakte im Umfeld von Carl Schmitt, mit dem ihn bald persönliche Freundschaft verband, und von Jacques Maritain E.s politischen und theologischen Horizont geweitet (44f). Im Chor der Antimodernen, die eine Transformation des neuzeitlichen Lebens und Denkens im Sinne neuer, verbindlicher Objektivierungen ersehnten, warb er für die Rückbesinnung auf die thomistische Figur des ‚natürlichen Menschen'. Kraft seiner natürlich angelegten Offenheit für Gottes übernatürliche Selbstoffenbarung gelangt dieser, wie E. es formuliert, im „‚Zusammenwirken von geistiger Selbstmacht und bedingter Geistnatur'" (aus ‚Die Herkunft des industriellen Menschen', hier 67) zur Gotteserkenntnis – klassisch thomanisch im Sinne eines *habitus infusus* – und kann darauf basierend eine ganzheitliche, theonome Existenz realisieren. Die hiermit aufgerufene Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade (123ff; 142ff) soll der seit der Aufklärung grassierenden intellektualistischen Isolierung des erkennenden Selbst vom Erkannten entgegenwirken. E.s Ordometaphysik zielt aber auch auf ethische und politische Wirkung, indem sie die Zumutungen radikaler Ökonomisierung und der damit einhergehenden Funktionalisierung der Religion relativiert.

Die Entscheidung, das *humanum* per se als gnadenhaft zu verstehen – so M.s präzises Urteil – erweist sich allerdings als Einfallstor für die spätere Ideologisierung von E.s Theologie, weil hier externe Vernunftkriterien für eine Prüfung konkret-weltlicher Ansprüche nicht mehr akzeptiert werden (127; 203ff). Ebenso problematisch ist die Verhältnisbestimmung von politischer und religiöser Sphäre analog dem Natur-Gnade-Verhältnis. Hieraus ergibt sich bei engster gegenseitiger Verwiesenheit eine Art Zwei-Reiche-Lehre und die Bekämpfung jedes politischen Katholizismus (die E. nach der nationalsozialistischen Machtergreifung durch theologisch-politische Agitation voranzutreiben suchte, was ihn innerhalb des deutschen Katholizismus rasch in eine Außenseiterrolle brachte; 274). Mit der Zeit wich auch die vor 1933 merkbare Reserviertheit gegenüber dem Nationalsozialismus und einer Überhöhung des Völkischen – das Nationalgefühl wird jetzt als unmittelbare Form individueller Daseinsbejahung geadelt, der Nationalsozialismus als wiedergefundene wahre Form des Menschseins (204ff; 235).

Die Modernekritik flankiert ein tiefergehendes Programm, mit dem E. die Tauglichkeit der etablierten Apologetik prinzipiell infrage stellt: In Anerkenntnis dessen, „dass die menschliche Erkenntnis notwendig diskursiv, d.h. auch durch die Geschichte laufend ist" (so die starke Formel aus den ‚Zwei Wegen', hier 91), will er die Verschlingung neuzeitlicher Theologie in den ‚Anthropismus' des säkularen Denkens der Moderne nachweisen. Bereits der katholische

Wolffianismus habe ohne Protest die Umkehrung der Beweislast mitvollzogen, die mit einer Darstellung des Glaubensinhalts als vernunftkonformer Hypothese einherging – freilich habe er sich im Gehäuse einer biblizistisch-positivistisch verengten Dogmatik eingemauert und sei so, letztlich doch auf dem Niveau eines rein fiktiven Kritizismus verharrend, nie zu einer tatsächlich in philosophischer Perspektive akzeptablen Argumentationsgestalt gelangt (99f). Ebenso kritisch sieht E. den Fideismus: Anhand einer genauen Rekonstruktion des subjektivistisch grundierten Supranaturalismus J. M. Sailers weist er das Ungenügen einer angeblich prinzipientheologisch indifferenten ‚rein praktischen' Theologie nach. Auch die frühesten Wurzeln des neuzeitlichen Subjektivismus findet E. nicht bei den üblichen Verdächtigen der philosophischen Frühaufklärung, sondern im Psychologismus der molinistischen Spielart katholischer Barockscholastik, der die allgemein-vernünftige und konkret-historische Aspekte der Glaubenswahrheit synthetisierende Evidenz in den individuellen Erkenntnisakt verlegt (111). – Geduldig rekonstruiert M. auch die weniger originellen Denkansätze E.s wie dessen Versuch, einen wissenschaftstheoretisch wie theologisch haltbaren Weltanschauungsbegriff zu etablieren. Einen Blick in die noch stark von den Ordenstheologien bestimmten zeitgenössischen Diskurskonstellationen gestattet die Auswertung von Rezensionen und brieflichen Reaktionen zu E.s Hauptwerk; besonders die deutschsprachigen Jesuiten taten sich mit konzertierter Ablehnung hervor, viele andere Theologen wie Karl Adam äußerten differenziert ihre Sympathie (170f).

Ein Desiderat (das in keiner Weise die Leistung von M.s Arbeit schmälert, sondern ihre anregende Qualität über den Bereich der katholischen Theologiegeschichtsforschung hinaus unterstreicht), bleibt, den von M. gelegentlich explizit oder implizit angedeuteten Konvergenzen E.s mit der zeitgenössischen protestantischen Theologie – dialektischer wie ordnungstheologischer Spielart – und dem Protestantismus allgemein nachzugehen (119; 159; 175ff.; 190; 205; 208; 246; 347; 358); besonders interessant wäre der Vergleich mit Emanuel Hirsch, der von einer in mancher Hinsicht ähnlich motivierten Moderne-, Kirchen- und Theologiekritik unter dem Vorzeichen des Nationalsozialismus eine neue politisch-theologische Synthese suchte.

Insgesamt stellt M.s Monographie ein Musterbeispiel für moderne Theologiegeschichtsforschung als *intellectual history* dar. Besonders wegen der gekonnten Verknüpfung ideen- und institutionengeschichtlicher Aspekte sei sie auch in methodischer Hinsicht als Vorbild für künftige biographische Studien empfohlen.

Mainz Johannes Wischmeyer

Maßmann, Alexander: **Bürgerrecht im Himmel und auf Erden**. Karl Barths Ethik. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 405 S. (Öffentliche Theologie, 27), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02892–4

Die Ethik Karl Barths ist in neuerer Zeit v.a. im englischen Sprachraum erörtert worden. Alexander Maßmanns Heidelberger Diss. (Betreuer: Prof. M. Welker) will diese Diskussionen durch eine historisch-genetische Rekonstruktion auf eine verlässliche Grundlage stellen und dabei sowohl das Potenzial als auch die Probleme von B.s Entwurf zur Geltung bringen.

B.s Denken sei einerseits „emanzipatorisch", indem es durch die Vorordnung des Evangeliums gegenüber dem Gesetz die „Befreiung des Menschen durch Gott" (14) hervorhebe und „die orientierende Substanz des christlichen Glaubens" (331) in öffentliche Verständigungsdiskurse einbringen könne. Andererseits stehe B. in der Gefahr, diesen Gewinn zu verspielen, indem er rät, die christliche Gemeinde solle sich der Unbedingtheit Gottes und seines Gebotes in der jeweiligen ethischen Situation anheim geben. Ein solcher Aktualismus befördere autoritäre gesellschaftliche Verhältnisse. Unbedingtheit und Allmacht fungierten bei B. als „theistische" (28) oder „metaphysische" (291) Prädikate, die zu einer Formalisierung des Verantwortlichkeitsbegriffs und zu einer „Entleerung" (183) der Ethik führten.

Das erste Kap. widmet sich der Entwicklung bis zur Kirchlichen Dogmatik (KD). M. sieht zwei wesentliche Linien: die Gedanken des Opfers und der Buße sowie die Entwicklung eines aktualistischen Offenbarungsbegriffs. Im Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft" (1919) erwägt B., dass weltliches Handeln „gleichnisfähig für das Reich Gottes" (33) werden kann. Leider habe er diesen Gedanken nicht ausgeführt, z.B. mit der Frage nach den „sachgemäßen Richtlinien" (45) für ein angemessenes christliches Handeln. Die zweite Aufl. des Römerbriefkommentars (R II, 1922) trägt laut M. gnostische Züge, denn sie verkünde einen „weltlosen Gott" (123, 133, 152, etc.). Dieses Missverständnis prägte bereits die Rezeption der ersten Aufl. und übersieht u.a. B.s explizite Abgrenzung von einem gnostischen Dualismus: „Das allem [...] Zeitlichen, Menschlichen gegenüber Andere, von dem wir herkommen, wäre in keiner Beziehung sein *ganz* Anderes, wenn es nicht in jeder Beziehung in seiner ursprünglichen, erfüllenden, letztlich bejahenden Bedeutung für jenes erkannt wäre." (R II, 160f) „Die Heilsbotschaft [...] redet von *dem* Schöpfer, der unser Erlöser wird, und von *dem* Erlöser, der unser Schöpfer ist." (R II, 61) Auch die Behauptung, das Opfer werde in R II „zum einzigen legitimen gleichnishaften Handeln" (68) erklärt, ist problematisch. B.s Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem ethischen Handeln (R II, 581f), die M. nicht erwähnt, führt zu einer differenzierteren Sichtweise.

Das zweite Kap. gilt B.s Umformung der lutherischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (1931–1942). Das Gesetz oder Gebot steht dabei nicht mehr nur im Zeichen weltlicher Gerechtigkeit (*usus politicus*) oder der Erkenntnis menschlicher Sünde (*usus elenchticus*), sondern ist als eine Gestalt des Evangeliums „lebensförderlich und -steigernd" (136). M. widmet sich ausführlich der Grundlegung von B.s Ethik in der Gotteslehre (KD II/2, Kap. 8), die an die Lehre von Gottes Gnadenwahl anschließt, und sieht dort zwei widersprüchliche Tendenzen: die Priorität des Evangeliums vor dem Gesetz und den aktualistischen Ansatz. Zwar gebe es Passagen, in denen „die Verbindlichkeit und Autorität des Gebotes in nichts anderem als dem Evangelium begründet sind", sodass ein „Eudämonismus höherer Ordnung" aufscheine (169f). Insgesamt blieben jedoch „unüberwindliche Schwierigkeiten", weil B. an der „unbedingten Souveränität Gottes" (172) festhalte und den menschlichen Widerstand gegen Gottes Gnade nicht ernst nehme. Leider wird B.s Grundsatz, dass das Gebot den Menschen zur Freiheit aufruft und seine Autorität gerade auf diese Weise validiert (vgl. KD II/2, 659), nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. M. verkennt zudem B.s Hermeneutik, wenn er meint, es gebe ein ethisches „Verbot der Schriftinterpretation" (192), weil „ein jegliches, je vernommenes Wort der Schrift [...] zu allem und jedem ein jeweils neues Gebot Gottes ausspreche[n]" (191) würde. Vielmehr geht es B. um die *lebendige* Aneignung des biblischen Wortes in der Nachfolge Jesu (vgl. die Auslegungen der Geschichte vom reichen Jüngling und der Bergpredigt, KD II/2, 681ff und 766ff).

Das dritte Kap. befasst sich mit der sog. Schöpfungsethik in KD III/4 (1951). Hier zeige B. sich offener für die Einbeziehung der „Ergebnisse empirischer Untersuchungen" (204) und das „Element der rationalen Argumentation", die eine „orientierende Funktion" im Hinblick auf „konkrete Umstände" ermögliche (208). Dies wird anhand der christlichen Praxis der Heiligung des Feiertags und dreier ethischer Problemfälle veranschaulicht (Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, Krieg). In diesen Passagen „übt Barth durchaus Kasuistik" (224), indem er die kontextuellen Bedingungen bestimmter Einzelfälle in die ethische Reflexion einbezieht und sich nicht auf ein kategorisches Ja oder Nein festlegt. M. begrüßt, dass bundestheologische und christologische Argumentationsfiguren es nun ermöglichen, „Güterabwägungen vorzunehmen" und „vermeintliche" Gebote, die „der Priorität der Gnade" widersprechen, zu hinterfragen (229). Er würdigt die Hinweise auf ökonomische Interessen und deren ideologische Verbrämung bei der Vorbereitung von Kriegen und betont, dass B.s Friedensethik „langfristig gerechte und friedliche Verhältnisse" (246) im Blick habe, übergeht dabei jedoch die Probleme von B.s Verwendung der Kategorie des ‚Grenzfalls'. Denn die Vorannahme des ‚Grenzfalls' impliziert eine vorauslaufende Legitimierung von Gewaltanwendung, auch (und v.a.) wenn sie, wie M. vorschlägt, teleologisch als Güterabwägung auftritt. Denn zur Heiligung „nicht unproblematische[r]" Mittel (314) eignet sich vorzugsweise ein guter Zweck .

Das vierte Kap. widmet sich der Begründung der Versöhnungsethik in KD IV/1–3 (1953–1959). Unter dem Leitgedanken der Selbstoffenbarung Gottes in der Passion Jesu Christi kommt es zu einer nochmaligen Umformung, die weitere Probleme aufwerfe. B.s Ethik der Kreuzesnachfolge verharmlose deren „konkrete Gestalten" (257), stelle die *mortificatio* generell über die *vivificatio*, auch wenn B. genau dies an Calvin kritisiert (vgl. 318), und unterstütze die einseitige Unterordnung der Frau unter den Mann. Gottes Sieg über ‚das Nichtige' werde bei B. zu einem göttlichen „Zornesgericht", das in der Kreuzigung Jesu jedoch den Falschen, nämlich den „eigentlichen Unschuldigen" treffe (267). M.s Vergleich der Passions- und Ostergeschichten des NT mit B.s Interpretation versteht die Auferweckung zunächst reduktionistisch als „dramatische Wende in Jesu [historischem] Geschick" (288, vgl. 299), d.h. als persönliches Ereignis im Leben Jesu, und blendet ihre soteriologische Bedeutung aus. Sobald der Gedanke der Stellvertretung ins Spiel kommt, ändert sich das Bild. Nun wird deutlich, dass der Kreuzestod Jesu zu einer Spannung zwischen *pro nobis* und *contra nos* führt, die erst durch die Auferweckung ihre bedrohliche Ambivalenz verliert.

Das Schlusskap. bietet eine Vertiefung verschiedener Aspekte. Die „motivierende und befreiende Kraft" des christlichen Glaubens sei „keine triviale Größe" (332). Christliche Theologie solle daher den „Mehrwert" des Evangeliums gegenüber der „vermeintlichen Evidenz des Vernünftigen" (344, A. 952) im Dialog mit anderen Wissenschaften plausibilisieren. Damit fördere sie auf ihre Weise die schöpferische „Ermöglichung lebensdienlicher Daseinsgestaltung" (340) und schärfe als Grundsatz des christlichen Lebens ein, dass „das soziale Handeln der Befreiung durch Gott entspricht" (353) – in der Kraft des Geistes, der bis heute das Werk fortsetzt, „das er an Jesus Christus vollbrachte" (361).

M.s Buch verfolgt konsequent seine Ausgangsthese, vernachlässigt aber, dass in B.s Neuansatz in KD II/2 die unbedingte Freiheit Gottes keinen Gegensatz zur endlichen Freiheit des Menschen darstellt und das Gebot auch als „Gottes Entscheidung" (§ 38) konsequent im Licht der Geschichte des Gnadenbundes zu verstehen ist. Beachtlich sind die zeitgeschichtlichen Kontextualisierungen, die das öffentliche Profil von B.s Positionen schärfen. Allerdings hat M. dabei v.a. den idealen „demokratischen Rechtsstaat" (66) vor Augen, ohne zu erwägen, dass real existierende bürgerliche Demokratien von ökonomisch bedingten Machtstrukturen und Herrschaftsinteressen geprägt werden und die staatliche Achtung von Grundrechten keineswegs selbstver-

ständlich ist. Befremdlich bleibt der schneidende Ton der Kritik M.s. Oft wird konstatiert, dass eine Argumentation B.s „als gescheitert gelten" (290) müsse. Aber, so ist abschließend zu fragen, liegt das an B. oder eher an den Vorgaben des Interpreten?

Jena Matthias Gockel

Philosophie

Fuchs, Marko J.: **Sum und cogito** – Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes. – Paderborn: Schöningh 2009. 302 S. (Augustinus – Werk und Wirkung, 1), kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–76845–2

Der Vf. will Augustinus (*Confessiones* XI und X sowie *De trinitate*) und Descartes (*Meditationes* I–III) in Bezug auf ihr Verständnis der Gewissheit der eigenen Existenz in der Zeit vergleichen. Sehr hilfreich für den Leser ist, dass er jeweils nach einer detaillierten Erörterung ein „Fazit" folgen lässt, das die gefundenen Ergebnisse nochmals zusammenfasst.

Der Vf. zeichnet sorgfältig den Ausgangspunkt der augustinischen Untersuchung der Zeit nach. Vergangenes und Künftiges scheinen nicht zu existieren, aber dem steht die Zeitdauer entgegen. Dies führt zur Frage der Zeitmessung, die auf die *distentio animi* verweist: „memoria-contuitus-expectatio" (55). Die vorauszusetzende Einheit des *praesens* kann von Augustinus nach Ansicht des Vf.s nur zirkulär erklärt werden. Denn da auch die Objekte unserer Erkenntnis erst im Zusammenhang mit der Zeit konstituiert würden, könnten sie nicht die für das *praesens* vorauszusetzende Einheit liefern. Die Rückgründung der Einheit in Gott gehe auch nicht an, weil dann die Zeit in Gott hineingetragen werde (56). Gegen diesen Einwand des Vf.s ist zu sagen, dass dann überhaupt kein Geschöpf mehr in Gott seinen letzten Grund haben könnte.

Nun wird die Selbsterkenntnis im zehnten Buch der *Confessiones* untersucht, wo sie im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Geistes zu Gott steht. Hieraus ergibt sich: „Der Geist [...] kennt sich somit als ein dauerndes, zeitübergreifendes, damit jedoch immer noch zeitliches Selbst." (85) Dies beinhaltet ein implizites Kennen Gottes. Dieses Resultat vergleicht der Vf. in einem Exkurs mit der Selbsterkenntnis in *De trin.* XIV, wo A. die Selbsterkenntnis als eine Art Wiedererinnerung auffasst. Dabei stellt sich allerdings das Problem, dass „Augustinus nicht erklären kann, wie dieses Selbst, welches der Geist nicht nur hat, sondern ist, vom Geist selbst in seinen gegenwärtig gegenständlichen Blick gebracht und so im eigentlichen Sinne ‚gehabt' werden kann" (89).

Um Bild Gottes sein zu können, muss der menschliche Geist eine Dreiheit und eine Gleichheit der Glieder aufweisen. Im zehnten Buch von *De trinitate* untersucht A. in Verbindung mit der Analyse der Selbsterkenntnis des Geistes die Dreiheit Gedächtnis – Intellekt – Wille. Der Geist weiß, dass er lebt. Das höchste Leben besteht im Einsehen. (147: Bei der Erörterung der Dreiheit „sein, leben, erkennen" wäre m. E. der Verweis auf die Unbestreitbarkeit der Selbsterkenntnis unausweichlich. Nun werden die entsprechenden Stellen zwar in der Fußnote genannt, aber das Argument der Unausweichlichkeit der eigenen Existenz nicht behandelt.) Ferner zeigt sich, dass der Geist unkörperlich ist. Schließlich gelangt A. zu dem oben genannten Ternar. Die Begründung hierfür sei jedoch „eigenwillig und steht völlig quer zu der bis hierher von Augustinus selbst verlangten Strenge" (166). Gedächtnis, Einsicht und Wille seien *ein* Leben und somit eine Einheit und Ganzheit. Außerdem sind sie einander gleich, da sie sich gegenseitig umfassen. Somit erkennt sich der menschliche Geist schon immer, jedoch nie in der Weise der verobjektivierenden Selbstreflexion. Für die Zeitlichkeit des Ich heißt dies, „dass ich erstens in meinem Michkennen mich selbst als in relativer Weise zeitenthoben, gerade darin aber nicht-punktuell (selbst-)gegenwärtig seiend kenne". Ferner besteht „hierin ein Bezug zum ewigen *praesens* [...], da ich in meinem Michkennen weiß, zwischen diesem ewigen *praesens* einerseits und dem radikalen Vergehen [...] andererseits als innerhalb der Zeit Dauernder zu *sein*" (182f).

Nun wendet sich der Vf. Descartes zu. Nach einer Untersuchung der Grundregeln von D.' Methode im *Discours* und den *Regulae* folgt die Analyse der ersten und zweiten Meditation. Dabei zeigt sich, dass ich im aktuellen Vollzug die Evidenz mathematischer Einsichten und Begründungsketten nicht in Frage stellen kann. Aber ich kann meinen geistigen Blick nicht unverwandt auf die Sache richten, und das Gedächtnis ist trügerisch. Darum kann das *Cogito* seine Gewissheit nicht als „Gegenstand einer intuitiven Erfassung" (204) haben, sondern beinhaltet „das Moment einer erfassungstranszendenten Geltung des Erfassten" (210). Dass meine Existenz wahr ist, gründet also nicht im „cogito", sondern darin, dass das „sum" die „Gegenwartstranszendenz bereits aufweist" (211), ich mich also „vor und unabhängig von einer expliziten und im *cogito-sum* vorgenommenen Selbstvergewisserung als dauernd seiend" weiß (212).

Anhand des Wachsbeispiels wird der Substanzbegriff diskutiert. Die Substanz kann nur durch ein Urteil aufgrund ihrer Attribute erkannt werden. Es handelt sich hierbei um die „Auffassung einer sich innerhalb zeitlich sukzedierender Bestimmungen durchhaltenden, ganz offensichtlich singulär existentiellen Identität" (226), die, anders als bei mir selbst, durch meine Gedanken vermittelt ist. Die Analyse der ontologischen Grundbestimmungen D.' zeigt, dass er diese Termini nicht univok verwendet. Daraus folgt aber kein äquivoker, wie der Vf. meint, sondern ein analoger Substanzbegriff (230; 237). Unzutreffend ist ferner die Meinung des Vf.s, die Substanz verursache das Sein ihrer Akzidenzien (231). Und wenn D. in der Synopse sagt, „corpus [...] in genere sumptum esse substantiam", dass der Körper also im Allgemeinen oder seiner Gattung nach Substanz ist, so folgt hieraus keine „Allsubstanz", wie der Vf. meint. Dass die Änderung der Gestalt einiger Teile einen anderen Leib bewirkt, ist im Gegensatz zur Meinung des Vf.s durchaus damit vereinbar, dass das Schmelzen des gesamten Wachsstückes dessen Identität nicht verändert (236).

Schließlich wendet sich der Vf. der dritten Meditation zu (243). In seinem „Zwischenfazit zur ersten Etappe" (d.h. erstes Argument) meint er, es „könnte die Frage gestellt werden, woher ich wissen will, dass ich tatsächlich bloß ein indefinites bzw. finites Wesen bin" (258). Im Zwischenfazit nach der Behandlung des zweiten Arguments wiederholt er seinen Einwand, „dass ich auf essentieller Ebene durchaus als infinit aufzufassen sein könnte" (267), „denn die mir bewusste Idee Gottes könnte mir genau mein eigenes Wesen zeigen, d.h. mich selbst" (268). Darum sei die „cartesische Beweisführung [...] als gescheitert" zu betrachten (269). Dieser wiederkehrende Einwand des Vf.s ist jedoch abwegig, da er auf der widersprüchlichen Annahme basiert, ich könnte zugleich ontologisch unendlich und epistemologisch endlich sein. Aus der Theorie „einer als effiziente Verursachung verstandenen permanenten Neuschöpfung meiner selbst durch Gott" folge, „Gott" werde „in dieser Theorie radikal verzeitlicht, oder das Geschöpf als dessen Wirkung verewigt". Denn der Vf. meint, „dass Gott gerade deshalb, weil er als *causa secundum esse* gleichzeitig mit seiner Wirkung existiert, [...] ebenso zeitlich dauernd wie seine Wirkung sein muss" (269). Dieser Einwand ist nicht nachvollziehbar, denn Gott schafft das Sein seiner Geschöpfe, ohne deshalb selbst verzeitlicht zu werden. Und die Schöpfung geschieht fortwährend, da das geschaffene Sein während der gesamten Dauer seiner Existenz kontingent ist und bleibt.

Zum Abschluss untersucht der Vf. die letzten Abschnitte der 3. Med., wo D. den menschlichen Geist selbst als die Idee und das Bild und Gleichnis Gottes ansieht, um dann seine kritischen Schlussbetrachtungen vorzutragen.

Die Analyse der Augustinus-Texte ist sehr sorgfältig und interessant, aber hätte man nicht auf die verschiedenen Stellen eingehen müssen, wo A. von der Gewissheit der Erkenntnis meiner eigenen Existenz spricht? Bei Descartes, den der Vf. kritischer beurteilt, ist v.a. die Analyse der Zeitlichkeit des Ich in der ersten und zweiten Meditation von großem Interesse. Die Hauptkritik an D. beruht freilich auf problematischen Thesen, zu denen bereits oben Stellung bezogen wurde.

Einige Korrekturen: Die hochgestellten Anmerkungszahlen sind manchmal nicht verkleinert und stören darum die Zeilenhöhe. 38: Prophetie statt Propheterie; 59: Erinnern des Vergangenen; 79: indem er es als Sichfreuen; 189: [préceptes] statt [était].

München Harald Schöndorf

Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland, hg. v. Nikolaj Plotnikov / Alexander Haardt. – Münster: Lit 2012. 223 S. (SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, 1), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–8258–1331–4

Zu den hartnäckigsten Stereotypen über die Unterschiede „westeuropäischen" und „osteuropäischen" Denkens gehört die Gegenüberstellung eines „individualistischen" und eines „kollektivistischen" Wertesystems. Gleichzeitig werfen sich die zwei Fronten gegenseitig ein einseitiges Verständnis von Personalität vor. Mit dem vorliegenden Band eröffnen die Hg. eine Buchreihe, die ein differenzierteres Bild zeichnen will und die kulturhistorische Entwicklung Europas seit dem 18. Jh. als gemeinsamen Denk- und Ideenraum zwischen Westeuropa und Russland bewusst machen soll. Den Auftakt der Reihe bildet die hier besprochene Anthologie mit Schlüsseltexten zur Philosophie der Person in Russland, von denen die meisten im 20. Jh. entstanden sind.[1] Wie *Nikolaj Plotnikov* im Vorwort zeigt, kann in der russischen Sprach- und Ideengeschichte in der Tat von einer „anderen Genealogie" des modernen Personenbegriffs gesprochen werden, insofern in ihr zwei in Westeuropa wirkmächtige Faktoren fehlen: das römische Recht und die christliche Theologie (12). Erst im 19. und v.a. im 20. Jh. erfinden russisch-orthodox geprägte Denker den Begriff der Person im Rückgriff auf patristische Quellen gleichsam neu.

Die westeuropäische Semantik der Person ist laut P. vornehmlich durch die drei Aspekte Autonomie (Kant), Identität (Locke) und Individualität (Leibniz) strukturiert. Im Vergleich fällt auf, „dass in Russland die Auffassung der Person *fast ausschließlich am Typus der Individualität entwickelt wird*" (16). Dies sei dem Umstand geschuldet, dass sich die Terminologie der Personalität hier während der 1830er–1840er Jahre herausbildete und dabei in besonderem Maße

[1] Nicht in dieser Reihe erschienen sind die ersten Ergebnisse des Forschungsprojekts „‚Person' und ‚Subjekt' im deutsch-russischen Kulturtransfer" im Band *Diskurse der Personalität*, hg. v. A. Haardt / N. Plotnikov, München: Fink 2008. Informationen zu den Bänden 2 bis 5 der Reihe unter http://www.lit-verlag.de/reihe/synei.

die Philosophie des deutschen Idealismus sowie der deutschen Romantik rezipierte. Sowohl russische „Westler" als auch „Slavophile" förderten die semantische Einengung des Personenbegriffs auf die zu entfaltende resp. die zu überwindende Individualität des Einzelnen. Deshalb ist die Semantik der Individualität im russischen Sprachgebrauch ohne ihre Differenz zur „Gesellschaft" nicht denkbar. Erst zur Jahrhundertwende werden neue Elemente der Personenrechte und der Autonomie der Person eingebracht. Dabei werden sie aber mit Nietzsches Philosophie einer dynamischen „schöpferischen Individualität" verschmolzen, die mit moralischer Gleichwertigkeit in den westlichen moraltheoretischen Ansätzen schwer zu vereinbaren ist: Eine statische, „gegebene" Würde genügt in russischen, auf Vervollkommnung ausgerichteten Konzeptionen nicht – was auch die jüngsten russischen Vorbehalte gegenüber dem westlichen Menschenrechtsbegriff zumindest teilweise erklärt. Auch aus dem Diskurs der spätsowjetischen Phase war die Förderung der „harmonischen allseitigen Entwicklung der Persönlichkeit" als höchstes Ziel des Sozialismus nicht wegzudenken. V. a. in der Psychologie entwickelte sich eine fachwissenschaftliche Sprache, die den Diskurs der Personalität in Russland bis heute dominiert (28).

Der vorliegende Band präsentiert in vier thematischen Kap.n, die mit einer Einführung in Biographie, Werk und Personenbegriff der jeweiligen Autoren beginnen, jeweils vier Texte. Im ersten, geschichtsphilosophischen Kap. steht der russische Personalitätsbegriff im Kontrast zu seinem westlichen Pendant. Der „Westler" *Alexander Herzen* entwickelte einen kulturübergreifenden Personenbegriff, der die Kluft zwischen Theorie und Praxis überwinden sollte. Gemäß dem „Sozialhumanisten" *Nikolaj Minskij* wird die Person in der russischen Kultur unterdrückt, zu ihrer Befreiung ist eine Revolution notwendig. In der eurasischen Konzeption eines *Lev Karsavin* muss die „symphonische" Personalität kollektiver Einheiten (Nation, Kirche) im Zentrum des Interesses stehen, und *Nikolaj Berdjaev* zementiert das klassische Stereotyp, indem er die russisch-konkrete Individualität dem westlich-abstrakten Individuum gegenüberstellt.

Das zweite Kap. widmet sich den semantischen Feldern von „Person, Subjekt, Ich": Der erste Text zeugt von *Vladimir Solov'ëvs* später Kritik am Subjektbegriff. In dessen Nachfolge entwickelte *Gustav Špet* eine Konzeption, in der die Person nicht mehr Subjekt, sondern „Interpretatorin eines Bewusstseinsstroms" ist. Bei Špets Schüler *Iosif Levin* wird das „bio-soziale" Ich erst zur Person, wenn es seine Subjekt-Zentrierung aufgibt und sich intentional auf ein transzendentes Anderes ausrichtet. Den Analysen Michel Foucaults ähnlich, kritisiert *Merab Mamardašvili* das Modell des individuellen Selbstbewusstseins als eine sozial bedingte Abstraktion, die der Vielschichtigkeit des Bewusstseinsphänomens und seiner Eingebundenheit in soziale Systeme gar nicht Rechnung zu tragen vermag. Erst das „Ereignis des Denkens" zeichne den Denkenden als unverwechselbare Person aus.

„Personenbegriffe in der Philosophie, Religion und Literatur" werden im dritten Kap. vorgestellt. In der Konzeption *Vladimir Losskys* zeichnet sich Personalität dadurch aus, dass die Person (*hypostasis*) ihre ‚Natur' (*ousia*) transzendiert. Weiter spezifiziert wird sie durch das Spannungsverhältnis zwischen ‚Ebenbild' (*eikon*) und ‚Gottähnlichkeit' (*homoiosis*). Lossky verbindet den Rückbezug auf die byzantinische Theologie und die griechischen Kirchenväter mit der Existenzphilosophie des 20. Jh.s, was für viele russische religiöse Denker charakteristisch ist.

Erst spät bekannt wurde das Werk *Jakov Druskins*, der nach 1917 eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung entwickelte. *Michail Bachtins* Text zeichnet eine Ethik des verantwortlichen Handelns. Im Rahmen der spätsowjetischen Erneuerung des Marxismus ist beim Philosophen *Ėval'd Il'enkov* „die ‚Person' [...] das Ergebnis einer aktiven Aneignung des ‚Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse' durch das menschliche Individuum im Prozess seiner Sozialisation" (253).

Im vierten Kap. „Person und Gesellschaft" skizziert der Staatsrechtler *Bogdan Kistjakovskij* seine Vision einer auf liberalen, aber auch sozialen Grundrechten basierenden politischen Philosophie. Auch der Philosophieprof. *Simon Frank* versuchte den Gegensatz zwischen Individualismus und Universalismus durch eine Kommunikationstheorie zu überwinden, die von einer Dialektik zwischen dem ‚Ich' und dem ‚Wir' ausgeht. Dieses Anliegen teilte der Rechtsphilosoph *Nikolaj Alekseev*, der eine personalistische Begründung des Staates entwickelte, in dem die Kommunikations- und nicht die Machtverhältnisse konstituierend sein sollten. *Ėrich Solov'ëv* entwickelte in der späteren Sowjetzeit einen anti-autoritären ‚juridischen Humanismus' und betrachtet die Rechtssphäre „als die gesellschaftliche Vereinbarung bzw. Garantie, die Menschen als autonome Subjekte ihres Verhaltens [und nicht als Objekte staatlichen Handelns] zu behandeln" (320).

Zweifellos erweitert diese Anthologie den bisher mageren Bestand an deutschen Übersetzungen russischer philosophischer Texte. Allerdings sind Auswahl und Anordnung der Texte in den vier Abteilungen nicht in allen Fällen ohne Weiteres nachvollziehbar. Nach der Lektüre des ausgezeichneten Vorworts vermisst man die Texte der dort erwähnten, für die Entwicklung des russischen Personenbegriffs prägenden Autoren des 18. und 19. Jh.s, ebenso Beispiele für die vom stabilen Personalitätsdiskurs abweichenden Konzepte, aber auch für die offizielle sowjetische Persönlichkeitsrhetorik.

Misst man den Band jedoch an seiner Intention, „die Vielfalt der Themen sowie der Begriffsfelder, in denen sich das philosophische Nachdenken über die Person in Russland gestaltet, aufzuzeigen" und damit zu weiteren Forschungen – und Übersetzungen! – anzuregen, so ist dies den Hg.n auf jeden Fall gelungen.

Fribourg Regula M. Zwahlen

Halbmayr, Alois: **Gott und Geld in Wechselwirkung**. Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2012. 516 S., kt € 64,00 ISBN: 978–3–506–76736–3

Zu den Leitbegriffen gegenwärtiger Kultur gehört Geld. Geld hat in der Moderne eine bedeutungsvolle Transformation erfahren. Es ist nicht mehr bloßes Tausch- oder Zahlungsmittel, sondern im Medium Geld wird die Moderne auf ihren Begriff gebracht. Geld erhebt einen Anspruch von Universalität, Omnipotenz und Omnipräsenz, die seit jeher die christliche Gottesrede für sich beansprucht hat. Wie aber ist dann das Verhältnis von Gott und Geld zu bestimmen? Die Habil.-schrift von Alois Halbmayr an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg geht dieser Fragestellung nach. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Geld soll nicht in einer Exklusion, auch nicht in einer Identifizierung, sondern über eine kritische Wechselwirkung formuliert werden.

Auffallend ist, dass trotz der Äquivalenz von Gott und Geld gleichwohl Geld „kein bevorzugtes Thema der systematischen Theologie" (11) ist. H. formuliert eine theologische Gottesrede, die „von den Zeichen seiner Präsenz und Wirkmächtigkeit reden will", und will deshalb auch „zugleich von denjenigen Zeichen sprechen, die dieser Wirklichkeit entgegenstehen, die sie überlagern, verfremden oder sich ihrer Semantik bedienen" (ebd.). Behutsam analysiert H. den aktuellen Problemhorizont einer Gegenwart, deren Alltagsvollzüge immer mehr nach einer ökonomischen Tauschlogik strukturiert sind. Geld ist nicht nur ein politisch-ökonomisches System, sondern auch eine Lebensform. Das Spektrum theologischer Versuche über das Geld ist breit: Es reicht von der tugendethischen und ontologischen Reflexion bei Thomas von Aquin über eine existentialistisch-funktionale bei Martin Luther bis zu neueren aktualisierenden Ansätzen bei Friedrich-Wilhelm Marquardt oder solchen Überlegungen, die vom Pantheismus des Geldes in der Moderne ausgehen, so Falk Wagner, und Thomas Ruster, der von der Verwechselbarkeit Gottes angesichts der alles bestimmenden Wirklichkeit des Geldes ausgeht.

H. knüpft an Georg Simmels „Philosophie des Geldes" an. Geld hat seit der Moderne eine Transformation von einem kontingenten Mittel zu einem absoluten Endzweck durchschritten. Diese polyvalente Funktion des Zentralsymbols Geld enthält einen absoluten und von der Zahlungsfunktion entkoppelten Wert. Diese transmonetäre Bedeutung des Geldes ist jene Schnittstelle, „an der das Geld erst in Konkurrenz zu Gott treten und sich als Widermacht Gottes, als verführerischer Mammon etablieren kann" (351). Das Wechselwirkungskonzept, das H. im Anschluss an Simmel aufgreift, erweist sich als eine grundlegende Erweiterung, da der Gottesbegriff über seine metaphysische Konsistenz hinaus als ein Topos erscheint, an dem sich die gesellschaftlichen Verhältnisse und Erwartungen, aber auch individuelle Werthaltungen und soziale Normativitäten zeigen. „Wo sich Menschen im Vertrauen auf die Zuwendung Gottes in die Relationen des Lebens hineinbegeben, dort wird eine Gegenmacht eingesetzt, die den relativen und vorläufigen Charakter des Geldes herausstreicht." (402)

H. spürt in der ntl. Tradition eine das Geld relativierende Rede in der Botschaft vom Reich Gottes und zahlreichen Gleichnissen auf. Inspirativ ist eine biblisch-exegetische Argumentation, die das Gottesprädikat der Gerechtigkeit mit Geld in Korrelation bringt. Da Geld eines der wichtigsten individuellen wie gesellschaftlichen Gestaltungsmittel ist, stellt es auch einen zentralen Indikator für Gerechtigkeit dar. „In dieser auch gesellschaftlich fundamentalen Kategorie besitzen der Gottesdiskurs und der Gelddiskurs einen gemeinsamen Fluchtpunkt, der als dritte Größe konstitutiv in die jeweiligen Selbstbeschreibungen einbezogen ist und die Wechselwirkung zwischen ihnen zur Sprache bringt." (463)

Nahezu zwangsläufig mündet diese Argumentation in den Entwurf einer „*Anders-Ökonomie* Gottes" (464) als Ausdruck des kritischen Potentials des Gottesdiskurses. Gott und Geld bilden kein radikales Gegenüber (Gott *oder* Geld), sind aber auch nicht identisch (Gott *als* Geld), sondern sind machtvolle Zeichen und Symbole zur Darstellung der Wünsche und Hoffnungen der Menschen. Die Gottesrede relativiert die Geldfunktion, indem sie sich auf die Gesellschaft bezieht, wo diese Verhältnisbestimmung auszutragen ist, und ist relativ in Bezug auf die Macht des Geldes selbst, das seine absolute Stellung verliert, weil es im religiösen Diskurs ein Korrektiv findet (403). Die Gottesrede entfaltet dadurch ein kritisches und gestaltendes Potenzial. Bezogen auf die Ökonomie bedeutet dieses Wechselwirkungskonzept, nicht nur die zerstörerischen Wirkungen der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise aufzudecken und zu kritisieren, sondern auch Wege zu zeigen, „wie die gnadenlose Logik der Kon-

kurrenz und des Wachstums in eine solidarische, ökologische und empathische Wirtschaftsweise transformiert werden kann" (464).

Die Gabe ist ein ökonomischer Gegenbegriff, der den ökonomischen Kreislauf des Gebens und Nehmens unterbricht, indem die Gabe das Überschüssige und Vorökonomische im Tauschprozess zur Sprache bringt. Ökonomische Akte, die sich der Tauschökonomie entziehen, sind deshalb auch theologisch bedeutsam. „Wo immer die *Anders-Ökonomie* Gottes auch nur eine konkrete, wenn auch nur zaghafte oder gänzlich unscheinbare Gestalt gewinnen kann, dort ist die Logik des Tausches und der funktionalisierenden Reziprozität bereits entscheidend durchbrochen." (470)

H. verortet seine Arbeit in einem historischen Kontext und will diesen auch als Bedingung für eine Gottesrede ernst nehmen, die eine kapitalistische Tauschökonomie mit ihrem Medium des Geldes kritisch befragen kann. Er entfaltet eine im besten Sinne politisch-ökonomische Gottesrede. Wenn H. die verschiedenen theologischen Versuche über das Geld danach befragt, welche Dimensionen des Geldes darin zur Sprache kommen, geht es ihm um einen Beitrag der Theologie „für ein besseres Verständnis und für eine humanere Gestaltung dieser geheimnisvollen Macht" (75). Auch wenn H. keine Alternativentwürfe präsentieren will, so geht es ihm doch darum, „in die herrschenden Systeme Alternativformate eintragen zu können" (465). Die theologische Sozialethik bezieht sich auf die gleiche Aufgabe, wenngleich es ihr sehr viel konkreter darum geht, die destruktiven Kräfte des Kapitalismus zähmen, seine Strukturen entgiften und reformpolitische Ansatzpunkte identifizieren zu wollen. Es wäre allerdings eine fatale Arbeitsteilung innerhalb der Theologie, wenn die theologisch-systematischen Überlegungen sich in ihren praktischen Folgerungen auf eine alternative „Anders-Ökonomie" beziehen sollten und die theologische Sozialethik dagegen eher pragmatisch-ethische Ansätze für einen anderen Kapitalismus oder eine andere Finanzarchitektur präsentieren würde. Das Wechselwirkungskonzept würde demgegenüber die Systematik nicht allein in eine Auseinandersetzung mit der Macht des Geldes in der Moderne führen, sondern auch mit der theologischen Ethik, damit diese ihrem theologischen Anspruch gerecht werden kann. Gerade dann kann H.s theologischer Ansatz sich konkretisieren, die Rede von Gott in eine Wechselwirkung mit den politischen und ökonomischen Realitäten zu stellen, aber auch umgekehrt in eine Wechselwirkung mit einer theologischen Sozialethik, die nur zu oft ihre theologischen Grundlagen nicht genügend bedenkt. Dann entfaltet die Habil.schrift von H. nicht nur ein gegenwartsanalytisches Potenzial, sondern erhält auch eine innertheologisch kritische Bedeutung, wenn sie „Gott und Geld in Wechselwirkung" stellt.

Marburg Franz Segbers

Ökumene und interreligiöser Dialog

Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, hg. v. Michael Böhnke / Assaad E. Kattan / Bernd Oberdorfer. – Freiburg u.a.: Herder 2011. 312 S. (Quaestiones disputatae, 245), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–02245–6

Wenn man die Gründe bzw. Ursachen der tragischen West-Ost-Spaltung im Christentum zu verstehen versucht, lassen sich mehrere Konstellationen finden, die dieser Situation Vorschub geleistet haben. Die im Laufe des ersten Jahrtausends herausgebildeten Unterschiede innerhalb der christlichen Oikumene waren kulturell und politisch bedingt und lagen v.a. auf praktischer Ebene, wo sie liturgische Bräuche und Typen der Frömmigkeit betrafen. Darunter entstand aber auch eine auf den ersten Blick rein theoretische Streitfrage, die sich später faktisch als einziger dogmatischer Punkt des Zwiespalts erwies. Die Rede ist von der innertrinitarischen Daseinsweise des Heiligen Geistes: Veranlasst durch den Kampf gegen den Arianismus und die Pneumatomachie der Westgoten wurde sein hypostatischer Ursprung zuerst in Spanien (Lokalsynoden in Toledo im 6.–7. Jh.) nicht nur als Hervorgang (*processio*) aus dem Vater, wie es im 381 von der Gesamtkirche konziliar verkündeten Credo heißt, sondern zugleich auch aus dem Sohn (*filioque*) bezeichnet. Anlässlich der heftigen Ablehnung aller Versuche, diese Neuheit dogmatisch und liturgisch zu beheimaten, durch die Byzantiner gab Karl der Große seinen Hoftheologen eine spezielle Behandlung der Filioque-Frage in Auftrag. Deren patristisch-theologische Fundierung fand 809 die uneingeschränkte Zustimmung der Synode in Aachen. Das *Decretum Aquisgranense* wurde anschließend zwar inhaltlich auch von Papst Leo III. gerechtfertigt; gleichwohl wurde der Filioque-Zusatz aus kanonischen Gründen nicht für den liturgischen Gebrauch approbiert. Als dies 1014 doch geschah, nahm die geänderte pneumatologische Formel auch in der *lex orandi* der Römischen Kirche einen festen Platz ein. Und damit stellte sich die Divergenz mit dem Osten als tiefgreifend heraus.

Im angezeigten Band spiegelt sich diese Problematik wider, wobei ihre theologische Signifikanz und zugleich Komplexität ernst genommen wird. Er ist das Ergebnis einer internationalen und interkonfessionellen Fachtagung, die in Aachen anlässlich des 1200. Jahrestages der Synode von 809 stattfand. Die insgesamt 15 Beiträge (teilweise in englischer Sprache) sind in drei „Perspektiven" – historische (*Max Kerner, Klaus Herbers, Igor Pochoshajew, Joost van Rossum, Peter Gemeinhardt, Marcus Plested, Pablo Argárate*), ökumenische (*Reinhard Flogaus, Johannes Oeldemann, Athanasios Vletsis, Bernd Oberdorfer*) und dogmatische (*Georg Essen, Assaad Elias Kattan, Matthias Haudel, Michel Stavrou*) – gegliedert, obwohl die fachlichen Grenzen mancher systematischer Texte durchaus fließend sind.

Methodologisch wird damit bewusst eine vielschichtige Hermeneutik verfolgt, mit dem Zweck, die kontroversen Schwerpunkte in mehreren Aspekten zu thematisieren, systematisch-theologisch aufzuarbeiten und auf diesem Wege tragfähige Lösungen bzw. weiterführende Denklinien anzudeuten. Man merkt jedoch, dass das Interesse der Tagung primär im Bereich der Systematik lag, sodass angemessene Themen wie die exegetische Erschließung der neutestamentlichen Pneuma-Aussagen (vgl. *Oberdorfer*, 235) oder die Evaluierung ekklesiologischer und praktisch-theologischer Implikationen der Zufügung der Filioque-Klausel ins Credo größtenteils außerhalb der Diskussion blieben. So wird z.B. die in der Orthodoxie stark verbreitete Vorstellung, die filioquistische Auffassung des Ausgangs des Geistes, die unvermeidlich zu seiner Subordination und Bedeutungsminderung geführt hätte, sorge konsequenterweise für entcharismatisierte Züge im kirchlichen und sakramentalen Leben, für schädliche Deviationen in der Frömmigkeit und schließlich für weitere dogmatische Fehlentwicklungen im Westen – eine Ansicht, die mit negativer Konnotation im Gegensatz zur Überzeugung Barths und Rahners steht, die Trinitätstheologie habe den Bezug auf die Glaubenspraxis der Kirche verloren –, zwar manchmal erwähnt und als zu weitreichend relativiert (*Flogaus*, 143–147); diese Relativierung bekommt aber leider keine deutliche Argumentation. Bei dieser eher spekulativen Ausrichtung spielen auch die zwei rein historischen Beiträge des Bandes (*Kerner, Herbers*) ausschließlich eine einführend-situierende Rolle, stehen aber kaum in einer Querverbindung mit dem Gesamt der Analyse. Die anderen Beiträge des historischen Teils sind in vieler Hinsicht patrologisch ausgerichtet und stimmen im Ergebnis darin überein, dass die väterhermeneutische Beweisführung zugunsten des Filioque in den Aachener Gutachten unter dem einseitigen Einfluss der augustinischen Pneumatologie litt, während einige alternative einflussreiche dogmatische Denkansätze anderer Kirchenväter völlig ausgeblendet wurden. Aus diesem Grund scheint es den Autoren offensichtlich zu sein, dass es sich hier um eine Instrumentalisierung anhand der vorbestimmten Dekontextualisierung der patristischen Texte handelt. Als einen Ausweg äußert *J. van Rossum* den Wunsch, die komplizierten Verhältnisse zwischen der augustinischen Theologie und der griechisch-patristischen Tradition weiter zu klären (95–96), und *M. Plested* plädiert für eine „ikonische Rezeption" des patristischen Erbes, die einen „dynamischen" Umgang mit den Kirchenvätern unter Berücksichtigung ihrer historischen und spirituellen Erfahrung voraussetzt.

Der Band über die Filioque-Kontroverse ist der Intention und Methode nach nicht kontrovers im Vergleich zu einigen ähnlich angelegten Publikationen der vergangenen Zeit (vgl. z.B. die Materialien der „Pro Oriente"-Studientagung über die vatikanische Klarstellung zum Ausgang des Heiligen Geistes in: *Vom Heiligen Geist.* Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, Innsbruck 1998). Es stehen lediglich einige Stellen in innerer Spannung zueinander: Dem von *M. Haudel* elaborierten Komplementaritätsansatz (282f, 296f) widerspricht gewissermaßen eine generell skeptische Einschätzung hinsichtlich der Ökumene in der Einführung der Hg. zum Band, denn dieser Ansatz „hält einer wissenschaftlichen Kritik kaum stand" (8); der von *R. Flogaus* festgestellte scharfe Gegensatz zwischen der im Westen maßgebenden These Karl Rahners über die Identität der „ökonomischen" und der „immanenten" Trinität und der orthodoxen Trinitätslehre wird in mancher Hinsicht durch den Beitrag von *A. E. Kattan* widerlegt. Man spürt ansonsten, dass viele der Argumente vergangener Diskussionen schon überkommen, nicht mehr stichhaltig bzw. mindestens nicht genug differenziert sind, so bspw. A. *Vletsis* (222) über einige trinitätstheologische Stellungnahmen bei dem großen orthodoxen Theologen Vladimir Lossky. Es herrschen hier eher der Wille zur Relativierung historisch bedingter Positionen, das Verständnis für gegenseitige Argumentationen, die Wertschätzung und sogar die Rezeption der sachlichen Kritik vor. Das sieht man u.a. daran, dass die orthodoxen Teilnehmer sich für die immanente perichoretische Verbindung von Sohn und Geist (*Kattan*, 269f; *Stavrou*, 306f) sowie für eine bestimmte Entsprechung zwischen der trinitarischen Immanenz und Ökonomie aussprechen – eine Tatsache, die der genuinen und „gesunden" orthodoxen Trinitätstheologie eigent-

lich immer inhärent war, die aber im Eifer der Polemik „nicht immer genug hervorgehoben worden zu sein" scheint (*Kattan*, 263) – und dass die westlichen Wissenschaftler zur Relativierung des bisher monopolistischen augustinischen Ansatzes und zur Anerkennung der „fundamental *religiöse[n]* Motive" (*Oberdorfer*, 233) der antifilioquistischen Polemik bei den Orthodoxen bereit sind. Mindestens in dieser grundsätzlichen Bereitschaft zur nüchternen Betrachtung unterschiedlicher Positionen liegt die offensichtliche historisch-theologische Bedeutung des vielseitigen ökumenischen Dialogs zum Filioque-Problem im 20. Jh. (s. den Beitrag von *J. Oeldemann*). Und dadurch, dass die Teilnehmer der Tagung keine offiziellen Repräsentanten der Kirchen waren, hatten die kirchenpolitischen Aspekte des Streits um das Filioque keinen merklichen Einfluss auf die streng akademische Herangehensweise der Autoren an die Problematik und wurden nur im historischen Kontext berücksichtigt. Dass alle Theologen dabei gerade im Westen tätig und somit von der westlichen wissenschaftlich-ökumenischen Atmosphäre geprägt sind, hat offensichtlich auch eine generelle Übereinstimmung begünstigt, obwohl man dies gleichzeitig bei den Organisatoren monieren könnte.

Aber wenngleich es nicht um eine wirkliche Polemik geht, regen mehrere Seiten zum dogmatischen und patrologischen Weiterdenken – und nicht nur mithilfe traditioneller theologischer Kategorien und Denkformen (*Essen*)! – an, erwecken mögliche Diskussionsanfragen (als Grundproblem könnte man hier die Klärung des Realzusammenhangs innerhalb der kategorialen Triade „Wesen – Hypostase – Energie bzw. Handlung" nennen – vgl. *Essen*, 255–258, *Kattan*, 265–269, *Vletsis*, 212ff; *Haudel*, 291ff) und geben letztlich Hoffnung auf einen einerseits traditionstreuen, andererseits auf innovatorische Weise erreichten ökumenischen Konsens. Zweifelsohne leistet der besprochene Band auf diesem Wege einen wichtigen und rechtzeitigen Beitrag, denn eine so prominente interkonfessionelle Behandlung dieser komplizierten Kontroversfrage fand v.a. auf theologisch-systematische Weise seit mehreren Jahren nicht statt. Die zuweilen anzutreffenden Druckfehler, besonders im Griechischen, dürfen den Leser vom guten Eindruck nicht abhalten.

Moskau Evgenij Pilipenko

Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, hg. v. Miroslav Volf. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2012. 166 S., pb. $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6689–9

Nach seinem erst kürzlich erschienenen pointierten Buch *Allah: A Christian Response* (HarperOne, 2011) legt der Direktor des *Yale Center for Faith and Culture*, Miroslav Volf, mit diesem Sammelband eine Essaysammlung von Christen, Juden und Muslimen zu der gerade im englischsprachigen Raum in den letzten Jahren intensiv diskutierten Frage vor, ob Juden, Muslime und Christen denselben Gott anbeten. Bei aller Vielfalt der ausgewählten Beiträge sind sich doch alle Autoren über die bestehenden Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg einig, dass bei den abrahamischen Religionen zumindest von einem Gebet zu dem einen Gott die Rede sein kann. Denn – so bereits das Argument des Hg.s in der Einleitung – wolle man wirklich ausschließen, dass die Gebete etwa von Christen und Muslimen an denselben Gott gerichtet sind, so sei die Konsequenz unvermeidlich, die jeweils andere Religion des Götzendienstes zu bezichtigen (VIII). Genau diese Bezichtigung erhebt aber keiner der im Sammelband zu Wort kommenden Autoren, sodass bei aller Vielfältigkeit der Argumentationsfiguren zumindest die Möglichkeit offen gelassen wird, auch von einem Glauben an einen Gott auszugehen.

Allerdings lasse sich eine Entscheidung in dieser Frage – so der allgemeine Tenor des Buches – angesichts der Heterogenität von Interpretationen des jeweiligen Glaubens kaum in allgemeingültiger Weise treffen. Der vorliegende Sammelband geht auf eine erste innerchristliche und eine zweite gemischt religiöse Konsultationsrunde in Yale zurück, sodass die Autoren des ersten Teils des Buches einen christlichen Hintergrund haben, während die Autoren im zweiten Teil aus Judentum und Islam stammen.

Eröffnet wird der Sammelband von einem Beitrag des Tübinger Systematikers *Christoph Schwöbel*, der mit Belegen aus *Nostra aetate* und von Martin Luther den Gedanken stark macht, dass in den abrahamischen Religionen der sich jeweils in spezifischer Weise offenbarende *eine* Gott in je verschiedener Weise verehrt wird (1–17). Der in Yale im Bereich der Kirchengeschichte lehrende Theologe *Denys Turner* verwendet in seinem danach abgedruckten Beitrag viel Energie auf die Explikation der christlichen Trinitätstheologie, um verständlich zu machen, dass die hier entwickelte Rede von Weisen des Bezogenseins in Gott in keiner Weise der muslimischen Lehre von der Einheit und Einsheit Gottes widerspricht, ohne deshalb schon positiv die Selbigkeit Gottes über Religionsgrenzen hinweg behaupten zu wollen (18–36). In Abgrenzung von pluralistischen Zugängen verteidigt auch *Amy Plantinga Pauw* aus Louisville die Möglichkeit der Rede von einem Gott der drei Religionen, wobei sie deutlich macht, dass das Gebet die Unterschiede zwischen den abrahamischen Religionen sowohl transzendiert als auch verstärkt (37–49). Denn auch das Gebet zu dem einen Schöpfer könne nur seine ihm eigene Bedeutung und Kraft erhalten, wenn es von den je verschiedenen Theologien der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften mit Leben gefüllt werde (48). Damit will sie den Glauben an einen Gott nicht ausschließen, wohl aber völlig zu Recht deutlich machen, wie viel die unterschiedlichen Religionen noch übereinander und voneinander zu lernen haben, bevor man die Frage nach einer gemeinsamen Bezugnahme auf Gott beantworten kann.

Nach diesen drei christlichen Stellungnahmen geht der Band zu den nichtchristlichen Diskussionsbeiträgen über. Zunächst referiert *Alon Goshen-Gottstein* aus jüdischer Sicht über die Frage, ob Christen und Juden an denselben Gott glauben. Dabei macht er deutlich, dass die rabbinische Einordnung des Christentums als *Avoda Zara* diese Frage offen lässt und dass dadurch auch die Toleranz für die Verehrung eines fremden Gottes gemeint sein kann (50–75). Die aus jüdischer Sicht entscheidende Frage ist nach Goshen-Gottstein allerdings keine Frage der Glaubenslehre, sodass auch die Frage nach der Trinität nicht der entscheidende Stolperstein für die jüdische Anerkennung christlicher Gottrede sei. Denn auch innerjüdisch gebe es eine sehr große Bandbreite von Gottesvorstellungen, in die hinein christliche Lehre problemlos zu integrieren sei (63). Die zentrale jüdische Frage an den christlichen Glauben sei also nicht auf doktrinaler Ebene angesiedelt, sondern bestehe darin, ob Christen sich in die Geschichte Israels einschreiben und deren Geschichten und Rituale respektieren. Die gemeinsame Verehrung der Hebräischen Bibel, aber auch die christliche Anknüpfung an das biblische Ethos sei hier ein entscheidendes Indiz für die Möglichkeit der Anerkennung des Christentums als Glauben an den Gott Israels (65), auch wenn man angesichts des gegenwärtigen jüdisch-christlichen Gesprächsstandes letztlich keine definitive Entscheidung im Blick auf die Frage nach dem einen Gott treffen könne.

Nach diesem schon sehr gründlichen jüdischen Beitrag folgt der einzige muslimische Beitrag des Bandes, der dafür außergewöhnlich ausführlich entwickelt wird (76–147). Der am Institut für Ismailitische Theologie lehrende *Reza Shah-Kazemi* referiert neben den klassischen muslimischen Kritiken an der christlichen Trinitätsvorstellung in instruktiver Weise die Versuche unterschiedlicher arabischer Christen im Mittelalter, die Trinitätstheologie zu explizieren, und schildert die sich daran anschließenden muslimisch-christlichen Debatten. Angesichts der sich hier jeweils entwickelnden großen, auch jeweils innerreligiösen Polemik sei weder innermuslimisch noch innerchristlich wirklich klar, ob alle noch an einen und denselben Gott glaubten (97), sodass er nur jenseits der theologischen Streitigkeiten Lösungsperspektiven für die Leitfrage des Sammelbandes erhofft. Die Einladung des Propheten Muhammad an Christen, in seiner Moschee zu beten, sieht er als deutlichen Indikator dafür, dass es aus dessen Sicht klar ist, dass Christen und Muslime an einen Gott glauben (104–106). Dieses Beispiel ermutigt ihn, im Anschluss an Ibn Arabi und apophatische Traditionen beider Religionen nach einer Versöhnungsmöglichkeit Ausschau zu halten, die allerdings den in der Neuzeit entwickelten Neuinterpretationen der Trinitätstheologie gegenüber merkwürdig blind bleibt, sodass die eigentliche Herausforderung der Trinitätstheologie für den muslimisch-christlichen Dialog heute unterbestimmt bleibt.

Den Abschluss des Bandes bietet mit *Peter Ochs* wieder ein jüdischer Denker, der die Heterogenität der Diskussionslage innerhalb der rabbinischen Gelehrsamkeit im Blick auf die abrahamischen Schwesterreligionen noch einmal vor Augen führt (148–165). Statt einer vorschnellen Antwort empfiehlt er, im Gebet dafür einzutreten, dass wir an denselben Gott glauben (149) und im gemeinsamen Lesen der Schrift nach der Methode des *Scriptural Reasoning* auf ihn zu hören lernen. Erst auf der Basis eines intensiven Schriftgesprächs könnten Angehörige der abrahamischen Religionen gemeinsam auf den einen Gott Bezug nehmen, ohne daraus schon allgemeine Ableitungen ziehen zu können (163).

Bei aller Verschiedenartigkeit der Autoren und der von ihnen verwendeten Methoden ist der Band deswegen hilfreich, weil er jeweils aus der Mitte der jeweils zu Wort kommenden Glaubensgemeinschaften nach Wegen der Anerkennung des Glaubens bzw. der Verehrung des einen Gottes sucht. Bewusst bleibt er bei Suchbewegungen stehen und verweist auf Lösungsmöglichkeiten, ohne sich diese vorschnell zu eigen zu machen. Dadurch, dass er allerdings jeweils prominente theologische Denkwege aufzeigt, die eine Verständigung über Religionsgrenzen hinweg ermöglichen, verdient er durchaus genauere Beachtung. Von muslimischer Seite hätte man sich sicher noch eine andere prominentere und in der sunnitischen Orthodoxie verwurzelte Stimme gewünscht. Auch innerchristlich hätte dem Band mehr Interkonfessionalität sicher gut getan. Aber von diesem Defizit abgesehen handelt es sich um eine gelungene Einübung in die Frage nach dem einen Gott, von dem Juden, Christen und Muslime je auf ihre Weise bezeugen, dass er sie angesprochen und zum Dialog eingeladen hat.

Paderborn Klaus von Stosch

Khorchide, Mouhanad: **Islam ist Barmherzigkeit**. Grundzüge einer modernen Religion. – Freiburg u.a.: Herder 2012. 220 S., geb. € 18,90 ISBN: 978–3–451–30572–6

Der Islam kann und will zu Deutschland gehören, und zwar zu einem modernen, freiheitsbewussten und humanen Deutschland als moderne, freiheitsbewusste und menschenfreundliche Religion. Hierfür tritt Mouhanad Khorchide, der Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Univ. Münster, mit einer Art Programmschrift ein. Sie erzielte bei der Frankfurter Buchmesse 2012 und auch darüber hinaus große Aufmerksamkeit, geht es doch letztlich um die Frage, welcher Islam an staatlichen Universitäten zukünftigen muslimischen Religionslehrern und -lehrerinnen und schließlich Schülern und Schülerinnen vermittelt und in Deutschland heimisch werden wird. In der Tat lohnt es sich, diesem Plädoyer für eine andere Sicht des Islams Gehör zu schenken, sowohl für Muslime, an die es sich primär wendet, als auch für diejenigen, die nur einen „restriktiven und gewaltbereiten" (27) Islam kennen. Besonders interessant ist die Lektüre aber auch für Christen, die dieses Buch immer wieder an Jesu Aufbegehren gegen jegliche Art Gesetzesreligiosität erinnert – „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13) – und die nun Islam und Christentum in eine große Nähe gerückt sehen.

Das Buch beginnt in der Art eines persönlichen Bekenntnisses, in dem der Autor anhand seiner eigenen Biographie die ganze Bandbreite des Islams von einer streng konservativen, traditionalistischen und autoritären Form in Saudi-Arabien bis zu einem tiefen, menschenfreundlichen und Grenzen überwindenden Glauben vorstellt. K.s eigene und wichtigste Quellen liegen dabei in den Glaubensvorbildern, wie er sie z.B. in seiner Familie erlebt hat, unabhängig von den vielen auf die eigene Selbstbehauptung bedachten Gelehrten. Hinzu kommen einige islamische Wissenschaftler als Gewährsmänner, darunter der mittelalterliche andalusische Gelehrte Abu Ishaq al-Schatibi (gest. 1388) sowie Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010), der wegen seiner Koranhermeneutik persönlich angegriffen wurde und schließlich aus Ägypten in die Niederlande fliehen musste. Mit ihnen tritt K. für einen Islam ein, der einen barmherzigen Gott verkündet, welcher in seiner Liebe den Menschen als Mitliebenden sucht (72). K. klagt darum alle diejenigen an, die ihm, seiner Familie und vielen anderen ein viel restriktiveres Islamverständnis beizubringen versuchen. Unter ihnen nennt er v.a. die extrem konservativen Kräfte unter den islamischen Theologen, die allein die traditionalistische asch'aritische Theologie hochhalten, dann die radikalen Salafisten sowie den wahhabitisch geprägten und politisch gestützten Islam Saudi-Arabiens.

In neun unterschiedlich langen Kap.n entfaltet K. dann seine These, dass der Islam eine Religion der Barmherzigkeit Gottes sei. Hervorzuheben sind hierbei die Kap. über Gott, das Menschenbild des Islams, die Scharia als juristisches Rechtssystem, die humanistische Koranhermeneutik sowie die Forderungen an eine heutige islamische Theologie.

Im Kap. über die Gotteslehre stellt K. heraus, dass Barmherzigkeit nicht allein ein Tatattribut oder Wesensattribut Gottes ist, sondern dass Gott selbst die Barmherzigkeit ist (35). Wenn bis auf eine alle 114 Suren mit der Formel „im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers" beginnen, so ist dies für K. ein Programm, in das sich Schöpfung, Offenbarung, Rechtleitung und Heimholung des Menschen einfügen (33f). K. wendet sich darum gegen die asch'aritische Theologie, darunter auch hohe Autoritäten wie al-Ghazali (gest. 1111), weil sie Gott eher als großen Gesetzgeber sowie furchteinflößenden Richter darstellen. Mehr Sympathie hat K. wie viele aufgeschlossene Theologen des Islams für die Gruppe der Mu'taziliten. Von ihren Gegnern werden sie des Rationalismus bezichtigt, doch für K. zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie eindeutig klarstellen, dass Gott stets das Beste für den Menschen will und dass dies nicht seine Freiheit einschränkt, sondern gerade seinem Wesen entspricht. Hinsichtlich des Menschenbildes macht sich K. für die Anerkennung der Würde des Menschen stark, da er Gottes Dialogpartner sei (97). Hierzu gehört auch, dass er die Freiheit des Menschen betont (98), die die Möglichkeit habe, Gottes Offenbarung zuzustimmen oder sich ihr zu verweigern (79). Eine absolute Prädestination des Menschen entspricht nach K. nicht dem Gottesbild des Islams, wonach Gott Liebespartner erschaffen habe, keine Marionetten.

Ausführlich und sehr kritisch setzt sich K. mit der Scharia und ihren Befürwortern auseinander. Indem er u.a. zwischen Muhammad als Gesandtem Gottes und als politischem Staatsoberhaupt sowie zwischen theologischen, kontextunabhängigen und juristischen, kontextabhängigen Koranaussagen unterscheidet, gelangt er zu dem provokativen Fazit, dass die Scharia „ein menschliches Konstrukt" (142) darstelle. Statt am Wortlaut kleben zu bleiben, solle man auf die Intention der Koranaussagen achten, wie sie bei angemessener Berücksichtigung des historischen Kontextes erkennbar werde. Bei der Erbschaftsregelung für männliche und weibliche Nachkommen läuft eine solche Interpretation z.B. gegen die heutigen Regeln in der Scharia gerade auf eine Gleichberechtigung und nicht Unterordnung der Frau hinaus, sodass der Koran gerade nicht für Rückwärtsgewandtheit, sondern Innovation und Fortschritt stehe (140). Damit sind auch die Kernpunkte der von K. vertretenen Koranexegese angesprochen. Eine historische Kontextualisierung des Korantextes hält er für ebenso notwendig wie eine humanistische Interpretationsweise, bei der Barmherzigkeit die oberste Maxime darstelle. Was dies heißen kann, illustriert K. an einigen brisanten Themen zur Stellung der Frau sowie zum Umgang mit Andersgläubigen. Stets verdeutlicht er seine Thesen mit einer Vielzahl gut gewählter und klar übersetzter Koranzitate, zahlreichen Beispielen aus den Prophetenerzählungen und besonders auch aus der eigenen persönlichen Erfahrung.

Einige Thesen erinnern an Kontroversen der christlichen Theologie beim Übergang von ihrer vormodernen Ausprägung zur ihrer modernen und nachmodernen Form und dürften nicht nur für manche Muslime provokativ sein. Die Hölle werde am Ende leer sein (56). Die Vielfalt der religiösen Bekenntnisse sei gottgewollt (189) und der Islam sei „nicht der einzige Weg zur ewigen Glückseligkeit" (190). Statt eines Heilsexklusivismus oder -inklusivismus tritt K. für ein dialogisches Modell zur Verhältnisbestimmung der Religionen ein. Die Dialogbereitschaft gegenüber dem Christentum ist durchaus ernst gemeint, was man etwa daran sehen kann, dass K. aus der Barmherzigkeit Gottes das Gebot der Nächsten- und auch Feindesliebe ableitet und hierzu eine jüngst erschienene Diss. über die Theologie der Barmherzigkeit Gottes bei Papst Johannes Paul II. zitiert (113). Auch nimmt er den Begriff der Selbstmitteilung Gottes für das islamische Offenbarungsverständnis in Anspruch (109f). Spannend wird sein, wie K. dieses Islamverständnis in der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition erhärten und vermitteln können wird. Die christliche Theologie wiederum sollte dieses Anliegen stützen, bei dem es ja auch um ihr eigenes Gottesverständnis geht, und den ohnehin künstlichen Gegensatz zwischen einem christlichen Gott der Liebe und einem unpersönlichen oder gar despotischen Majestätsgott als überholtes Denkschema von sich weisen. Leitend bei diesem Gespräch und überhaupt bei der Rezeption des Anliegens von M. Khorchide könnte eine Weisung aus Sure 17,100 sein, die K. den Lesern mehrmals ans Herz legt: „Wenn ihr über die Vorräte der Barmherzigkeit verfügen würdet, würdet ihr aus Furcht, euch zu verausgaben, Zurückhaltung üben. Der Mensch ist geizig." (69) Diese Zurückhaltung legt sich Gott nicht auf, und die Menschen sollten es ihm gleichtun.

Offenburg Ulli Roth

Theologie und Kultur

Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown, hg. v. Robert MacSwain / Taylor Worley. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XII) 313 S., geb. £ 65,00 ISBN: 978–0–19–964682–1

Die anglikanische Theologie steht mitunter in dem Ruf, stärker historisch als systematisch ausgerichtet zu sein. Während etwa die Kirchenväter und frühen Konzilien umfassend und genau behandelt würden, fehle ein eigentlich spekulatives Interesse mitsamt der Anstrengung des Begriffs. Ob diese Einschätzung zutrifft, sei einmal dahingestellt, zumal angesichts des Werkes von David Brown. Der im Jahr 1948 geborene B., inzwischen Prof. an der Univ. von St. Andrews, hat zwischen 1999 und 2008 bei Oxford University Press fünf Bände vorgelegt, in denen nicht weniger als eine Neufassung des Christlichen unternommen wird, nämlich *Tradition and Imagination: Revelation and Change; Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth; God and Enchantment of Place: Reclaiming Human Experience*; *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary* sowie *God and Mystery in Words: Experience Through Metaphor and Drama*. Wie zahlreiche Rezensionen belegen, ist B.s Entwurf im englischen Sprachraum aufmerksam, wenngleich nicht unkritisch zur Kenntnis genommen worden (305f). Die Diskussion weiter voranzutreiben, ist das Ziel des vorliegenden Sammelbandes. So kommentieren insgesamt 22 Autoren – Philosophen, Theologen verschiedener Konfession und Literaturwissenschaftler – aus ihrer jeweiligen Sicht die einzelnen Bände.

Um sie im Gesamt von B.s Werk zu verstehen, empfiehlt sich, zunächst die Einführung von *Robert MacSwain* zu lesen (1–10). Als übergreifende Themen im Denken des anglikanischen Theologen stellt er heraus, dass die Vorstellungskraft nicht weniger als die Vernunft zählt; dass die Heilige Schrift kein starrer Text, sondern Niederschlag einer sich dynamisch entwickelnden Tradition ist; dass die Offenbarung in sich wandelnden kulturellen Kontexten jeweils neu verstanden wird; dass göttliches Handeln, Gnade und Wahrheit keineswegs an die Grenzen der Kirche gebunden sind, sondern in der Philosophie, anderen Religionen und vielen verschiedenen Formen der Kunst gefunden werden können (5). Um das in aller Veränderung Gleichbleibende festzustellen, bedarf es klarer Kriterien. Solche hat B. laut M. bislang indes nicht deutlich benannt (7f). Wie wichtig Kriterien allerdings sind, zeigt sich schon mit Blick auf das in *Tradition and Imagination: Revelation and Change* entfaltete, für das Gesamtprojekt bestimmende Offenbarungsverständnis (13–52). Wenn satzhafte Formulierungen der christlichen Lehre gegenüber der jeweils zugrundeliegenden Erfahrung stets sekundär sind, muss gezeigt werden, ob es immer dieselbe Erfahrung ist und damit dasselbe Objekt. B. geht in dieser Hinsicht von einer steten Anpas-

sung Gottes an die wechselnden Kontexte aus, in denen Menschen leben, was er als ‚divine accomodation' bezeichnet (30). Urbild dieser Anpassung ist die Selbsthingabe des Sohnes Gottes in der Inkarnation, bei der sich Gott ganz in die gegebenen Umstände einfügt (17f). Entsprechend verliert die Bibel ihre gerade in der protestantischen Tradition oft behauptete Exklusivität als Offenbarungsmedium, wie *William J. Abraham* herausstellt (19–27). Aufgewertet werden demgegenüber exemplarische Existenzen, an denen Gottes Wirken abgelesen werden kann. So heißt der zweite Band von B. denn auch *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth*. Von den Beiträgen, die sich diesem Werk widmen (53–88), ist insbes. derjenige von *Richard Bauckham* über die Heiligen und ihre Verehrung bemerkenswert (55–63). Über jene hinaus, die Jesus nachgefolgt sind, bezieht B. Zeugnisse der Kunst und Architektur mit ein. In Absetzung von Max Webers Konzept der in der Moderne stattfindenden Entzauberung der Welt stellt er in *God and Enchantment of Place: Reclaiming Human Experience* die durch Raumerfahrung vermittelte religiöse Erfahrung dar. Wie in den entsprechenden Beiträgen (89–127) deutlich wird, geht es ihm dabei darum, gegen eine starke Betonung der Transzendenz die Immanenz Gottes herauszustellen (94f, 104, 109f). Wenn Gott überall erfahren werden kann, dann auch durch Film, Theater, Popmusik und Klassik, ja sogar durch den Tanz, wie in *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary* ausgeführt (129–210). Allerdings stellt sich auch hier die Frage der Kriteriologie. Ist es nicht zu weltselig, wenn *Kimerer L. LaMothe* mit Verweis auf den Tanz für das plädiert, was er „earthed Christianity" nennt (131–144), und etwa die Transzendenz zu einem durch körperliche Bewegung herstellbaren Ereignis macht (143)? Muss Erlösung nicht auch als eine solche *von* der Welt gedacht werden? Ob es B. wegen des zugrundeliegenden kenotischen Modells überhaupt gelingt, die Erlösung durch Jesus Christus begreiflich zu machen, bezweifelt indes *Graham Ward* (197–210). Hierüber weiter zu diskutieren, würde sich sicherlich lohnen.[1] Eine weitere Vermittlungsinstanz von Gotteserfahrung ist neben dem Lebenszeugnis, neben Kunst und Architektur noch die Literatur einschließlich der Poesie. Dem hat B. einen eigenen Band gewidmet, nämlich *God and Mystery in Words: Experience Through Metaphor and Drama* (211–264). Daran anschließend thematisieren *Ann Loades* und *Bridget Nichols*, welche Bedeutung eine zugängliche Sprache in der Liturgie hat (252–264).

Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass es den Autoren des Bandes ebenso wie B. um weit mehr als einen innerfachlichen Spezialdiskurs geht. B. zielt auf ein Verständnis des Christentums, das heutigem Bewusstsein zugänglich ist, ohne ganz in diesem aufzugehen. Das betont er selbst noch einmal in einem abschließenden Beitrag, in dem er die Kommentare zu seinem Werk kommentiert (265–296). So meint er:

„The issue may seem a small one, but it is all part and parcel of my desire to take the incarnation with the utmost seriousness as God's permanent engagement with our humanity. Like all revelation it involves entering into the conditionedness of human existence and so not comprehending certain perspectives until an appropriate point in human or historical development makes this possible." (295)

Ein solches Verständnis von Offenbarung mag zum Widerspruch reizen oder zumindest doch die bereits genannte Frage nach Kriterien aufwerfen, um Gottes Handeln in und an der Welt unterscheidbar zu machen. Langweilig, ja bieder ist B.s Entwurf jedenfalls nicht, sondern herausfordernd und anregend.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Greule, Albrecht: **Sakralität**. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache, hg. v. Sandra Reimann / Paul Rössler. – Tübingen: Francke 2012. (XII) 233 S. (Mainzer Hymnologische Studien, 25), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8442–3

In diesem Band sind insgesamt 22 ausgewählte und zwischen 1990 und 2010 veröffentlichte Beiträge von Albrecht Greule vereint. Unmittelbarer Anlass für die Herausgabe, die von Sandra Reimann und Paul Rössler besorgt wurde, war der 70. Geburtstag des Vf.s.[1] Ein Schwerpunkt des wissenschaftlichen Schaffens des Jubilars ist die sog. Theolinguistik, zu der G. an anderer Stelle ausführt:

„Das heißt mit anderen Worten, oder im Rahmen der Varietätenlinguistik formuliert, dass es – nach allen sprachgeschichtlichen Erfahrungen – in jeder Sprachgemeinschaft, die sich ja jeweils über eine historische Einzelsprache definiert, eine mehr oder minder stark ausgeprägte, durch eine oder mehrere Religionen definierte Sprachdomäne gibt. Ihre Manifestation im Varietätengefüge könnte man ‚Theolekt' nennen. Dieser kann gesprochen, gesungen und geschrieben sein. Wenn ich Religion als Bindung des und der Menschen an ein – gewöhnlich *Gott* (griechisch *theós*) genanntes – personal-transzendentes Wesen verstehe, dann ist Theolinguistik die Wissenschaft, die sich mit den Sprachformen befasst, in denen die Menschen diese Beziehung zum Theos ausgedrückt haben und ausdrücken."[2]

Zusammen mit Elżbieta Kucharska-Dreiß gründete G. 2006 den Arbeitskreis „Theolinguistik" und betreut die Reihe „Theolinguistica" (www.theolinguistik.de). 1989–2000 arbeitete er als Sprachwissenschaftler in der Arbeitsgruppe „Gebetstexte" der Studienkommission „Meßbuch" des Liturgischen Instituts in Trier mit (125–134, 141). Viele seiner Arbeiten erscheinen in theologischen Zeitschriften und Sammelbänden (vgl. die bibliographischen Hinweise 231–233).

Die in dem Band vereinten Schriften wurden von den Hg.n in vier thematische Blöcke gegliedert: 1. „Sprachkultur, Sprachkultivierung, Sakralität", 2. „Sprachkultur der Sakralsprache: historisch", 3. „Sprachkultur und Sprachkultivierung der Liturgie der Gegenwart" sowie 4. „Das geistliche Lied: Sprachkultur und Gesang in der Liturgie". Einige Texte sind v. a. linguistischer Natur, etwa Aufsatz Nr. 6 über die Parenthese bei Otfrid von Weißenbuch und ihre Beschreibung im Rahmen einer althochdeutschen Syntax (45–53) oder auch eine erste, vorsichtige Analyse des Gebenbacher Pfarrbuchs von 1418–1437, um Aussagen über die Entwicklung des Frühneuhochdeutschen in Bayern und in der Oberpfalz zu machen (Aufsatz Nr. 8, 71–79). Andere Artikel hingegen können, so denke ich, auch von theologischen Lesern mit Gewinn gelesen werden. Da es in diesem sehr begrenzten Rahmen nicht möglich ist, alle Bereiche und einzelnen Schriften zu würdigen, werde ich mich im Weiteren auf zwei Punkte beschränken: liturgische Sprachkultur und sprachwissenschaftliche Kirchenliedforschung.

Im Aufsatz 11 mit dem Titel „Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie" schlägt der Vf. einen eigenständigen Forschungsrahmen „Sprachkultur in der muttersprachlichen Liturgie" vor. Dass ein solcher Forschungsbereich, zumindest was den katholischen Gottesdienst anbelangt, erst in neuerer Zeit in den Blick kommen konnte, erklärt sich folgendermaßen:

„Vor dieser Entwicklung [gemeint ist die durch das Zweite Vatikanische Konzil geforderte Liturgiereform mit Einführung der Muttersprache als Liturgiesprache – S. K.] war die katholische Liturgie für den Germanisten verständlicherweise kein Thema, sieht man von der bereits in althochdeutscher Zeit einsetzenden Übersetzung biblischer, katechetischer und liturgischer Texte und von der langen volkssprachlichen Predigttradition ab. Die Verwendung der Muttersprache fordert heute jedoch die Aufmerksamkeit des Sprachgermanisten in einem Maß heraus, das über das traditionsreiche Interesse an der Bibelübersetzung hinausgehen muß." (105)

Liturgische Sprachkultur wird durch Sprachpflege bzw. Sprachkultivierung in konkreten Gottesdiensten erreicht. Dabei gilt es, zwei Phasen zu unterscheiden: Die präliturgische Abfassung von Texten und deren intraliturgische Realisierung. In der Regel liegen die im Verlauf der Messe gesprochenen oder gesungenen Texte bereits vor der Liturgie vor: im Messbuch, Lektionar und Gotteslob usw., aber auch in evtl. von Laien verfassten Fürbitten u. Ä. Dieser Abfassung bzw. Übersetzung und Auswahl vor dem Vollzug einer Liturgie steht deren Reproduktion während der Feier gegenüber. Für die präliturgische Phase sieht G. drei Bereiche, in denen Liturgiker und Sprachwissenschaftler zusammenarbeiten sollten: beim Verfassen von liturgischen Texten, bei der Ausbildung von Priestern, Pastoral- und Gemeindereferenten sowie während der Ausbildung von Laien, die liturgische Texte, etwa Fürbitten, verfassen (109f).

Nicht wenige Beiträge (Nr. 16–22) sind dem Kirchenlied gewidmet, etwa der programmatische Artikel Nr. 16 „So sie's nicht verstehen, so sollten sie's nicht singen? Über den Beitrag der Sprachwissenschaft zur Kirchenliedforschung" von 2002. Bevor, so der Vf., ein Beitrag zur „Entwicklung des religiösen Wortschatzes im deutschen Kirchenlied" geleistet werden kann, bedarf es „zunächst einer grundsätzlichen Positionsbestimmung der Sprachwissenschaft im Rahmen der Kirchenliedforschung" (153). Die Untersuchung von drei Liedtexten dient daher der Herausarbeitung dreier Aufgabenbereiche der Sprachwissenschaft, die in einem sechs Jahre später veröffentlichten Aufsatz (Nr. 19), der Paul Gerhardts Lied „O Haupt voll Blut und Wunden" gewidmet ist, um einen vierten ergänzt werden:

„(1) Die Sprachwissenschaft kann dazu beitragen, den Text eines Liedes verständlich zu machen; (2) Die Sprachwissenschaft kann durch ihren historischen Zugriff sprachgeschichtliche Entwicklungen im Verlauf der Tradition eines Liedes nachzeichnen; (3) Die Sprachwissenschaft kann sprachkritisch einen Liedtext beurteilen […]. Als vierten Punkt würde ich, geradezu in positiver Wendung der Liedkritik, sagen, dass die Sprachwissenschaft auch in der Lage sein muss, ein Kirchenlied als sprachkulturelles Zeugnis herauszustellen […]." (186)

Um die im dritten Punkt genannte Liedkritik leisten zu können, schlägt G. in den Art. 21 und 22 einen Katalog vor, der 1. formale (Überschrift, Rhythmik, Reime etc.), 2. pragmatische (Kommunikationssituation, Handlungen und Einstellungen des Sprechers), 3. grammatische (morphologische Besonderheiten, Gestaltung der Sätze, Binnenstruktur der Satzglieder usw.), 4. lexikalisch-

[1] Grundlinien skizziert B. in seinem Beitrag „Der wahre Gott als wahrer Mensch. Zur Aktualität der kenotischen Christologie", in: Cath(M) 67 (1/2013), 72–80.

[1] Bereits zu seinem 65. Geburtstag erschienen Sammelbände: *Wissenschaften im Kontakt*. Kooperationsfelder der Deutschen Sprachwissenschaft, hg. v. Sandra Reimann / Katja Kessel, Tübingen 2007; Greule, Albrecht: *Etymologische Studien zu geographischen Namen in Europa*. Ausgewählte Beiträge 1998–2006, hg. v. Wolfgang Janka / Michael Prinz, Regensburg 2007.

[2] Greule, Albrecht / Kucharska-Dreiß, Elżbieta: „Theolinguistik: Gegenstand – Terminologie – Methoden", in: *Theolinguistik*: Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse, hg. v. dens., Wasrzawa 2011, 11–18, hier 11f, vgl. auch im vorliegenden Band 14f.

semantische (Besonderheiten einzelner Ausdrücke, Kompatibilität im Sinne der Verträglichkeit von Ausdrücken etwa in Vergleichen, idiomatische Wendungen) und 5. textologische Kriterien (Textfunktion und -kohärenz, Isotopien, Thema des Textes und seine Entfaltung) umfasst (213–215 und im Wesentlichen identisch 217f). Die Anwendung dieses Katalogs wird an „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und an mehreren Vertretern des Neuen Geistlichen Lieds illustriert (205–212, 218–228). Hinsichtlich der Neuen Geistlichen Lieder geht der Vf. davon aus, dass man diese in drei Qualitätsgruppen einteilen kann: „akzeptabler Liedtext", „situationsspezifischer Liedtext" (etwa das Lied „Meine Freundin", das sich exklusiv nur an weibliche Gottesdienstteilnehmer wendet und dementsprechend seinen Platz in erster Linie in Frauengottesdiensten hat – 224f, s. auch Artikel 12 „Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache") und als dritte Gruppe „abzulehnender Liedtext" (217).

Neben den beiden hier nur in aller Kürze skizzierten Bereichen der gottesdienstlichen Sprachpflege und der Kirchenliedforschung enthält der Band noch viele weitere anregende Gedanken, die für den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Sprachwissenschaftlern fruchtbar gemacht werden können und wollen.

Berlin Sebastian Kiraga

Der religiöse Charme der Kunst, hg. v. Peter Schüz / Thomas Erne. – Paderborn: Schöningh 2012. 332 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77185–8

Der Band ist das Ergebnis zweier interdisziplinärer Tagungen aus dem Jahr 2010 zum Thema. Geordnet sind die Beiträge in vier Abteilungen: Erstens wird „Charme" als „Kategorie" eingeführt (*Thomas Erne, Martin Seel, Wilhelm Gräb* und *Klaus Sachs-Hombach*); zweitens wird die Kategorie in Auseinandersetzung mit Kunstwerken und Kunsttheorien untersucht (*Reinhard Hoeps, Philipp Stoellger, Monika Leisch-Kiesl* und *Jörg Lauster*); drittens wird der Charme-Begriff ideengeschichtlich verortet (*Gunter Scholtz, Markus Kleinert, Wolfgang Ullrich* und *Klaas Huizing*); zuletzt ist der religiöse Charme der Gegenwartskunst gefragt (*Ben Willikens, Peter Zumthor, Hubert Locher, Johannes Stückelberger* und *Rein Wolfs*).

Charme ist „[…] das Phänomen, dass im individuellen Vollzug einer religiösen oder ästhetischen Einstellung zum eigenen Selbst- und Weltverhältnis die jeweils andere, ausgeschlossene Haltung als mitlaufende Möglichkeit und genuine Alternative co-präsent bleibt", so *Th. Erne* mit Bezug auf U. Barth. Die Kompatibilität von Religion und Kunst liegt, so *M. Seel*, v. a. im analogen Bezug beider Sphären auf Transzendenz, genauer: Selbsttranszendenz als der „Fähigkeit, sich aus freien Stücken bestimmen zu lassen"; der Unterschied liegt im „Stil", im „Modus", Religion ist für S. ein „Epiphänomen" der ästhetischen Wahrnehmung. Ähnlich äußert sich *W. Gräb*: Kunst wie Religion machen Unsichtbares sichtbar; auffallend ist, wie er dabei Kirche und Traditionsgebundenheit pauschal mit Milieuverengung gleichsetzt; die Kunst soll darum mit ihren Provokationen berufen sein, den christlichen Glauben zu erneuern, denn dieser ist spätestens seit Schleiermacher nicht mehr auf Objektives, sondern allein auf die „Praxis individuellen Symbolisierens" angewiesen. Fazit: „Die Kunst braucht die Kirche nicht […] Die Kirche aber braucht die Kunst." Die Beispiele, die G. bringt, zeigen allerdings nicht, dass und wie die Rettung der Kirche durch die Kunst gelingt.

Leider geht es in dem Band fast nur um den religiösen Charme der Kunst, nicht aber gleichermaßen um den ästhetischen Charme der Religion. Mit einem gewissen Recht stellt *R. Hoeps* fest, dass die Theologie diesen Charme auch kaum selbst kundgeben sollte. Die Einseitigkeit des Interesses am Dialog ist den Autoren durchweg bewusst, die Beurteilung fällt aber höchst unterschiedlich aus.

„Die Kunst" scheint sich – so das Gros der Beiträge – im Elfenbeinturm der sukzessive (nach *Th. Erne* und anderen: im 19. Jh.) gewonnenen Autonomie entweder isoliert zu haben, oder sie verteidigt traumatisiert eine Emanzipation, die längst niemand mehr in Frage stellt. Also kommt ihr „die Religion" mit dem Angebot des Charme-Begriffes entgegen und wirbt mühsam um sie, wie in den Interviews der Hg. mit dem Architekten *P. Zumthor* und dem Maler *B. Willikens* zu erleben ist. *H. Locher* arbeitet in seinem Aufsatz die neuere Geschichte dieses Werbens in beiden Konfessionen auf. *J. Stückelberger* kann zumindest anhand prominenter Beispiele ein Interesse der Kunst an der Kirche als öffentlichem Raum nachweisen. Zudem besetzen zunehmend von der Kunst konzipierte religiöse Themen den nichtkirchlichen öffentlichen Raum. Auch *R. Wolfs* kann von einer glücklichen Symbiose von Kunst und Religion im Rahmen eines „Happenings" berichten.

Aber nur der Beitrag von *Ph. Stoellger* wagt eine Blickumkehr: Dass die Kunst im Abendland überhaupt als Mittlerin von Transzendenz wahrgenommen wird, verdankt sie den Konzeptionen der Christologie: Inkarnation, zwei Naturen, der Gedanke findet sich bei R. Debray. Kunst ist nicht autonom, sondern ist nur „im Gebrauch" Kunst, ihre Eigenständigkeit wie auch die der Religion ist relativ, ideal ist ein Verhältnis gegenseitiger „Interferenz", sodass jeweils etwas „Unvertrautes" gesehen werden kann. „Im Sagen ist stets ein Zeigen präsent" und umgekehrt. Es kann also nicht um Abhängigkeit gehen.

Dies wird erhärtet durch eine Analyse des Kunstverständnisses bei Hegel und Schleiermacher, die *G. Scholtz* vorlegt: Beide Denker stehen am Anfang der Epoche, die eine Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion nötig machte. Beide halten die bildende Kunst nicht für ursprünglich zum Christentum gehörig, dann jedoch aus diesem hervorgegangen, aber nur Schleiermacher räumt der Kunst für die Zukunft einen bleibenden Ort im Vollzug des christlichen Glaubens ein, während Hegel ihre sukzessive Entbehrlichkeit prognostiziert. Die Alternative, die in diesen Auffassungen liegt, ist immer noch wirksam. Säkularisierung, Autonomie einzelner Disziplinen, das ist freilich weder für Hegel noch für Schleiermacher ein Schreckgespenst, denn beide reflektieren den beständigen Wandel, dem sowohl Kunst als auch Religion unterliegen.

Dass *Th. Ernes* Vorschlag, das Verhältnis von Religion und Kunst mit Hilfe des Charmes neu zu sichten, nicht von allen Autoren begeistert aufgenommen, sondern teilweise modifiziert oder ganz beiseitegelegt wird, kann gewiss unterschiedlich bewertet werden. So findet *J. Lauster* gegenwärtige Kunst weder religiös noch sonstwie charmant und kann es u. a. im Anschluss an Hegel und H. Sedlmayrs „Verlust der Mitte" begründen. In dieselbe Richtung geht der Beitrag von *W. Ullrich*: Moderne Kunst kommt ihm ebenso kalt vor wie der Protestantismus: „ars abscondita". *K. Sachs-Hombach* greift den Vorschlag, über Charme zu sprechen, überhaupt nicht auf, sondern verharrt in Überlegungen über den Zusammenhang von Bild und propositionaler Sprache, welcher die Kontingenz des Daseins zumindest innerweltlich im Vollzug einer „Religion im weiteren Sinne", d. h. Mystik, bewältigen hilft. *M. Leisch-Kiesl* findet den „Charme"-Begriff zwar charmant, redet aber stattdessen in einem im Einzelnen spannenden Gang durch vier Etappen der Kunstgeschichte lieber vom „Blick". *M. Kleinert* hingegen rückt unter besonderer Berücksichtigung Nietzsches das „ambige" Paradigma der „Verklärung" in den Vordergrund, es geht v. a. um Raffael.

K. Huizing gehört zu den wenigen, die sich wirklich auf den Charme-Begriff einlassen. Er verortet ihn – griechisch „charis" – zwischen Anmut und Gnade und entfaltet dies kunst- und literaturgeschichtlich. Anders als *M. Seel* sieht er den Charme der Religion wie der Kunst im Geschenk von Zeit, die Pole, zwischen denen sich die Bereiche begegnen, sind „Wollust" und „Liebkosung".

Dass das Problem, Kunst und Religion aufeinander zu beziehen, womöglich nur fortgeschrieben wird, wenn ein „Verhältnis" von zwei so komplexen Größen mit anderen Vorzeichen, aber unter Beibehaltung des begrifflichen Ballasts neu gestartet werden soll, wird in dem Band zumindest thematisiert: z. B. von *R. Hoeps*, der im Anschluss an M. Imdahl statt inhaltlicher Interpretation – „wiedererkennendes Sehen" – für ein „sehendes Sehen" plädiert. Auch *Ph. Stoellger* bezweifelt, dass sich das alte Repräsentationsmodell – Bild und Wort repräsentieren konkurrierend Sinn – auf diese Weise verbessern lässt: Worte wie Bilder sind vielmehr, was sie zeigen. Besonders lesenswert ist, wie S. dies – gegen H. Belting – in einer Schau vermeintlich nur didaktisch konzipierter Cranach-Bilder vorführt.

Zuletzt: Den Aufsätzen sind über fünfzig anregende Schwarzweißreproduktionen von besprochenen Kunstwerken beigegeben. Der Einfall, darüber hinaus den einzelnen Artikeln „Ideengraphiken" von *Susan Gildersleeve* voranzustellen, ist nett, aber die Graphiken erreichen das Niveau der Texte nicht.

Bad Belzig Martin Gestrich

Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, hg. v. Angelika Nollert / Matthias Volkenandt / Rut-Maria Gollan / Eckhard Frick. – Regensburg 2010. 255 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7917–2209–2

An Einführungen, Dokumentationen und Einzeluntersuchungen zum Kirchbau im europäischen Raum der Nachkriegszeit bis in die Anfänge des 21. Jh.s herrscht im Grunde kein Mangel. Ein sorgfältig mit mehr als 100 Farbabbildungen ausgestatteter Band mit dem Titel *Kirchenbauten in der Gegenwart* scheint der Reihe der einschlägigen Werke ein weiteres hinzuzufügen; auch der Untertitel *Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit* klingt erst nach der Lektüre nicht mehr so allgemein und harmlos. Tatsächlich steht der Band erkennbar unter dem Eindruck des gegenwärtig zunehmend virulenten Funktionsverlustes von Kirchengebäuden und der damit verbundenen grundsätzlichen Infragestellung sakraler Architektur. Um diese Herausforderung in ihrer Grundsätzlichkeit zu reflektieren, erscheint es sehr angemessen, die gegenwärtig diskutierten Maßstäbe für einen zeitgemäßen Kirchbau und Konzepte zur Umnutzung aufgelassener Kirchengebäude – worüber heute ja durchaus zeitgleich Auseinandersetzungen zu führen sind – gemeinsam in den Blick zu nehmen. Welche Ansprüche werden heute an ein Kirchengebäude gestellt und was bedeutet es für ein Kirchengebäude, wenn es aus dem Zusammenhang solcher Ansprüche entlassen wird? Der Band versammelt in seinen Einzelbeiträgen historische, systematische und praktische Überlegungen und Argumentationen, die Perspektiven zwischen dem Befund unvermeidlicher Säkularisierung und einem immanent ekklesiologischen Verständnis von Kirchengebäuden und ihrer Architektur eröffnen. Auf diese Brisanz weist der Titel des Bandes – wenn man ihn genau nimmt.

Die einzelnen Beiträge dieses Projektes, deren Rollen gut untereinander abgestimmt sind, finden in fünf Kap.n zueinander. Das erste Kap. steckt das the-

matische Feld ab, indem es zentrale Begrifflichkeiten einführt. Entlang der Geschichte des protestantischen Kirchbaus im 19. Jh. schildert *Hanns Christof Brennecke* die Entwicklung von der Suche nach einem sakralen Baustil im Dienste einer auf den Gottesdienst konzentrierten konfessionellen Identität zur Ausrichtung auf die säkulare zeitgenössische Baukultur – und zur modernen Kritik dieser Entwicklung. *Carola Jäggi* geht den Sakralitätskonzepten dieser Entwicklung nach und bezieht dabei auch katholische Theorien des Kirchbaus ein. In ideen- und kulturgeschichtlicher Sicht durchleuchtet *Christian Demand* die Mechanismen der Opposition von „religiös" und „säkular" und plädiert für eine Verabschiedung der Säkularisierungsthese. *Eckhard Frick* sucht die Idee des Sakralen aus ihrer Bindung an kirchliche Funktionalitäten zu lösen und sie aus dem Zusammenhang eines leiblichen Erlebens zu begründen. Foucaults Gedanke der „Heterotopie", der schon seit einiger Zeit die Auseinandersetzungen um den Kirchbau der Gegenwart und um die alternative Nutzung von Kirchenräumen maßgeblich anleitet, wird auch hier zum Schlüsselbegriff. Angesichts des zunehmenden kirchlichen Funktionsverlustes von Kirchengebäuden zeigt *Rut-Maria Gollan* im individuellen wie auch im kollektiven Gedächtnis ein Potential auf, das für die weitere Wertschätzung von Kirchenräumen zu nutzen ist. Nach diesen Beiträgen, die nicht nur von einer Theorie der Kirchenarchitektur geprägt sind, sondern deutlich auch schon den Verlust der kirchlichen Funktion im Blick haben, kehrt der Beitrag von *Anke Köth* zur historischen Perspektive am Anfang dieses Kap.s zurück. K. überschreitet zugleich den Horizont des recht stark auf den deutschsprachigen Raum konzentrierten Fokus des Bandes, wenn sie Fragen der Repräsentation religiöser Identität in amerikanischen Wolkenkratzerkirchen untersucht.

Das zweite Kap. besteht aus einem Vortrag von *Rudolf Schwarz* von 1956 und einem den Tenor dieses Vortrags kommentierenden und religions- wie architekturgeschichtlich einordnenden Beitrag von *Maria Schwarz*. Das Konzept der „Schwelle" steht im Mittelpunkt dieser Texte und zeigt sich im Zusammenhang der thematischen Ausrichtung des gesamten Bandes neben seiner kirchenarchitekturtheoretischen nicht zuletzt auch von seiner religionsgeschichtlichen Seite: die Schwelle als Markierung von Grenze und Übergang zwischen dem Raum der Öffentlichkeit und dem der Transzendenz.

Im zentralen Kap. des Bandes kommen dann exemplarische Bau- und Umbauprojekte von Kirchen aus dem ersten Jahrzehnt des 21. Jh.s selbst zu Wort. Wirkliche Neuentdeckungen werden hier nicht geboten, doch vermitteln die vorgestellten Projekte einen repräsentativen Eindruck von vielschichtigen und mit Konsequenz geführten Auseinandersetzungen um neue oder neu gewonnene Raumgestalten sakraler Bauwerke. In diesem Kap. sprechen anspruchsvolle Abbildungen und Grundrisse für sich, ergänzt durch kurze Erläuterungen, gelegentlich der jeweiligen Architekten, in der Hauptsache von *Walter Zahner*, der kenntnisreich auf knappem Raum sehr instruktive Informationen vermittelt, die sich beim Lesen der Bilder als ausgesprochen aufschlussreich erweisen.

Das vierte Kap. greift den Zweifel des ersten Kap.s an der Zäsur zwischen binnenkirchlicher Funktion und profaner Außenansicht des Kirchengebäudes auf, wenn es nach konstruktiven Wegen sucht, das Bauwerk der Kirche aus seinem gesellschaftlichen Zusammenhang heraus zu interpretieren. Kann die Kirche „räumlicher Repräsentant sozialer Wirklichkeit" sein (143)? Aus der Sicht katholischer Dogmatik ist darauf zu verweisen, dass Kirchengebäude bereits seit ihren Anfängen nicht nur Zeugnisse des Glaubens darstellten, sondern auch ein Bild der Kirche als gesellschaftlicher Größe, wenn diese Kirche auch zögert, sich auf eine bild-räumliche Repräsentation dieser materiellen Art festzulegen. *Ysabel von Künsberg* und *Bertram Stubenrauch* sehen auch in der Gegenwart noch Chancen für das Repräsentationspotential des Kirchengebäudes, insofern ein Bedürfnis nach Sakralität, das freilich durch die Mechanismen des Konsums stark kontaminiert ist, auch in der gegenwärtigen Gesellschaft virulent ist. *Michael Hirsch* hegt dagegen Zweifel an der Möglichkeit, heute Gruppenidentitäten angemessen zu repräsentieren. In der Sakralität des Kirchengebäudes sieht er dagegen gerade das Potential des durch keinerlei Repräsentationszwecke determinierten Offenen, das der eigentlichen Bestimmung von Öffentlichkeit entspricht. Es käme darauf an, nicht zuletzt durch die Vermehrung der Nutzungsmöglichkeiten das Kirchengebäude auf die Unrepräsentierbarkeit identitätsloser Gemeinschaften hin zu öffnen. *Marc Redepenning* und *Benno Werlen* raten, hinter die quasi ontologisch genommene Idee der Sakralität von Kirchenräumen zurückzutreten und darin eine an soziale Praxis und Kommunikation gebundene bestimmte „Semantik der Sakralität" (162) zu realisieren. Dieser Blick aus der soziologischen Perspektive lässt erwarten, dass sich das Spektrum der Möglichkeiten, die „Semantik der Sakralität" in praktische Raumnutzung zu übersetzen, erheblich über die gegenwärtigen Nutzungsformen erweitert. Gemeinsam wäre ihnen das Verständnis des Kirchenraums als Ort der „Kontrapunktion" (163). *Dieter Hoffmann-Axthelm* sieht in dem Bedeutungsverlust, den die Kirchenbauwerke der Vergangenheit nicht nur im Stadtbild, sondern auch in ihrer überlieferten Gestalt und Materialität erleiden, bei allem Verlust auch das Potenzial für neue, freie Ideen: keine Bauaufgabe gibt dem Architekten solche Freiheiten, führt ihn freilich auch in solche Verlegenheiten, wie die zu einer Kirche. H.-A. stellt mit Bezug auf das dritte Kap. einige exemplarische Modelle einer neu gewonnenen Idee des Kirchengebäudes aus dem letzten Jahrzehnt vor. Auch *Benedikt Kranemann* geht in seinem Beitrag vom Ort der Kirche im Stadtbild säkularer Gesellschaften aus. In Anlehnung an das Modell der römischen Stationskirchen plädiert er dafür, die Räume aller in einer Stadt vertretenen Religionen auch von ihrer Außenwahrnehmung her zu bedenken und sie neu zu einem Netz von Orten des Gottesgedächtnisses zu entwickeln.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen und oft auch sehr weitreichenden Ideen zum Bau und zur Nutzung von Kirchenräumen in der Gegenwart wendet sich das abschließende fünfte Kap. den damit verbundenen praktischen Erfordernissen zu, wobei Fragen der sog. Umnutzung im Vordergrund stehen. *Rut-Maria Gollan* und *Eckhard Frick* geben einführend einen Überblick über den gegenwärtigen Stand von Daten, Maßnahmen, Diskussionen und deren medialem Echo. *Stefanie Duttweiler* stellt die hohe Bedeutung der kulturellen Identität jenseits der Fragen des Denkmalschutzes heraus, von denen viele politische Entscheidungen zur Umnutzung religiös funktionslos gewordener Kirchengebäude geleitet sind. *Sven Sabary* beleuchtet immobilienwirtschaftliche Aspekte der Umnutzung, *Max-Josef Schuster* solche der kirchlichen Organisationsberatung, um für die Entscheidungsfindung eine breite Akzeptanz zu sichern. *Matthias Ludwig* stellt exemplarische Prozesse der Beratung und Moderation vor. Nützlich und anregend ist in diesem Zusammenhang die Vergewisserung über die Vorgeschichte heutiger Umnutzungsdebatten, wie sie *Eva Schäfer* an Diskussionen der 70er Jahre in den Niederlanden und in der DDR darstellt. *Friedhelm Mennekes* plädiert für ein Raumkonzept der Leere, das gegenwärtigen Erwartungen an einen Sakralraum entsprechen soll und das in St. Peter in Köln realisiert wurde. Abschließend nimmt *Winfried Haunerland* die Übergangsrituale der Profanierungsliturgien in den Blick und zeigt die mit ihnen verbundenen pastoralen Herausforderungen auf.

Zwischen die einzelnen Beiträge des Bandes, die angesichts der Vielzahl der Autoren und der Divergenz der beteiligten Disziplinen zu einem erstaunlich konsistenten Zusammenhang finden, sind jeweils Statements durchaus unterschiedlicher Dichte von verschiedenen Autoren aus Politik, Kirche und Gesellschaft eingestreut, deren Auswahl und Reihung (alphabetisch nach Autoren!) sich sachlogisch nicht ganz erschließen will und den gelungenen Aufbau des Gesamtbandes eher stört. Diese Störung wirkt umso stärker, als bereits der Zusammenhang der Beiträge deutlich mehr an Thesen und zugespitzten Fragestellungen zu enthalten scheint, als ausdrücklich benannt werden. Vermisst habe ich eine Einleitung oder einen Ausblick, worin das in den Einzelbeiträgen Entwickelte auf verbindende Gesichtspunkte, auch auf durchgängige Divergenzen sowie auf bleibende Desiderata hin quer gelesen wird. Eine Fragestellung, die sich m. E. zu resümieren gelohnt hätte, ist etwa die nach dem Verständnis und der (theologischen, soziologischen, architekturtheoretischen) Beurteilung der Säkularisierung. Genauer hätte ich gern auch erfahren, wie sich die Polarität von „sakral" und „profan" im Kirchbau zu jener von „religiös" und „sozial" verhält. Ist davon der Gegensatz von „kirchlich" und „urban" ein Ableger? Nicht wenige Beiträge scheinen dazu eher implizit Auffassungen zu vertreten, die aber selten ausdrücklich formuliert werden. Schließlich scheint mir eine unausgesprochene Differenz vorzuliegen, wenn dem Kirchengebäude auf der einen Seite die Symbolisierung von Bedeutungen zugemutet, es andererseits aber auch als offener Erfahrungsraum in Anspruch genommen wird. Von dieser Differenz ist nicht zuletzt auch die kirchenbautheoretische Bestimmung von Foucaults Begriff der „Heterotopie" betroffen, der davor bewahrt werden sollte, zu einem bloßen Schlagwort zu verkommen. Doch die kritischen Anmerkungen hindern nicht, diesen Band der Lektüre zu empfehlen; sie zeigen eher, wie er zu weiteren Überlegungen anregt. So eignet er sich v. a. als eine angemessene Einführung in eine komplexe und gegenwärtig zunehmend komplexer werdende Materie.

Münster Reinhard Hoeps

Paul Thek. Shrine, hg. v. Stefan Kraus u. a. – Köln: Kolumba 2012. 464 S., geh. € 48,00 ISBN 978–3–9813182–7–2 (englische Ausgabe: 978–3–9813182–8–9)

Paul Thek sei „alles andere als ein christlicher Künstler" (58), dennoch steht er im Zentrum der 6. Jahresausstellung des Kunstmuseums des Erzbistums Köln, Kolumba. Kolumba verfügt über die umfassendste Sammlung dieses amerikanischen Künstlers weltweit. Nach der Neukonzeption des Museums sollten, nach eigenen Angaben, Künstler in den Blick genommen werden, „die auf dem Höhepunkt ihrer Zeit Fragestellungen der menschlichen Existenz verfolgen, die gerade auch vor dem Hintergrund christlicher Werte von Bedeutung sind" (9). Inwiefern trifft das auch auf dieses Œuvre zu? Das künstlerische Schaffen Paul Theks (1933–1988) lässt sich schwer kategorisieren: Er arbeitete nicht nur als Maler, Bildhauer, Objekt- und Installationskünstler, sondern gestaltete zudem mehrere Environments mit. Bis heute gilt er vielfach als ein ‚Artist's Artist', obwohl er eine zentrale Person der New Yorker Kunstszene der 1960er Jahre war. In Europa beteiligte er sich nicht nur an der documenta 4 (1968) und documenta 5 (1972), sondern stellte seine Werke z. B. in Amsterdam, Stockholm, Luzern und Essen aus.

Der Bestandskatalog „Paul Thek. Shrine" ist zur 6. Jahresausstellung („Art is Liturgy – Paul Thek und die Anderen", 14. September

2012 bis 15. August 2013) erschienen. Die theologische Diskussion dieses Kataloges ist unerlässlich, da die unterschiedlichen Beiträge in Auseinandersetzung mit dem Œuvre T.s grundlegende Fragestellungen zum Körper, menschlichen Sein, Leben und Tod sowie den Beziehungen zwischen Mensch, Gott und Religion entwickeln. Meist sind diese Ausführungen mit dem Hinweis auf die Katholizität des Künstlers sowie auf seine Beschäftigung mit mystischen Texten, wie jenen von Meister Eckhart, versehen. T. suche die kritische Reflexion religiöser Themen, Vorstellungen und Ideen – diese werden in seine Werke integriert und bearbeitet (z. B. bei der Werkgruppe der „Technological Reliquaries"). *Friedhelm Mennekes* lenkt in seinem Beitrag den Blick darauf, dass die künstlerische Auseinandersetzung T.s mit existenziellen Fragestellungen mitten ins Herz der Theologie treffe: Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Sein, von Werden und Vergehen. „Caro cardo salutis" (das Fleisch ist die Türangel des Heils), ein Wortspiel Tertullians, greift Mennekes auf, um seine Überlegungen zu Fleisch, Fragment und Körper einzubetten.

Die Jahresausstellung trägt den Titel „Art is Liturgy", ein Zitat T.s aus einem Interview mit Harald Szeemann 1973. Dieses Zitat wirft Fragen auf: Ist Liturgie Kunst? Ist Kunst Liturgie? Ist Kunst eine neue Form von Liturgie, das Museum ein neuer Sakralraum? Was an Kunst ist liturgisch oder war Liturgie schon immer künstlerisch? Auf diese Fragen gibt auch der Bestandskatalog keine abschließende Antwort, sodass der Betrachter sich diesen offenen Fragen in der Ausstellung selbst stellen muss. Aber können diese Fragestellungen einen neuen Blick, eine neue Perspektive auf Kunst und auf Liturgie eröffnen?

Das umfassende Spektrum der Sammlung von Werken aus allen Schaffensphasen T.s bildet der Bestandskatalog „Paul Thek. Shrine" ab: Von den frühen Arbeiten und Modezeichnungen über Werke aus den Gruppen „Technological Reliquaries" und „Headboxes" zu Newspaper Paintings, Gemälden und Notebooks. Darunter befinden sich zentrale Arbeiten wie der „Fishman in Excelsis Table" (1970/71), „Earth Mandala" (1974), „Blackboard (Plumed Serpent)" (1969), „Meat Sculpture with Butterflies" (1966) und „Pyramid Self-Portrait" (1966/67). Die Abbildungen im Katalog folgen nicht der Chronologie der Arbeiten, sondern richten sich nach der Schichtung der Materialien im Werk „Shrine" (1969). Die Materialien des gläsernen Behälters von „Shrine" wurden für den Katalog zum ersten Mal entnommen, fotografiert und gesichtet. *Susanne Neubauer* hat die Materialien bearbeitet und den Katalogbeitrag zu diesem Werk verfasst. Es ist damit nicht nur Namensgeber des Bestandskataloges, sondern bestimmt auch dessen strukturellen Aufbau, indem die unterschiedlichen Bildstrecken in die Abbildungsfolge des „Shrine" eingefügt sind. Darüber hinaus ist diese Arbeit auch inhaltlich richtungsweisend für den Katalog, da in ihrer Interpretation die unterschiedlichen Aspekte, Verweise und Gesichtspunkte des künstlerischen Schaffens zusammengeführt werden: „Die Werkform des Shrine kann als Zuspitzung der künstlerischen Auseinandersetzung T.s mit dem Menschen im Geflecht von Geschichte, Religion, Kunst, Gesellschaft und der Suche nach dem eigenen Ich gesehen werden." (90)

Den Abbildungen sind mehrere Aufsätze vorangestellt, die in den Katalog einführen, das Œuvre oder einzelne Werke erörtern. Auf das Werk „Shrine", den Namensgeber des Kataloges, legt N. – Kunsthistorikerin und Kuratorin, die über das Œuvre T.s promovierte – den Fokus. Sie verweist auf die Beziehung zwischen „Shrine" und Ideen und Symbolen des Christentums, unterstützend zieht sie auch den „Fishman" hinzu. N. bettet ihre Thesen in den kunsthistorischen Kontext ein, indem sie der Annahme nachgeht, dass sich T. mit seinem Œuvre gegen die Auffassung des Sublimen von Barnett Newman richte, indem er sich gerade nicht von den Mythen und Legenden loslöse, die in der westeuropäischen Malerei Verwendung finden. Neben N. richten auch *Joachim M. Plotzek* – er war bis 2008 Direktor des Kolumba – und *Jean-Christophe Ammann* – Kunsthistoriker, Kurator und ehemaliger Direktor u. a. der Kunsthalle Basel und des Kunstmuseums Luzern – ihren Blick auf den „Fishman". P. stellt zahlreiche Bezüge zwischen diesem Werk und literarischen Texten sowie christlichem Gedankengut her, z. B. geht er bei der Erörterung des „Fishman" auf die Gestalt des Schöpfers ein. Assoziativ verweist er darauf, dass der „Fishman" als „Treibgut" die christliche Auferstehungshoffnung erfülle, „überkleidet zu werden" (25). Die theologischen Erläuterungen von Arnold Angenendt zu Reliquien, Auferstehungsleib und Märtyrern bezieht P. mit ein und bezeichnet die „Technological Reliquaries" von T. als moderne Reliquiare für Gegenstände der Verwandlung und des Übergangs. Auf Bezüge zwischen einzelnen Werken T.s und religiösen Ideen und Symbolen verweist auch A. Darüber hinaus ist hier zu beobachten, wie ein theologischer Terminus zur Beschreibung und zur Diskussion von künstlerischen Arbeiten herangezogen wird: Transsubstantiation. Der Begriff ‚wandert' in neue Kontexte ab und wird inhaltlich neu gefüllt. Transsubstantiation wird definiert als jener Moment, „[w]enn Brot zu Fleisch und Wein zu Blut wird, so verschmelzen die Gegensätze nur in der Intensität des Empfindens und des Glaubens" (73).

Die These, dass der Mensch und seine Reflexion im Zentrum des Œuvres von T. stehen, verfolgt *Dirk Teuber*, Kunsthistoriker bei der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden. Zur Unterstützung dieser These zeigt er immer wieder Bezüge zwischen einzelnen Werken T.s und christlichem Gedankengut auf, daneben nennt er auch weitere Bezugsquellen wie Märchen, Mythen und Volksglauben. Teuber erarbeitet, ebenso wie Mennekes, Fragestellungen zum Gottesbild, zur Beziehung zwischen Mensch und Gott sowie zur menschlichen Existenz im Werden und Vergehen. Mennekes und *Michael Nickel* – Galerist der Galerie Jöllenbeck in Köln – beziehen sich dabei nicht nur auf einzelne Arbeiten, sondern auch auf das Ausstellungskonzept „Work in Progess". Dieses entwickelte T. 1968 aus der Not heraus, als Teile seiner Ausstellung während eines Transportes beschädigt wurden. T.s Darstellung von Prozess und seinen Vergleich mit einer religiösen Handlung, der Prozession, diskutiert *F. Mennekes*. Dem Rückgriff auf eine religiöse Handlung stellt M. den von Joseph Beuys genutzten literarischen Begriff der Wanderung gegenüber. Abgeschlossen wird der Bestandskatalog von einer umfassenden Biografie, die *Katharina Winnekes* – ehemalige Kuratorin des Kolumba – vorstellt und dabei die Werke des Katalogs synchron mit in die Darstellung einfließen lässt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass mit diesem Katalog sehr umfangreiches Bildmaterial zum Œuvre T.s aufbereitet wird. Die einzelnen Beiträge stellen zahlreiche Bezüge zwischen dem künstlerischen Schaffen T.s und christlichen Vorstellungen her, bleiben dabei aber vielfach assoziativ. Der Katalog ist für eine ‚theologische Lektüre' dennoch anregend, selbst wenn zum Titel der Ausstellung „Art is Liturgy" keine abschließenden Thesen formuliert werden. Insgesamt können durch eine Aufbereitung der Werke und der Überlegungen der Katalogbeiträge neue Perspektiven für den theologischen Diskurs gewonnen werden, deren Durchdringung lohnend erscheint.

Dortmund Lena Rehring

Praktische Theologie

Albrecht, Christian: **Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (VIII) 131 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 10), geh. € 34,00 ISBN: 978–3–16–150789–2

Als Eberhard Winkler 2006 mit seinem Beitrag „Wohin steuert die Praktische Theologie?" nach ihrer Zukunftsperspektive fragte, diagnostizierte und begrüßte er ein starkes hermeneutisches Interesse unter den Fachvertretern, gelebte Religion und kulturelle Phänomene verstehen zu wollen. Zugleich mahnte er, in diesem Bemühen die Bezugsgrößen des Verstehensprozesses und die Blickrichtung nicht aus dem Blick zu verlieren: „Ist [...] die Heilige Schrift als Quelle und Maßstab der kritischen Orientierung gemeint, oder wird die Gegenwartskultur zur kritischen Instanz gegenüber dem biblischen Wort?"[1] Die Praktische Theologie könne ihre Wissenschaftlichkeit nur erhalten, wenn sie in engem Zusammenhang mit der theologischen Wissenschaft als ganzer betrieben werde, der es „um die Inhalte der Bibel und um die durch sie ‚geprägte Religion' geht" (ebd.).

Dass eine solche Nennung der zentralen Bezugsgrößen im Aufgabengegenstand der Praktischen Theologie nicht endgültig möglich sei, sie sich vielmehr stetig wandeln und auch ihre Gewichtung variiert, erscheint hingegen als Kernanliegen der vorliegenden Untersuchung von Christian Albrecht.

Er legt in dieser kompakten Zusammenstellung fünf einzelne Studien vor, die als unabgeschlossene Beiträge zur Fortsetzung einer laufenden enzyklopädischen Debatte in der Praktischen Theologie verstanden werden wollen. Im Fokus der Betrachtung stehen dabei die bleibenden Probleme bei der Festlegung eines *wissenschaftstheoretischen* Selbstverständnisses der Praktischen Theologie. Diese könne daher nur dadurch als Bestandteil der Theologie erscheinen, dass „sie sich selbst als die wissenschaftssystematisch institutionalisierte Gestalt der die neuzeitliche Theologie prägenden Einsicht in den Abstand zwischen der Praxis des Christentums und der theologischen Theorie sowie der Einsicht in die Vermittlungsbedürftigkeit dieser Differenz begreift und auslegt" (9).

In diesem Votum erscheinen Ausgangspunkt und Zielsetzung seiner Überlegungen zugleich. Praktische Theologie könne nach A. nicht anders, als stets neu nach den „Koordinaten der Erfassung der eigenen Aufgaben" und damit nach den „Koordinaten des Selbstverständnisses" zu fragen (2). Keinesfalls gebe es hier bleibende Bezugspunkte. Diese seien aufgrund der „Dynamik der historischen Wandlungen" (ebd.) oder der vielgestaltigen und dynamischen Praxis des Christentums unter modernen Bedingungen im beständigen Fluss. Im Duktus der Argumentation kann es dann auch „keine Lösungen für die enzyklopädischen Probleme der Praktische Theologie geben, schon gar

[1] E. Winkler: „Wohin steuert die Praktische Theologie?", in: *Theologische Beiträge* 37 (2006), 26–41, hier: 32.

keine endgültigen, sondern bestenfalls je zeitgemäße und angemessene Beschreibungen dieser Probleme" (7). Das bedeutet für ihn v.a., dass eine theoretische Reflexion religiöser Praxis die mannigfaltigen Ausdrucksformen neuzeitlichen Christentums in seiner, nach Dietrich Rössler, dreigestaltigen Differenzierung berücksichtigen und v.a. anerkennen müsse. Daher wird es zu einer nicht nur vorläufig, sondern „prinzipiell unabgeschlossene[n] Aufgabe der Praktischen Theologie [...], die permanenten Individualisierungen und Pluralisierungen christlich-religiöser Lebenswirklichkeiten und Lebensführungen in den Blick zu nehmen, einer theologischen Deutung zugänglich zu machen und auf Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten ihrer Gestaltung hin zu bedenken" (ebd.). Als einziges unveränderliches Axiom begegnet in diesem Verständigungsprozess bei A. die prinzipielle Bejahung der „permanenten Individualisierungen und Pluralisierungen" nicht nur der christlich-religiösen Lebensführungen, sondern eben auch der „Lebenswirklichkeiten", für die im Rahmen dieser Betrachtung keine gemeinsamen anthropologischen Bezugspunkte geltend gemacht werden, sodass auch nicht deutlich wird, woran „Notwendigkeiten ihrer Gestaltung" bemessen werden könnten.

Im ersten Kap., das fast die Hälfte des Buches einnimmt, widmet A. sich der historischen Genese der enzyklopädischen Fragestellungen für die Praktische Theologie und skizziert die bleibenden Problemstellungen für ihr Selbstverständnis zwischen Kunstlehre und Reflexionstheorie. Dabei zeigt er eindrücklich, wie sich diese Fragestellungen aus der Grundspannung ergeben, „daß Fragen, die die Außenbeziehungen der Praktischen Theologie betreffen [...], und Fragen, die den zweckmäßigen inneren Aufbau der Theologie berühren, miteinander zusammenhängen" (7). Anhand der Differenzierung von Wissenschaftsorganisation und Wissenschaftssystematik wird gut ersichtlich, dass die Frage nach dem Auftrag der Praktischen Theologie die anderen theologischen Fächer maßgeblich mitbestimmt, und die Frage nach der Praxis des Christentums verweist daher auf eine „Sachdimension, die der Theologie als ganzer aufgegeben ist" (56). Sinnfällig wird dies v.a. im Abschnitt zur „Geschichte der Problembearbeitung", in dem A. – quer durch die Jahrhunderte seit Schleiermacher – mit sieben Haupttypen und anhand prägender Vertreter eine sehr hilfreiche Typisierung der Selbstverortungen Praktischer Theologie in der Theologie als ganzer anbietet. Sicherlich bleibt dabei eine gewisse Künstlichkeit, aber sie reizt den geneigten Leser zur Reflektion und Zuordnung der eigenen Position. Damit leistet A. einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung der Praktischen Theologie über ihren Auftrag, Gegenstand, ihr Verhältnis zu Nachbardisziplinen, anderen theologischen Disziplinen und v.a. zur kirchlichen Wirklichkeit. In der Vorstellung der Haupt- und davon abgegrenzten Untertypen verzichtet er in der Regel auf Bewertungen. Nachdrücklich macht er nur beim ersten Haupttypus deutlich, dass er eine Zentralstellung der Praktischen Theologie, die im theologischen Fächerkanon auf die Zuarbeit der anderen theologischen Disziplinen aufbaut und deren Erträge für eine erneuerte Praxis der Kirche fruchtbar machen will, als unangemessene Engführung erachtet, die mit dem Selbstverständnis der anderen theologischen Subdisziplinen unvereinbar sei.

Im zweiten Kap. liefert A. dann eine Reflexion seines Vorgehens und will den historischen Ansatz für die Methodik der Praktischen Theologie zu neuen Ehren bringen, um so „das vergleichsweise geringe Ansehen, das das Historische in der Praktischen Theologie genießt, zu heben" (7f).

Im dritten Kap. widmet er sich der Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie und will diese fern von „Programmformeln" oder „religiösen Pathosformeln" mit dem von D. Rössler vorgelegten Postulat der dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit erfassen. Deutlich hebt er dabei heraus, dass sich aus der Wertschätzung dieser Differenzierung eine prinzipielle Achtung verschiedener Ausdrucksformen religiöser Lebenspraxis „jenseits ihrer kirchlichen Gestaltungen und deren dogmatischen Bestimmungen" (84) ergibt.

Im vierten Kap. versucht A. nun die Frage nach dem Auftrag der Praktischen Theologie durch die Frage nach dem Auftrag der Ethik zu erhellen. Hier sieht er klärende Parallelen im Ringen um das jeweilige Selbstverständnis, die er für die Bestimmung der Aufgabe der Praktischen Theologie anführt. Besonders deutlich wird anhand der für beide Disziplinen wichtigen „Kunstregeln des Handelns" und der „Reflexion auf Recht und Grenzen solcher Kunstregeln" (101), wie beide Disziplinen weniger in der Setzung solcher Kunstregeln als in der Auseinandersetzung mit ihren Grenzen und Bestimmungsgründen zur selbstbestimmten Handlungsorientierung beitragen und den Erwerb eines selbstständigen Urteilsvermögens im Rahmen einer gemeinsamen und leitenden Bildungsaufgabe fördern (104).

Schließlich spitzt A. die aufgeworfenen Fragestellungen im fünften und letzten Kap. auf die Praxis zu und nimmt den Theologen als „Theoriebenutzer" in der Spannung zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchenbezug in den Blick. Damit stellt er zugleich die Frage nach dem Ertrag der vorausgehenden Verständigung zu den enzyklopädischen Fragen und votiert für einen „niemals endenden Bildungsprozess" (118), der sich aus der bleibenden Reibung von „religiösem Interesse" (Kirchenleitung) und „wissenschaftlichem Geist" (Theologie) ergibt (118).

A. macht hinreichend deutlich, dass die Bestimmung der Aufgabe der Praktischen Theologie eine Gleichung mit vielen Variablen ist. Und er versteht es gut, anhand historischer Einblicke die Vielgestalt der Möglichkeiten vor Augen zu führen. Dennoch bleibt am Ende der Eindruck bestehen, dass angesichts unvermeidlicher „vorwissenschaftlicher Überzeugungspositionen"[2] die praktisch-theologische Theoriebildung an diesem Punkt nicht stehen bleiben könne. Neben der Beschreibung der vielgestaltigen Ausdrucksformen neuzeitlicher Christentumspraxis ist eine Reflexion und Diskussion der kriteriologischen Koordinaten unerlässlich, die bei Erwägungen zu „Notwendigkeiten ihrer Gestaltung" angesetzt werden. Dabei muss auch eine Stellungnahme zur bleibenden Bedeutung des biblischen Zeugnisses für die kriteriologische Begutachtung neuzeitlicher Christentumspraxis erfolgen, „damit die Praktische Theologie mehr Relevanz für die Kommunikation des Evangeliums innerhalb und außerhalb der Kirchen gewinnt"[3].

Greifswald Ulf Harder

Laumer, August: **Karl Rahner und die Praktische Theologie**. – Würzburg: Echter 2010. 492 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 79), brosch. € 42,00 ISBN: 978–3–429–03266–1

Die Pastoraltheologie stand lange Zeit unter dem Verdikt, eine Anwendungswissenschaft ohne spezifisches wissenschaftstheoretisches Konzept zu sein. Derjenige, der katholischerseits am meisten zur wissenschaftlichen Selbstvergewisserung dieses Fachs beigetragen hat, ist der systematische Theologe und Jesuit Karl Rahner (1904–1984). Bereits ein Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheolog/inn/en im Juli 2004 hatte sich aus Anlass seines 100. Geburtstags mit dem Thema „Theologie aus pastoraler Leidenschaft. Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie" beschäftigt (vgl. Pastoraltheologische Informationen, 24. Jg., Heft 2004–2). Die vorliegende Arbeit von August Laumer, die von Konrad Baumgartner betreut und im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Habil.schrift angenommen wurde, richtet ihr Hauptaugenmerk auf R.s wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie, v.a. in dem von ihm federführend hg. „Handbuch der Pastoraltheologie", das zwischen 1964 und 1972 in fünf Bänden erschienen ist. Für L. ist das Gebiet der Pastoralgeschichte kein wissenschaftliches Neuland; bereits im Jahr 2005 konnte er über den Pastoral- und Moraltheologen Heinz Fleckenstein (1907–1995) seine Diss. vorlegen (vgl. SThPS 59).

Nach der Hinführung in Kap. 1 (13–22), in der L. Aufbau und Methode der Studie darlegt, widmet sich Kap. 2 zunächst den „Biographisch-bibliographischen Kontexten" (23–122). Damit beleuchtet L. den „Sitz im Leben" von R.s pastoraltheologischem Interesse, der rückblickend sagen konnte: „Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen." (Beleg S. 38) Schon früh hat R. auch über praktisch-theologische Themen publiziert. Den Inhalt dieser frühen Veröffentlichungen, beginnend mit dem Aufsatz „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte" aus dem Jahr 1934, zwei Jahre nach R.s Priesterweihe, stellt L. ausführlich dar. V. a. der Sammelband mit 24 Aufsätzen „Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie" aus dem Jahr 1959 hat damals Aufmerksamkeit erregt; er hat dazu beigetragen, dass man R. für geeignet hielt, für weitere pastoraltheologische Veröffentlichungen verantwortlich zu zeichnen.

Im Jahr 1960 trat der Verlag Herder mit der Bitte an ihn heran, sich Gedanken zu einem pastoraltheologischen Handbuch zu machen. Dies war der Anstoß „Zur Entstehung des ‚Handbuchs der Pastoraltheologie'" (so die Überschrift von Kap. 3, 123–275). Weil R. von der Notwendigkeit eines solchen Handbuchs überzeugt war, engagierte er sich mit aller Energie für das Projekt. L. zeichnet en detail (auch unter Einbeziehung von bislang unveröffentlichtem Quellenmaterial) nach, wie es zunächst zu R.s Entwurf kam und wie daraus im Laufe der Jahre unter manchmal schweren Geburtswehen das fünfbändige Handbuch erwachsen ist. U. a. erfährt der Leser von Querelen um den Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold, auf dessen Mitarbeit R. nicht verzichten wollte, obwohl Arnold am Ende die Kraft fehlte, zum „Handbuch" etwas Innovatives beizutragen. Gleichwohl hat sich R. von Arnold umstimmen lassen, das Werk „Handbuch der Pastoraltheologie" zu nennen, obwohl er selbst den Begriff „Praktische Theologie" bevorzugte.

Während Kap. 3 die Genese des Handbuchs pastoralgeschichtlich herausarbeitet, analysiert und systematisiert Kap. 4 „Die Praktische Theologie in der Konzeption Karl Rahners" (276–384). L. arbeitet fachkundig heraus, dass aus Sicht R.s der „Selbstvollzug der Kirche" in all ihren Gliedern und Vollzügen der Gegenstand der Praktischen Theologie ist (296–331) und die „theologische Situationsanalyse" als ihr „Kernstück" zu gelten hat (331–350). Zu Recht macht er auf die Aporien einer *theologischen* Situationsanalyse aufmerksam, die von R. nicht angemessen bedacht worden waren. L. zeigt weiterhin, wieso für R. im Gegenwartsbezug bzw. in der Kontextualität konkreter kirchlicher Praxis jenes Spezifikum der Pastoraltheologie als wissenschaftlicher Disziplin liegt, das sie

[2] E. Herms: *Kirche für die Welt.* Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen in Deutschland, Tübingen 1995, IX.

[3] E. Winkler, a. a. O., 41.

zu einer prospektiven Gesamtplanung der Pastoral ermächtigt. Bemerkenswerterweise hat R. daraus sogar eine Priorität der Praktischen Theologie im theologischen Fächerkanon abgeleitet; denn „erst die theologische Gegenwartsanalyse in der Pastoraltheologie erschließt, welche Forschungsaufgaben in den übrigen theologischen Disziplinen vordringlich sind" (so L., 369).

In Kap. 5 geht L. ausführlich auf „Rezeption und Diskussion von Karl Rahners Ansatz in der katholischen und protestantischen Praktischen Theologie" (385–449) ein. Hier setzt der Vf. sich ausgewogen mit der Kritik an R. auseinander, bevor er auf den Mystagogie-Begriff eingeht, in dem sich bei aller praktisch-theologischen Unkonturiertheit ein Grundanliegen des Jesuiten bündeln lässt. Kap. 6 fasst unter der Überschrift „Eine überholte Sicht? – Zu Nachwirkung und Aktualität von Karl Rahners Grundlegung der Praktischen Theologie" (450–461) den Ertrag der Arbeit und ihre Relevanz für heute zusammen.

L. hat eine Arbeit vorgelegt, die ohne Zweifel den Anforderungen an eine pastoraltheologische Habil.schrift entspricht. Der Vf. hat eine beachtliche Menge an Quellen und Literatur gesichtet und in seine Studie einfließen lassen. Ihr Aufbau ist schlüssig und zielführend. Methodisch beweist L., dass er die gründliche Arbeit an den pastoralgeschichtlichen Quellen beherrscht, deren Ergebnisse ihn anschließend zu einer systematisierenden Durchdringung seiner Fragestellung führen. Bei aller erkennbaren Sympathie für das R.sche Denken setzt L. sich auch, wenn nötig, mit dessen Einseitigkeiten auseinander, so dass er am Ende ein differenziertes Urteil zu treffen vermag.

Angesichts der Bedeutung, die R. für das wissenschaftliche Selbstverständnis der Praktischen Theologie zukommt, schließt L. mit dieser gediegenen Arbeit eine wichtige Lücke. Im Blick auf weitere Forschungsprojekte ist abschließend auf zwei Desiderate hinzuweisen: 1. L. stellt in seiner Studie einzelne pastoraltheologische Beiträge v. a. aus der Anfangszeit inhaltlich ausführlich vor. Es fehlt jedoch eine Darstellung und Strukturierung aller pastoraltheologischen Beiträge R.s unter der Perspektive, wie der Jesuit selbst Pastoraltheologie treibt: Deckt sich dies mit seinem theoretischen Selbstverständnis? Welche Rolle spielen darin die „theologische Gegenwartsanalyse" oder die „Mystagogie"? 2. Bei der Lektüre dieser Arbeit wird nicht erkennbar, wie viel R. von anderen Pastoraltheologen übernommen hat. Dieser baut jedoch oft auf dem auf, was andere vorgearbeitet haben, ohne es in Fußnoten kenntlich zu machen. Eine traditionsgeschichtliche Analyse könnte noch schärfer herausarbeiten, was der genuine und originelle Beitrag R.s ist und was das Fach anderen verdankt.

Mainz Philipp Müller

Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2012. 428 S. (Theologie kontrovers), pb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–30645–7

Die Gemeinde ist tot – die Gemeinde lebe hoch! Kaum ein Thema bewegt und polarisiert die gegenwärtige pastoraltheologische Diskussion so sehr wie die Frage nach der Zukunftsgestalt der Gemeinde. Ist sie nun ein Auslaufmodell oder nicht, wie ist es konkret um Verhältnis und Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinden bestellt? Haben sich die Altmeister der pastoraltheologischen Gemeindetheologie wie Norbert Mette geirrt, gehören ihre Beiträge in das Reich des Vergessens?

Der innovative und höchst produktive Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann legt einen Band vor, in dem die Kontrahenten *Rainer Bucher* (Graz), *Norbert Mette* (Dortmund), *Herbert Haslinger* (Paderborn) und *Andreas Wollbold* (München) zunächst mit bereits publizierten Grundlagenartikeln ihre Sichtweise auf die Zukunftsfähigkeit der Gemeinde darlegen, um dann in zwei Durchgängen (Erwiderungen und „Nach dem Dialog: Bedenkenswertes und weiter Kontroverses") mit Blick auf die Argumente der Mitstreiter in einen fruchtbaren pastoraltheologischen Diskurs einzutreten. In diesem diskursiven Prozess (19–244), der den ersten Teil des Buches ausfüllt, ist den Kontrahenten zunächst uneingeschränkt zu attestieren, dass sie trotz ihrer profilierten Perspektiven bereit sind, die Argumente des je anderen wahrzunehmen und zu gewichten. Dabei fällt allerdings Wollbold mit seinem vom Amtspriestertum ausgehenden Ansatz, der weniger die Gemeinde als die adäquate Repräsentanz des Priesters als Vorsteher der Gemeinde hervorhebt, aus dem Rahmen. Dies gilt auch für seine Erwiderung auf die Beiträge der Kollegen im zweiten Schritt, bei der es ihm augenscheinlich weniger um eine genuin pastoraltheologische Diskussion, sondern um einen systematisch-theologisch motivierten Verriss der aus seiner Sicht unpräzise verwendeten Begriffe seiner Kollegen geht. Haslinger lässt dies „ratlos zurück" (221). Wollbold auf der einen, die drei anderen Pastoraltheologen auf der anderen Seite seien wohl in derartig extrem unterschiedlichen Denk-Systemen unterwegs, dass diese „mit den Mitteln der sprachlichen Argumentation nur schwer zu überwinden" (222) seien. Zudem verweigere Wollbold letztlich den Diskurs und nehme „die Rolle des Zensors" (224) ein. Es berührt weiter, wenn ein so entschiedener Kritiker des gemeindetheologischen Ansatzes wie Bucher in seiner Schlussbetrachtung mit Hinweis auf Mette nachdenklich konstatiert, die Einsichten der Gemeindetheologie seien nicht allzu schnell als „historisch überholt beiseite zu schieben" (203). Dies gelte insbes. für die Stichworte gesteigerte Partizipation, weniger hierarchische Kommunikation, liturgische Kreativität und ökumenische Offenheit. Und er hält fest: „Die emanzipatorischen und egalitären Potentiale des gemeindetheologischen Diskurses bleiben wichtig." (204) Mette, der in seinem dritten Beitrag die durchaus auch gefährlichen Potentiale der Reich-Gottes-Botschaft der jesuanischen Verkündigung stark macht, resümiert gelassen, dass die Sozialformen von Gemeinde durchaus unterschiedlich ausfallen können, es jedoch entscheidend bleibe, „die Nähe zu und mit den Menschen" (238) zu suchen.

Dem Hg. Sellmann ist es im zweiten Teil „Die Zukunft der Gemeinde – Stellschrauben möglicher Veränderungen" (247–392) gelungen, verschiedene Autorinnen und Autoren zu gewinnen, die aus der Sicht ihrer je fachspezifischen Profession beschreiben, wie Veränderungen in der Gemeindepastoral unter radikal veränderten Rahmenbedingungen erreicht werden könnten.

Dorothea Steinebach geht der Frage nach, wie das Ehrenamt neu gesehen und präzisiert gestaltet werden kann (247–268). Unter Bezugnahme auf Eckarts Entwurf einer „Ermöglichungspastoral" (252) und die paulinische Charismenlehre, die für sein Gemeindeverständnis von zentraler Bedeutung ist, setzt sich Steinebach für ein Gemeindeverständnis nach dem Modell einer „kompetenten Selbstorganisation" (253) ein. Der Hildesheimer Regens *Christian Hennecke* plädiert für die Etablierung neuer Gemeindeformen und -ideen (269–286), bei denen die Sozialform keinen Ewigkeitscharakter hat. Mit Verweis auf Papst Benedikt XVI. identifiziert er folgende Aspekte für die Kultur einer neuen „Kirchengestalt: Sie ist spirituell, sendungsorientiert, lebensraumnah und eingebunden in das Größere der sakramentalen Grundstruktur des Kircheseins." (279) Interessant ist, dass Hennecke, wie zuvor auch Mette, die Notwendigkeit der Nähe zu den Menschen betont und zutreffend die Frage an zukünftige Gemeindeformen stellt, ob sich alle in der Kirche auf die Menschen einlassen, denen sie begegnen (282). Die Linzer Pastoraltheologin *Hildegard Wustmans* beschreibt die Vielfalt christlicher Sozialformen, die als sog. „Anders-Orte" (287) für eine neue Gestalt von Gemeindepastoral genutzt werden könnten (287–303). Hierzu zählt sie den Kindergarten, den Religionsunterricht, die Citypastoral und das Web 2.0. Diese „Anders-Orte", die sie mit Rückgriff auf Michel Foucault als „heterotopisch" (289) qualifiziert, sind exemplarisch, weil sie den „Modus des Bekannten überschreiten. Sie wagen allesamt das Risiko und setzen sich Zusammenhängen aus, in denen nicht sie über ihre Macht agieren, sondern in denen über ihre Autorität entschieden wird." (299) Hier, ganz auf der Linie als Bucherschülerin liegend, sind dies für Wustmans eben genau die Orte, wo Pastoral sinnhaft ist – nicht aber in den überkommenen Gemeinden, die für sie nicht „der Ernstfall von Kirche" (291) sind, für die „noch immer das immunologische Zeitalter bzw. der Modus der Disziplinargesellschaft bestimmend ist" (288) und die doch nicht merken, dass ihre „Pastoralmacht" endgültig zerbrochen ist. Der Wuppertaler Systematiker und zugleich ausgewiesene Kirchenrechtler *Michael Böhnke* beschreibt auf der Folie seiner eigenen, praktischen Erfahrungen, wie mit Bezug auf c. 517 § 2 CIC – im Bistum Aachen unter den Bischöfen Hemmerle und Mussinghoff bis heute – in pfarrerlosen Pfarreien ein Team von Ehrenamtlichen, in dem ein Hauptamtlicher mitarbeitet, mit der „Gemeindeleitung neuen Typs" (306) betraut wird. Wichtig sind Böhnke die Aspekte, dass diese Prozesse von den Pfarreien selbst ausgegangen sind, vom Bistum im Sinne einer selbstlernenden Organisation aufgegriffen wurden und dass in – mit dem Vf. gemeinsam durchgeführten – empirischen Studien zur Wahrnehmung der Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC deutlich wurde, „dass gegenwärtig die Evangeliumsverkündigung sich vorrangig in bestimmten, oft unvorhersehbaren Lebenssituationen ereignet, in denen die Nähe der Kirche gefragt wird" (321). In seinem Beitrag „Dienstleistungsqualität als grundlegende Hermeneutik entwickeln" (326–348) überträgt der in Hall in Tirol lehrende *Michael Fischer* Instrumente des in der Wirtschaft breit rezipierten Qualitätsmanagements auf die Verbesserung und Überprüfbarkeit der pastoralen Aktivitäten im gemeindlichen Kontext. Dabei warnt er zutreffend vor einer unkritischen Übernahme der Kundenperspektive, weil bspw. alle Getauften Träger und Empfänger der kirchlichen Sendung seien (336). Der Beitrag des neuen Innsbrucker Pastoraltheologen *Christian Bauer* zur Frage, wo Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdeckt werden kann (349–371), überrascht zum einen wegen seiner augenfälligen dogmatischen Tiefenbohrung mit starker Bezugnahme auf Karl Rahner, zum anderen aber mit seinem Plädoyer – unter Bezugnahme auf das frühchristliche Phänomen von Wanderpredigern und sich etablierenden Ortsgemeinden – für eine Pastoral der Nähe und Weite. Dabei greift er die französische Pastoraltheologie auf, die deutlich macht, dass es bei einer missionarischen Pastoral weniger so ist, „dass die anderen *uns* brauchen, sondern vielmehr dass *wir* die anderen brauchen" (357). Ganz im Sinne von *Gaudium et Spes* gelte es, eine Kirche der guten Nachbarschaft (364) zu entwickeln, die in der Welt unserer Gegenwart präsent sei. Dieser Aufsatz ist ein wirklich anregender Beitrag und gleichzeitig Beleg dafür, wie systematisch-theologische Reflexion mit pastoraltheologischer Zukunftsgestaltung Hand in Hand gehen kann. In einem letzten Schritt nimmt *Markus-Liborius Hermann* die Leser mit auf die Reise in die

USA (373–392), um von den dort im Kontext „des Projektes CrossingOver der Ruhr-Universität Bochum" gemachten Erfahrungen zu berichten. Dabei warnt er mit Albert-Peter Rethmann vor der Gefahr, in anderen kulturellen Kontexten generierte pastorale Konzepte unkritisch eins zu eins auf die deutsche Situation zu übertragen. Für das US-amerikanische Gemeindeleben seien vier Elemente entscheidend: „Gastfreundschaft (Hospitality), Zugehörigkeitsgefühl (Belonging), Liturgie (Celebrating) und missionarisches Engagement" (375), die dann mit vielen Beispielen beschrieben werden.

In einem dritten Teil ist es *Matthias Sellmann* selbst, der seine zusammenfassenden Beobachtungen zum gemeindetheologischen Diskurs (393–426), der in den Beiträgen geführt wird, vorstellt. Er identifiziert sechs Ressourcen zukünftiger Gemeindeentwicklung: 1. „Pneumatologisch gewendete Ekklesiologie und die Charismen der Einzelnen" (397), 2. „Taufe und neues Taufbewusstsein" (400), 3. „Die Lehre vom ‚Gemeinsamen Priestertum aller Getauften' und die Neufassung der Leitungsproblematik" (403), 4. „Biografisierung des Religiösen" (406), 5. „Nähe, Lokalität" (411) und 6. „Kontexte des Säkularen und des Weltkirchlichen" (416). Sein Fazit lautet, dass eine pneumatologisch gewendete Ekklesiologie am meisten überzeuge und für den gemeindetheologischen Diskurs weiter zu entfalten sei.

Das vorliegende Werk stellt somit eine facettenreiche und, zumindest in weiten Teilen, differenzierte wie informative Auseinandersetzung mit aktuell wirklich dringlich zu behandelnden pastoraltheologischen Problemanzeigen dar. Besonders mit Blick auf seine dogmatischen und kulturübergreifenden Aspekte wird es daher zur Lektüre empfohlen.

Münster Thomas Schüller

Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, hg. v. Florian Barth / Klaus Baumann / Gerhard Wegner / Johannes Eurich. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 742 S., kt € 44,80 ISBN: 978–3–17–021237–4

Auch wenn es nicht im aktuellen Armutsbericht (2013) der Bundesregierung stehen darf, so hat die breitere Öffentlichkeit doch inzwischen wahrgenommen, mindestens wahrnehmen können, dass auch in Deutschland die Schere zwischen arm und reich, zwischen denen, die sehr viel besitzen und denen, die nicht viel oder gar nichts besitzen, immer weiter auseinandergeht. Ein Prozess, der sich in den vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten mehr oder weniger schleichend vollzogen hat und erst in der letzten Zeit breiter von den Medien in der Öffentlichkeit thematisiert wird. Dass sich Deutschland in der Reichtumsverteilung langsam lateinamerikanischen Verhältnissen annähert, ist dabei besonders schockierend. Mit einer expliziten Parteinahme für die Armen in unserem Kontext beteiligt sich der vorliegende Band an dieser aktuellen Debatte um Armut, indem er das Handeln der Kirche in den Mittelpunkt stellt. Dass der programmatische Titel des Bandes dabei mehr das normative Ideal als den immer schon praktizierten und verwirklichten Ist-Zustand der Kirchen beschreibt, sei an dieser Stelle vorweggeschickt. Nicht von ungefähr lautet denn auch eine zentrale Frage dieses Sammelbandes, wie es gelingen kann, dass die Kirchen nicht nur für die Armen sprechen und öffentlich Partei für sie ergreifen, sondern auch in der Lage sind, sie in ihren eigenen Reihen, in ihren Gemeinden stärker zu integrieren, wie es gelingen kann, dass Arme sich auch als gewollter, integrierter Teil der christlichen Kirchen fühlen. So lautet denn auch die sehr zutreffende Ist-Beschreibung: „Von selbst beteiligen sich die Armen nicht an kirchlichen Aktivitäten. Die Kirchengemeinde […] bildet nur selten einen attraktiven Bezugspunkt für sie. Dort treffen sich andere Menschen, mit anderen Vorlieben und Erfahrungen." (17) Auch wenn der Ist-Zustand ernüchternd ist, so liegt doch ein wesentliches Verdienst des Bandes darin, die Subjektperspektive der Armen in den Mittelpunkt zu rücken und die Kirchen bzgl. ihres eigenen Anspruches einer „Kirche der Armen" kritisch zu hinterfragen.

Der Grundfrage nähert sich der Band auf einer breiten Basis und in sechs Perspektiven. Die breite Anlage mit allein 39 Beiträgen – dies sei gleich vorweg gesagt – stellt dem Leser, der Leserin eine Fülle an unterschiedlichen Zugängen, Theorieansätzen, Materialien, Konzepten und Beispielen für Initiativen zur Verfügung, sodass dieser Band nicht nur eine breite Beschreibung des Feldes liefert, sondern auch einen Theorie- und Praxisfundus für diejenigen darstellt, die sich über das Thema Armut im Kontext von Theologie, Diakonie, aber auch im Kontext religionspädagogischer Fragestellungen informieren und weiterbilden wollen.

Die acht Teile des Bandes bilden dabei sehr unterschiedliche Facetten des Themas ab. Die Perspektiven reichen von den ausführlich erarbeiteten exegetischen und historischen Grundlagen zu Armut und der Entwicklung der Wohlfahrtsverbände bis zu systematisch-theologischen Fragen zur Fundierung der viel zitierten „Option für die Armen", der Thematisierung von Inklusion als theologisch-ethischer Grundnorm oder der christologischen Begründung einer „Kirche der Armen". Wie sehr Kirchen als „Enabling Churches" wirklich als Inklusionsagenten für Arme fungieren können, welcher Veränderungen es bedarf, um Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit gelingen zu lassen und wie Engagementhandeln im Spannungsfeld von Hilfeleistung und Kirchenentwicklung am konkreten Beispiel erfolgt, sind Themen, die unter praktisch-theologischen Ansätzen angesprochen und durch unterschiedliche Zugänge zur Armutsproblematik ergänzt werden. Soziopolitische und sozialwissenschaftliche Perspektiven erweitern den bis dahin stärker theologisch ausgerichteten Blickwinkel, so z. B. zur Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft oder der sozialpolitischen Lobbyarbeit der Kirchen, zur Tafelarbeit und – bei allen Verdiensten – ihrem prekären Beitrag zu einer Verfestigung struktureller Armut in Deutschland. Dass Armut einen engen Konnex zu (mangelnder) Bildung hat, ist zwar eine in den letzten zehn Jahren sehr deutlich gewordene Erkenntnis, wurde aber in der Religionspädagogik selten aus ihrer Perspektive reflektiert. Dieser Tatsache wird im Teil zu Armut und Bildung Rechnung getragen, indem hier u. a. der Zusammenhang von Armut, Bildung und Gerechtigkeit, der Zusammenhang von Bildung und Befähigung sowie die Frage nach Bildung und Armutsprävention in den Blick genommen werden. Eine ganze Reihe von Praxisbeispielen vom Quartiersmanagement über die Problematik der Armenbestattungen bis zur Sorge um so genannte „sans papiers" und Altersarmut schließen diesen Band ab.

Der Band thematisiert eine Vielzahl von Aspekten der selbst in den Fokus gerückten Thematik, auch wenn sich die (innere) Logik der einzelnen Teile nicht immer unmittelbar erschließt; so stellt der Teil „Kirche der Armen – Arme in der Kirche" einen deutlichen Bruch in der Systematik dar, aber vielleicht bleibt dergleichen angesichts von 39 Einzelbeiträgen, die es zu systematisieren gilt, manchmal auch nicht aus. Denn in der Fülle der Perspektiven, nicht zuletzt in den einzelnen Beiträgen, die hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden können, liegt ein großes Verdienst des Bandes – ebenso wie darin, dass es den Hg.n gelingt, ein Thema innertheologisch in einen breiteren Kontext als ausschließlich den der Sozialethik zu stellen und damit sowohl den Beitrag als auch die Verantwortung unterschiedlicher theologischer Disziplinen zu diesem Thema kenntlich zu machen. Dies gilt insbes. für die eigene Disziplin der Rez.in, die Religionspädagogik, in der das Thema Bildung und Armut, Bildung und Gerechtigkeit eine lange Zeit unreflektierte Frage war und teilweise noch ist. Dass die Auseinandersetzung mit dem Thema aber nicht nur innertheologisch möglich ist, sondern unabdingbar des interdisziplinären Gesprächs bedarf, ist sozusagen das selbstverständliche „Nebenprodukt" des Bandes.

Münster Judith Könemann

Arnold, Martin: **Gütekraft.** Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt. – Baden-Baden: Nomos 2011. 283 S. (Religion – Konflikt – Frieden, 4), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–8329–69752

Von einer Herausforderung für die Leserinnen und Leser spricht Martin Arnold, wenn er den Ausgangspunkt seiner Studie nennt. Die Herausforderung bestehe darin, „Folgendes für möglich zu halten: Wenn auch in der Politik mit Ehrlichkeit und Güte, trotz Betrug und Zwang der anderen Seite, Ziele erreicht wurden, handelt es sich möglicherweise nicht um das zufällige Zusammentreffen von Ereignissen, sondern es kann mit einem *Konzept* des Vorgehens zu tun haben." (38f)

Von diesem Ausgangspunkt ausgehend und von der Vermutung geleitet, „dass von Personen, die solche Konzepte entwickelt und erfolgreich angewandt haben, Interessantes zu lernen sei für die Frage, wie mit Gegnern, die – möglicherweise unzugänglich und skrupellos – betrügen und schädigen, auf gewaltfreie Weise wirksam umgegangen werden kann" (39), hat A. ein umfangreiches Forschungsprojekt entworfen. Die Ausgangsfrage lautete: *„Wie ist gewaltfreies Vorgehen zu konzipieren, damit es (auch und gerade in gesellschaftlichen Konflikten) gegen gewaltbereite Gegner wirksam werden kann?"* (31) Zur Beantwortung dieser „Kernfrage" versucht A. bei aller Wertschätzung der „quantitativ empirischen Wissenschaftstradition" (33) einen neuartigen qualitativen Forschungsansatz. Ausgehend von der Arbeitshypothese, dass es zwischen „Konzepten des gewaltfreien Vorgehens, die auf unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen entwickelt und angewendet wurden", „wesentliche Gemeinsamkeiten" gibt (37) und dass je weiter „die Weltanschauungen voneinander entfernt sind, aus denen die untersuchten Konzepte stammen", desto „allgemeinere Gültigkeit" in Bezug auf die Gemeinsamkeiten zu erwarten ist, wurden in Einzelstudien „das christliche Konzept Hildegard Goss-Mayrs, das hinduistische Konzept Mohandas K. Gandhis und das atheistische Konzept Bart de Ligts" einer intensiven Analyse

unterzogen. Ziel war es dabei nicht, die „Effektivität zu prüfen", sondern zu klären, wie sich Goss-Mayr, Gandhi und de Ligt vorgestellt haben, *„wie die von ihnen propagierte Art der Konfliktbearbeitung zu der erwünschten Wirkung kommt"* (38).

Das hier zu rezensierende Buch ist der Auswertungsband dieses Forschungsprojektes, die Analysen bzgl. der einzelnen untersuchten Konzepte wurden in je eigenen Bänden veröffentlicht. Leider hat der Autor offensichtlich keine Zeit gehabt, für diese besondere und problematische Veröffentlichungssituation die hier veröffentlichten Teile umzuschreiben: „Dieses Buch enthält die Einleitung und die Endergebnisse des umfangreichen Forschungsprojekts." (7) Von daher beginnt das Buch mit einer sehr ausführlichen Vorstellung von „Anliegen und Forschungsansatz" (27) eines Projektes, von dem man den Hauptteil gar nicht in Händen hält. Dies führt zu der unangenehmen Situation, dass dieses Buch eine viel zu umfangreiche Einleitung aufweist, wobei noch hinzukommt, dass die Lesbarkeit aufgrund der bei einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit besonderen Bedeutung forschungsmethodischer Detailfragen zusätzlich erschwert ist. So verständlich es einerseits ist, dass eine Veröffentlichung nur mehrbändig erfolgen kann, so unglücklich erscheint insgesamt diese abschließende Präsentation der Ergebnisse in einem Band. Kurioserweise findet sich unter Punkt 2.6 ab S. 199 eine Zusammenfassung unter dem Titel „Mit Gütekraft Missstände abbauen", in der der Autor auf knapp 50 Seiten (fast) alles nachholt, was man bis dahin vermisst hat, und zeigt, dass er durchaus in der Lage ist, seine Forschungsergebnisse auch leserfreundlich darzustellen. Hier am Schluss illustriert er seine Ergebnisse auch mit Praxisbeispielen aus der Analyse der unterschiedlichen Konzepte der drei untersuchten Protagonisten.

Diese leserunfreundliche Präsentation wäre noch zu verschmerzen, wenn das, was der Autor mitzuteilen hat, rein wissenschaftsintern relevante Sachverhalte beträfe. Aber es ist genau umgekehrt. Die „Frage, wie mit Gegnern, die – möglicherweise unzugänglich und skrupellos – betrügen und schädigen, auf gewaltfreie Weise wirksam umgegangen werden kann" (39), ist eine eminent praktische und praktisch relevante. Die mangelnde Lesbarkeit ist also wegen der Praxisrelevanz von Untersuchung und Ergebnis umso mehr zu beklagen.

A. untersucht die Konzepte von drei in sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Kontexten verankerten Personen, die mit ihren Handlungsansätzen erfolgreich gesellschaftliche Veränderungen ohne das Mittel verletzender bzw. tötender Gewalt angestoßen haben. Er stellt Gemeinsamkeiten fest und nennt drei Hauptergebnisse, die er mit den leider wenig griffigen Überschriften „Das Ziel ist der Weg"; „Reframing" und „Beziehungszentrisches Selbstbild" versieht. Es geht darum, dass die „Verwirklichung von mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit [...] dadurch erreicht" wird, „dass diese Ziele als Wege verstanden werden" (134), dass „Probleme in einen neuen Rahmen gestellt werden" (163) und dass es gelingt, „das Eigene nicht ausschließlich oder stets im Mittelpunkt des Interesses zu sehen, sondern sich gleich im Bezogensein auf, mehr noch: im Verbundensein mit anderen und anderem wahrzunehmen" (179).

Neben diesen drei Hauptergebnissen, die als Hauptelemente eines Konzeptes verstanden werden, identifiziert er sechs Stufen „der Anwendung und damit verbundener Wirkungsweisen" (116): „erkennen und risikobereit handeln"; „die eigenen Anteile erkennen und handeln"; „mit anderen gemeinsam den Missstand abbauen"; „verbreitern (Öffentlichkeit einbeziehen)"; „intensivieren (auf wohlwollend-gerechte Art streiten)"; „ausdauernd handeln, vorbereitet handeln, eventuell den Einsatz erhöhen" und „massenhaftes Handeln, massenhaftes Aufkündigen der Unterstützung". Hier bestehen starke Berührungspunkte mit den von Michael Nagler herausgestellten „Steps to Nonviolence"[1], was zeigt, dass hier in der Tat Grundstrukturen eines gemeinsamen Handlungskonzeptes umschrieben werden.

Zur Benennung dieses Handlungskonzeptes schlägt A. mit guten Gründen eine positive Bezeichnung vor: Gütekraft. Er ist skeptisch, ob negative Bezeichnungen wie „Gewaltlosigkeit" oder „Gewaltfreiheit" hinreichend deutlich machen können, dass es nicht nur um den Verzicht auf etwas geht, sondern dass es um eine Kraft geht, die in jedem Menschen anwesend ist und angesprochen werden kann. Ob das Wort Gütekraft allerdings selbst die Kraft hat, diesen Aspekt in adäquater Weise zu vermitteln, wird sich zeigen müssen. Für eine katholische Friedensethik liegt in der Rezeption der Forschungsergebnisse dieser Studie und in einer Reflektion über den Ausdruck „Gütekraft" eine immense Aufgabe und eine immense Chance.

Die friedensethischen Denkschriften haben über Gewaltfreiheit/Gütekraft bislang kaum etwas Gehaltvolles zu sagen. Nur wenn kirchliche Friedensethik hier anfängt zu lernen, werden die vielbeschriebenen Aporien im Spannungsfeld von bedingter und unbedingter Gewaltfreiheit aufzulösen sein. Das Konzept eines gerechten Friedens bekäme praktisch relevanten und wirklich neuen Inhalt und Friedensethik würde sich langsam zu einer Friedenstheologie weiterentwickeln. „Ein wahres Verständnis christlicher Gewaltlosigkeit – zurückverfolgt bis in die apostolische Zeit – zeigt nicht nur, daß diese eine Macht ist, sondern daß sie der einzig verbliebene Weg ist, den Menschen und die menschliche Gesellschaft zu verändern."[2] Mit dem von Martin Arnold durchgeführten Forschungsprojekt kann diese rund 40 Jahre alte Feststellung von Thomas Merton nun auf einer wissenschaftlich soliden Basis neu überprüft und in ihren Konsequenzen bedacht werden. Es ist hohe Zeit für solches Bedenken.

Osnabrück Thomas Nauerth

[1] Vgl. Nagler, Michael / Spiegel, Egon: *Politik ohne Gewalt.* Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit, Berlin/Münster 2008

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

Das vorliegende Buch kreist um die Kernthese, Kindertheologie und Elementarisierung bräuchten einander und forderten einander heraus: Kindertheologie sei die „Konsequenz des Elementarisierungsansatzes" (32). Elementarisierung könne als didaktische Seite der Kindertheologie gelesen werden (33ff). Friedrich Schweitzer, der durch zahlreiche Publikationen den Elementarisierungsansatz geprägt hat und die Entwicklung der Kindertheologie seit ihren Anfängen systematisierend und kritisch begleitet, zeigt sich hier mehr als ‚Elementarisierer' denn als ‚Kindertheologe'. Die erste Hälfte der Leitthese, *Elementarisierung brauche Kindertheologie*, ist folglich auch relativ schnell erklärt: Der Elementarisierungsansatz habe von Beginn an das Wechselspiel von Lernenden und Sache in den Mittelpunkt gestellt. Dabei habe er in den vergangenen 40 Jahren schrittweise gelernt, dass die Zugänge der Lernenden, ihre Erfahrungen und Deutungen nicht nur von didaktisch-instrumenteller Bedeutung sind, sondern ihren Eigenwert haben. Diesen einen Pol des Elementarisierungsansatzes: Kinder sind Subjekte, kompetent in Glaubens- und Lebensfragen, habe die Kindertheologie ausformuliert und zum Ausgangspunkt genommen.

Nun laufe die Kindertheologie durch ihren Beginn allein beim Kind stets Gefahr, die Sachseite auszublenden – womit S. bei der zweiten Hälfte seiner Leitthese, *Kindertheologie brauche Elementarisierung*, angekommen ist, in der das Kritische und Wegweisende des vorliegenden Buches steckt. Es sei hier in sechs Punkten skizziert:

- Kindertheologie werde vom Elementarisierungsansatz an die *Bedeutung der Sachseite* erinnert. Deren Eigenrecht dürfe nicht zu kurz kommen. In der Diskussion um unrichtiges Verstehen von Kindern votiert S. dabei nicht für dessen schlichte Korrektur durch wissenschaftliche Theologie. Wenn Kinder für sie Sinnvolles mit Hilfe eines Textes entdecken (bspw. am Gleichnis vom verlorenen Sohn die Umkehrbereitschaft des Vaters), müsse das als klarer Blick auf einen Aspekt Gottes gewürdigt, aber zugleich vom Text her hinterfragt werden. Es gehe darum, den Verstehenshorizont der Lernenden zu erweitern, gemeinsam Unerwartetes, Unverständliches und Irritierendes zu entdecken, die eigenen Vorstellungen am biblischen Gottesbild und an der biblischen Option für die Armen und ihre Befreiung zu messen – und dieses Gottesbild zugleich selbst weiter zu zeichnen.
- Der Elementarisierungsansatz helfe der Kindertheologie bei der *Auswahl der Inhalte*. Es dürfe nicht um alles gehen, was christlich relevant sei. Als Negativbeispiel verweist S. hier auf die bekannten Unterrichtsstunden Büttners und Thierfelders zum freien und unfreien Willen, die nur zeigten, was man mit Kindern alles machen könne. Es müsse vielmehr um das gehen, was für den christlichen Glauben und das Leben der Lernenden bedeutsam sei oder werde.
- Der Elementarisierungsansatz konfrontiere die Kindertheologie mit der Gretchenfrage: *„Wie hältst du's mit der Wahrheit?"* Das werde bei jeder theologischen Frage, insbes. aber in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen relevant. Worauf kann ich mich verlassen? Das müsse verlässlich geklärt und bezeugt werden (73).
- Der Elementarisierungsansatz helfe, die *Erfahrungen* hinter der Theologie der Kinder zu sehen. Er lehre sie die Unterscheidung zwischen eigenen Vorstellungen und mediengenerierten oder erwachsenenorientierten, aber nicht angeeigneten Vorstellungen (25.64).
- Der Elementarisierungsansatz helfe der Kindertheologie, *ein didaktisches Konzept zu werden* und ihrer Subjektorientierung angemessene Lernformen zu entwickeln. Folglich ergänzt S. die unter dem Titel „Thematische Entfaltungen" im dritten Buchteil referierten kindertheologischen Forschungsergebnisse zu Themen wie Schöpfung, Gerechtigkeit Gottes oder Konfession

[2] Merton, Thomas: „Selig sind die Sanftmütigen. Die christlichen Wurzeln der Gewaltlosigkeit", in: Ders.: *Gewaltlosigkeit.* Eine Alternative, Zürich/Köln 1986, 291–306.298.

und Religion durch eine „elementarisierungstheoretische Weiterführung" (125).
- Den Dimensionen der Elementarisierung lassen sich verschiedene, im Religionsunterricht angezielte *Kompetenzen* wie Sachkompetenz, Selbstkompetenz, Sprach- und Urteilskompetenz, Orientierungskompetenz, Methodenkompetenz und Dialogkompetenz zuordnen. Mit deren Hilfe könne geklärt werden, „in welchem Sinne Kindertheologie als Kompetenzerwerb verstanden werden kann" (105).

Nicht zuletzt gebe es Lernbedarf für beide Konzepte: Sowohl Kindertheologie als auch Elementarisierung müssten realisieren, dass Subjektorientierung eine eminent politische Seite hat, dass es ihr auch um Kinderrechte und Befähigungsgerechtigkeit gehen muss.

Ob es ein ganzes Buch brauchte, um diese Zusammenhänge zu zeigen und der Kindertheologie einen möglichen Weg zu weisen, darüber lässt sich vermutlich streiten. Für diejenigen, die die Debatten um die Kindertheologie verfolgt und die Jahrbücher für Kindertheologie zur Kenntnis genommen haben, wäre wohl ein prägnanter Aufsatz zum Thema ausreichend und hilfreicher gewesen. Diese Leserschaft ermüdet, dass fast alle Beispiele bereits andernorts publiziert und diskutiert wurden und dass auf die davon ausgehenden Diskussionen (bspw. um die Frage des erlaubten unrichtigen Verstehens) nicht konzentriert, sondern refrainartig Bezug genommen wird. Aus der Perspektive der wissenschaftlichen Religionspädagogik wäre zudem mehr Präzision beim Erfahrungsbegriff samt einer Kenntnisnahme der einschlägigen Debatten um Korrelation und Erfahrung nötig. Von dieser Warte wäre des Weiteren zu fragen, warum S.s nur allzu berechtigte Anfrage an die Wissenschaftlichkeit mancher kindertheologischer Forschung keine Auswirkung auf seine eigene Verwendung ebendieser Forschung hat. So bleibt hier ungeklärt, ob die zahlreichen zitierten Kinderdiskussionen rein illustrativ zu verstehen sind oder darüber hinaus einen Erkenntniswert besitzen. Dasselbe gilt für die abgedruckten Bilder, die ausschließlich von sehr kunstfertigen Mädchen stammen. S.s Kritik, die Interviews zur Erhebung der Theologien der Kinder vernachlässigten eine Theologie für Kinder (127), übersieht hingegen den notwendigen Unterschied zwischen Forschung (die die zu erhebenden Auffassungen möglichst wenig beeinflussen soll) und Unterricht.

Doch wiegen diese Anmerkungen weniger schwer, wenn man beachtet, dass sich das vorliegende Buch offensichtlich auch an ein breiteres Publikum wendet. Dieses erhält hier eine anregende, gut lesbare und mit vielen Beispielen unterfütterte Einleitung sowohl in die Kindertheologie als auch in den Elementarisierungsansatz und kann sich von deren gemeinsamer Bedeutung für religiöses Lernen überzeugen lassen.

Ludwigsburg Katrin Bederna

Kirchenrecht

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington. – Washington: The Catholic University of America Press 2012. (XVI) 356 S. (History of Medieval Canon Law Society, 4), geb. $ 59,95 ISBN: 978–0–8132–1679–9

Der Sammelband vereint Abhandlungen von *Susan Wessel*, *Heinz Ohme*, *Spyros Troianos* und *Hubert Kaufhold*.

Die Darstellung des ersten Kap.s von *S. Wessel* über die Entwicklung des kirchlichen Rechts beginnt mit den kirchlichen Strukturen in den Pastoralbriefen und führt weiter z.B. über die Didache, die sog. Clemensbriefe, die Ignatiusbriefe, den Hirten des Hermas und die Traditio Apostolica. W. konzentriert sich auf die Ausformung der kirchlichen Organisation durch die Bildung und Etablierung des monokratischen Episkopats (13–17) und auf die zunehmende Legitimation des kirchlichen Strafrechts im NT und in den Schriften wichtiger Kirchenväter (21f). Manche Teile des kanonischen Rechts sind durch geschichtliche Gegebenheiten entstanden, wie z.B. über die Bekämpfung von Häresien (z.B. gegen den Montanismus) und über die Wiederaufnahme von Abgefallenen (lapsi) während der Christenverfolgungen.

An eben dieser Stelle setzt das zweite Kap. von *H. Ohme* über die Quellen des kanonischen Rechts bis zum *Quinisextum* ein (691f). Eröffnet wird dieses Kap. mit einer kurzen Einführung in die wichtigsten Kanonsammlungen und ihre Editionen, wie z.B. die Edition der *Synagoge von Johannes Scholastikos* von N. V. Beneševič, das *Pedalion* von Nikodemos Hagiorites oder das *Syntagma* von Rhalles-Potlis, die bis heute Standardwerke der ostkirchlichen Kanonistik bleiben. Methodisch geht O. bei seiner Darstellung der Konzilien nicht gemäß einer weit verbreiteten hierarchischen Unterscheidung der Synoden in „Ökumenische Konzilien" und „Lokalsynoden" vor, sondern ordnet sie strikt historisch-chronologisch an. Auch die Darlegung der Väterkanones folgt der chronologischen Reihenfolge des *Pedalion*, wobei dem Leser meist keine inhaltlichen Angaben begegnen, sondern nur Überschriften und eine Einleitung in Leben, Werke und Quellen des jeweiligen Kirchenvaters. Zu jeder erwähnten Synode bzw. Kirchenvaterdarstellung bietet der Autor dem Leser sowohl die vorhandenen Editionen und Übersetzungen als auch eine reiche Literaturauswahl an.

Das dritte Kap., verfasst von *S. Troianos*, das die Entwicklung des byzantinischen kanonischen Rechts bis 1100 beschreibt, setzt mit einer Darstellung der Sammlungen des 4. und 5. Jh.s ein und analysiert u.a. die Entstehung des *Corpus canonum*, die Kanonsammlung in 60 Titeln und die in 50 Titeln, das *Syntagma* der Kanones in 14 Titeln und die *Synopsis* der Kanones. Das zweite Unterkap. behandelt die Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser vom 6. bis zum 8. Jh. bis hin zu den Nomokanones-Sammlungen dieser Zeit. Danach wird ein besonderer Fokus auf die kanonistische Arbeit des 7. Ökumenischen Konzils von Nicaea (787, 143ff) und der Synoden zur Zeit des Photius gelegt (Protodeutera 861 und Hagia Sophia 879–880), die bekanntlich Bestandteil des orthodoxen kanonischen Rechts sind. Das nächste Unterkap. beschäftigt sich mit dem kirchlichen Recht in den Gesetzgebungen der makedonischen Dynastie, der Dynastie der Dukas und der Comneni und führt dabei zuerst die Eisagoge an, um anschließend auf Leo VI. (den Weisen) und seine Nachfolger bis 1081 einzugehen. Zwei kleine abschließende Abschnitte befassen sich mit den *Kanones über die kirchliche Disziplin* Johannes' des Fasters und Nikeforos'. Das vorletzte Unterkap. stellt die Geschichte und die kanonischen Entscheidungen anhand der patriarchalen und synodalen Akten der endemischen Synode des ökumenischen Patriarchates im 10. und 11. Jh. dar, wobei zuerst die administrative Gewalt dieser Synode dargestellt wird, die faktisch in dieser Zeit die ökumenischen Synoden ersetzt hat, und präsentiert dann exemplarisch die wichtigsten Akten dieses Organs in diesem Zeitraum. Ein letztes kleines Abschlusskap. beschäftigt sich mit den Institutionen der „kanonischen Responsa" (eine Art kirchlicher Fachgutachten) und der kanonischen Abhandlungen.

Das vorletzte große Kap., das vom gleichen Autor verfasst worden ist, schließt sich inhaltlich nahtlos an das vorherige an, zeichnet die Entwicklung des byzantinischen kanonischen Rechts vom 12. bis ins 15. Jh. nach und beginnt dabei mit den patriarchalen und synodalen Akten, gefolgt von kirchenrechtlichen Regelungen in der Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser jener Zeitspanne. Danach behandelt der Autor große Kanonisten des 12. Jh.s, so z.B. Johannes Zonaras, Alexios Aristenos, Theodor Balsamon und den anonymen Autor des *Codex Sinaiticus*, um anschließend auf Sammlungen des kanonischen Rechts einzugehen. Hierbei beschreibt er bspw. das *Syntagma* des Matthäus Blastares, dasjenige des Makarios und die *Epitome der Kanones* von Konstantin Harmenopoulos. Das nächste Unterkap. beschreibt die Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte, z.B. diejenigen des Johannes Apokaukos oder des Demetrios Chomatianos. Das Abschlusskap., dem wieder die kanonischen Responsa und Abhandlungen diesmal vom 12. bis zum 15. Jh. vorausgehen, zeichnet ein klares Bild über die monastischen Typika.

Das fünfe und letzte Kap. des Buches, geschrieben von *H. Kaufhold*, das die Quellen des östlich-altorientalischen Kirchenrechts untersucht, beginnt mit einer Darlegung des gemeinsamen Erbes aller östlichen Kirchen und geht anschließend auf die kanonischen Quellen der Melkitischen Kirche ein. Hierbei werden sowohl die Rechtstexte der frühen Periode als auch die der arabischen Eroberung erwähnt. Zu den Quellen des kanonischen Rechts der west-syrischen (Jakobitischen) Kirche findet u.a. der *Bar Hebraeus*, die erste systematische syrische Kirchenrechtssammlung, Erwähnung. Als Quellen des Kirchenrechts der maronitischen Kirche werden Kanonsammlungen (z.B. die *Kitab al-Huda* oder die von Girgis von Ehden) und manche maronitische Synoden ab dem 16. Jh. erwähnt. Bei der koptischen Kirche werden vom Autor pseudo-apostolische Quellen, der sog. *Kanon von Hippolytos*, Übersetzungen der griechischen Synoden und Kirchenväter ins Arabische und ins Koptische, wichtige Kanones von koptischen Patriarchen, monastische Regeln sowie spätere chronologische und systematische Sammlungen des koptischen kanonischen Rechts angeführt (263–288). Im Rahmen der Quellen des kanonischen Rechts der äthiopischen Kirche präsentiert der Autor das Werk *Synodos*, eine Übersetzung aus dem Arabischen aus dem 14 Jh. in zehn Teilen, die insbes. pseudoapostolische Kanones und Kanones der Alten Kirche (v.a. Lokalkirchen und Kirchenväter) beinhaltet. Bei der abschließenden Betrachtung der Kirchenrechtsquellen der Armenischen Kirche präsentiert der Autor das sog. *Kanonische Buch der Armenier* und seine Manuskripte (erstes um das Jahr 1038). Des Weiteren stellt er spätere wichtige armenische Werke dar, wie z.B. das *Datastanagrik* (Rechtsbuch) von Mechitar Gos und die von Smbad Sparaped, verschiedene Übersetzungen des byzantinischen Rechts und von monastischen Regeln, schließlich auch „westliche" Kirchenrechtsquellen, wie die der Dominikaner in armenischer Sprache (314–326).

Das Werk ist eine wichtige „Fundgrube" für die Geschichte des Kirchenrechts der Ostkirche, und das aus vier verschiedenen Gründen: a) Diese Veröffentlichung schließt eine Lücke in der englischsprachigen Literatur und bietet einem breiten Publikum, das lediglich der englischen (und nicht der Sprachen der orthodoxen Länder) mächtig ist, eine gute Einleitung in die Geschichte des Ostkirchenrechts. b) Das Werk betrachtet orthodoxe chalkedonensische und nicht-chalkedonensische (altorientalische) Kirchen als eine Gemeinsamkeit, zeigt das gemeinsame kirchenrechtliche Erbe dieser beiden Kirchenfamilien und leistet damit einen Beitrag zu deren Einheit. c) Alle Kap. des vorliegenden Werkes zeichnen sich nicht nur durch die Fülle des bearbeiteten Materials aus, sondern v.a. auch durch die zahlreichen Literaturhinweise, die zu jedem Unterkap. gegeben werden. Deswegen

gibt das Werk besonders Studenten, aber auch allen an der kanonischen Entwicklung des orthodoxen Kirchenrechts bis zum Jahr 1500 Interessierten eine „Starthilfe" für die weitere Erforschung der verschiedenen Themenbereiche. d) In fast jedem Unterkap. über kirchenrechtliche Originalquellen werden die Editionen und Übersetzungen des jeweiligen Werkes erwähnt, was dem Leser einen direkten Zugang zu den primären Quellen ermöglichen kann. Zu kritisieren wäre jedoch der strikte historische Charakter des Buches: Das Kirchenrecht wird in seiner historischen Entwicklung dargestellt, was durchaus legitim ist, wobei man auch betonen muss, dass das Kirchenrecht selbst keine „Geschichte" ist, sondern eine lebende Wirklichkeit, ein „Recht" im vollen Sinne des Wortes, an das sich die kirchlichen Behörden und Gerichte halten sollen. Unter dieser Voraussetzung ist das Buch auch für Orthodoxe (Kleriker und Laien), die mit dem Kirchenrecht konfrontiert sind, nur wärmstens zu empfehlen.

München Anargyros Anapliotis

Lüdecke, Norbert / **Bier**, Georg: **Das römisch-katholische Kirchenrecht**. Eine Einführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 279 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–021645–7

Mit diesem Band legen die Kirchenrechtswissenschaftler Norbert Lüdecke und Georg Bier, Lehrstuhlinhaber an den theol. Fakultäten in Bonn und Freiburg, ein Einführungswerk in Recht und Rechtsdenken der lateinischen Kirche vor, als dessen primäre Adressatinnen und Adressaten sie Studierende der Theologie in den Blick nehmen, deren Studium unter dem Vorzeichen der Kompetenzorientierung und Modularisierung steht. Während das Fach Kirchenrecht im Theologiestudium vor Bologna im Regelfall erst in den höheren Semestern gelehrt wurde, ist es heute „von Studienbeginn an und als durchlaufende Perspektive präsent" (7). Der Aufgabe, Studieneinsteigerinnen und -einsteigern „exemplarische Fenster in das Kirchenrecht und die wissenschaftliche Befassung mit ihm zu öffnen" (8), haben sich die Vf. in fünfzehn Modulen angenommen. Als Beispiele dienen ihnen v.a. die „Dauerbrenner" der Debatte um die kirchliche Aufbauorganisation – um Entscheidungsstrukturen, Rekrutierungsregelungen, Geschlechterordnung, Modelle der Gemeindeleitung und Seelsorge – sowie grundlegende Fragen des Sakramentenrechts und des rechtlichen Umgangs mit sexuellem Missbrauch in der Kirche. Die Vf. setzen hierbei Schwerpunkte, die in ihren wissenschaftlichen Arbeiten bereits Beachtung fanden: So wird die bischöfliche Vollmacht in Abgrenzung zur primatialen Gewalt des Papstes zum Thema gemacht – ein Forschungsgegenstand, mit dem sich B. intensiv befasst hat –, und die kirchliche Lehre zur Frauenordination wird im Hinblick auf die rechtliche Einordnung des Apostolischen Schreibens *Ordinatio sacerdotalis* angesprochen – eine Frage, bei der man L.s Auffassung nicht vernachlässigen kann. Dabei ist es den Vf.n gelungen, ihre in der Fachdebatte einflussreichen Überlegungen für Studieneinsteigerinnen und -einsteiger zu reformulieren, ohne sie über Gebühr zu verkürzen, und zum Weiterdenken einzuladen.

Das Material wurde übersichtlich organisiert, dazu tragen den Text flankierende Infoboxen bei, in denen Zitate aus rechtlichen oder kirchenamtlichen Dokumenten wiedergegeben werden. Der Textfluss wird von rechtlichen Quellenangaben frei gehalten; die Normen, auf die Bezug genommen wird, stehen am Textrand. Der Schrifttext wird vielfach durch Grafiken veranschaulicht, die das Beschriebene einprägsam verdeutlichen. Einige Grafiken wirken eher illustrativ; hier kann man über ihren Mehrwert streiten (vgl. Abb. 21, 41, 42).

Der Rez.in fehlt der Raum, um den Gehalt der einzelnen Module zu kommentieren. Das ist verschmerzbar, lässt sich doch die Pointe des Bandes besser dadurch herausarbeiten, dass man ihn von dem rechtstheoretischen Hintergrund der Vf. her zu begreifen sucht. Dass beide Vf. in Deutschland für ein bestimmtes Kirchenrechtsverständnis stehen, geht mit kirchenrechtstheoretischen Vorentscheidungen einher, die den Band prägen: So legen die Vf. fest, dass sie ihre Antworten „aus dem nach amtlichen Vorgaben ausgelegten Recht und der ihm zugrundeliegenden kirchenamtlichen Lehre" (9) gewinnen, und weisen das „Selbstverständnis korrekter Kanonistik" (41) als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis ihres Werks aus. Keine pastorale Klangfärbung soll den rechtlichen Ist-Stand beschönigen. Nicht „die verschiedenen Theorien aus der Kirchenrechtswissenschaft und ihre etwaigen Optionen für eine alternative Rechtsordnung" (9) werden vorgestellt, sondern die lehramtliche Lesart des kirchlichen Rechts. Nur sie ist verbindlich. Daher erwiesen sich Auslegungen, die am Willen des kirchlichen Lehramts vorbeigehen, nach amtskirchlichem Rechtsverständnis als irrelevant und als in der Rechtspraxis frustrierend zwecklos. In ein Bild gebracht: „Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft." (40) – eine prägnante Formulierung, die L. auch in seinem Beitrag in der Wochenzeitung *Die Zeit* (Ausgabe vom 11. Okt. 2012 [Nr. 42], 64) verwendet. Hier kennzeichnet er es als „ein Gebot der Fairness" (64), auf die Alleinverbindlichkeit der lehramtlichen Perspektive aufmerksam zu machen. Zwar sei diese Auffassung für viele Katholikinnen und Katholiken nicht leicht hinzunehmen, nichtsdestoweniger realistische Sicht auf die Kirche und ihr Recht. In diesem Licht muss man auch die Rechtsexegese der Vf. in ihrem Einführungswerk lesen. In ihm verbinden sie den Aufklärungsgedanken mit dem Ziel, ihre Leserinnen und Leser „vor einer Idealisierung durch Unkenntnis und so vor Enttäuschung über die real existierende Kirche" (9) zu schützen.

Doch wenngleich die Vf. für sich in Anspruch nehmen, ausschließlich zu informieren und nicht zu kritisieren (9), gelingt ihnen das – beabsichtigt oder nicht – nicht ironiefrei, was sich auch sprachschöpferisch niederschlägt. Da treten neben dem „Lehramts-Igel" Frauen in rechtlicher Hinsicht als „Minderlaien" (67) auf oder werden Diözesanbischöfe – im Schatten der päpstlich-primatialen Gewalt – zu „Scheinriesen" (126). Ohne den Vf.n etwas unterstellen zu wollen, erweckt das doch bisweilen den Eindruck, sie zielten auf den Protest ihrer Leserinnen und Leser ab. Insoweit sich diese in der Regel in einer anderen Rechtskultur als der kirchlichen heimisch fühlen – und als Staatsbürgerinnen und -bürger von der Erfahrung geprägt sind, dass Recht heute nicht mehr grundsätzlich ohne legitimatorische Rückbindung an die Rechtsadressatinnen und -adressaten gedacht werden kann –, ist mit ihrem Unverständnis ja zu rechnen. Auch wenn die Vf. zur Vorsicht mahnen, dass sich in solchen Wertungen „der bürgerlich-demokratische Anteil einer katholischen Existenz ungebührlich in den Vordergrund" (58) dränge, so muss man dennoch zur Kenntnis nehmen, dass dieser „bürgerlich-demokratische Anteil" für die meisten Gläubigen – zumindest in den westlichen Gesellschaften – unhintergehbar ist. Auf ein vordemokratisches Rechtsdenken, wie es ihnen, so die Vf., die kirchliche Rechtsordnung abfordere (26), werden sie sich weder einlassen wollen noch können: Zu prägend ist die Erfahrung als „bürgerlich-demokratische Existenz", als dass sie sich an der Kirchentür abstreifen ließe.

Mit Widerspruch der Leserschaft ist also zu rechnen. Aber es wäre wohl verkürzt anzunehmen, die Ausführungen provozierten allein kritische Stimmen. Unter den Studierenden wird das Werk vermutlich zwei Reaktionen hervorrufen: Eine große Anzahl wird sich irritieren lassen und sich innerlich gegenüber der so beschriebenen Kirchenstruktur und -organisation abgrenzen, ein kleiner Teil wird den Tenor begrüßen. Und wer will, kann den Ausführungen so manches Totschlagargument für den Diskussionsabbruch in theologischen Debatten entnehmen. Und so stellt man sich bei der Lektüre die grundsätzliche Frage nach der methodischen Angemessenheit: Ist die Herangehensweise der Vf. die richtige, um in einem Werk, das wie auf dem Klappentext beworben „für den Erstkontakt konzipiert" ist, Studierenden einen Einblick in das kirchenrechtliche Denken und die rechtliche Materie zu liefern? Darf man z.B. Studierende, wenn es um die Frage der rechtlichen Bewertung der Frauenordination geht, mit der Aussage allein lassen, der Ausschluss der Frauen vom *ordo* stelle nach kirchlichem Selbstverständnis keine Ungerechtigkeit dar, „sondern sichert die bereichernde Konzentration der Frau auf ihre Berufung und Identität", wohingegen ein gegenteiliges Handeln „die kirchliche Gemeinschaft gerade durch die Entfremdung der Frauen von sich selbst" (172) schädige? Diese Auffassung sollte man Studierenden nicht vorenthalten, aber auch nicht kommentarlos präsentieren. Nachwuchstheologinnen und -theologen am Beginn ihrer Ausbildung sollte man das Werk daher durchaus empfehlen – sie bei der Lektüre aber nicht alleine lassen.

Bochum Judith Hahn

Paintner, Beate: **Kooperation, Fusion und Union katholischer Kirchengemeinden in Deutschland aus rechtlicher Perspektive**. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Verwaltung des Ortskirchenvermögens. – Hamburg: Kovac 2012. 236 S. (Studien zur Rechtswissenschaft, 291), pb. € 88,80 ISBN: 978–3–8300–6634–7

In der vorliegenden Diss., die 2012 von der juristischen Fak. der Univ. Regensburg angenommen wurde, behandelt Beate Paintner ein The-

ma, das in allen deutschen (Erz-)Diözesen von aktueller Bedeutung ist. Wie die Autorin belegen kann, werden aktuell in allen deutschen Diözesen die Organisationseinheiten der Seelsorge, insbes. die Pfarreien, in Zahl und Größe den gesunkenen Priesterzahlen angepasst. Von der Reduzierung der Pfarreizahlen durch verschiedene Formen der Zusammenlegung sind i. d. R. auch die Kirchengemeinden v. a. wegen der Verschlankung der Vermögensverwaltungen betroffen. Hieraus ergeben sich vielfältige Fragen, die nicht nur vom kanonischen Recht, sondern ebenso vom staatlichen Recht beantwortet werden müssen: Wie erfolgt die Zusammenlegung von Körperschaften des öffentlichen Rechts? Wie sind die Gremien, die nach staatlichem Recht vorgeschrieben sind, daran zu beteiligen? Wie erfolgt die Vermögensübertragung von der „alten" auf die „neue" Kirchengemeinde? Wie können Stiftungen fusioniert werden, falls das überhaupt erforderlich sein sollte? Diese und weitere Fragen treffen auf eine äußerst disparate und unübersichtliche Rechtslage: 27 (Erz-)Diözesen verteilen sich derart auf 16 Bundesländer, dass allein die Diözesen Aachen und Essen sowie die bayerischen und baden-württembergischen (Erz-)Diözesen ausschließlich in einem einzigen Bundesland gelegen sind und somit auch nur mit einem einzigen Landesrecht konfrontiert sind. Sehr instruktiv ist hierzu die Karte auf S. 197. Alle anderen (Erz-)Diözesen müssen je eigene Vermögensverwaltungsvorschriften (teils als eigene Gesetze, teils als Ausführungsbestimmungen, Geschäftsanweisungen und/oder Verwaltungsvorschriften) für die einzelnen Landesteile erlassen. Die sich hieraus ergebende Fülle von Einzel- und Spezialnormen kann kaum in komprimierter Form dargestellt werden. So beschränkt P. sich auf eine Auswahl, was der Übersichtlichkeit sehr zuträglich ist. Gelegentlich wäre ein konkreter Hinweis auf einzelne Normen aber durchaus wünschenswert gewesen.

P. gliedert ihre Arbeit in 17 Paragrafen, die sie insgesamt vier Teilen zuordnet. Ferner weist sie einzelnen Absätzen insgesamt 307 Randnummern (Rn.) zu, auf die in dieser Rezension Bezug genommen wird. Dabei stellt der erste Teil die Einleitung (§§ 1–3, Rn. 1–12) mit Erläuterungen zu Problemstellung, methodischem Vorgehen und Begriffsbestimmungen dar, der vierte Teil (Rn. 277–307) enthält sehr knappe Schlussbemerkungen. Der zweite Teil behandelt die Vermögensverwaltung in der Kirchengemeinde (Rn. 13–122), worin die normativen Grundlagen, Vermögensträger und -verwaltungsorgane sowie Kirchenfinanzierungswege dargestellt werden. Darüber hinaus gibt P. einen Ausblick auf die Kirchengemeinde als Arbeitgeberin. Dieser gesamte Teil ist im Wesentlichen rein darstellend gehalten und fasst die h. M. zusammen. Dennoch sind einige Formulierungen so wenig präzise, dass sie teils Falsches, teils Widersprüchliches aussagen. Aus der Zusammenarbeit von Kirche und Staat z. B. folge nach Ansicht P.s, dass sich das Kirchenrecht „auf den innerkirchlichen Bereich zurückgezogen hat und nicht mehr für sich beansprucht, im weltlichen Bereich gegenüber dem staatlichen Recht Vorrang zu genießen. Daher wird ihr auch weiterhin das Recht zuerkannt, Vermögen zu bilden […]" (Rn. 18). Abgesehen davon, dass dieser Kausalzusammenhang nicht besteht, scheint es für P. keinen Widerspruch darzustellen, wenn sie wenige Zeilen später can. 1254 § 1 CIC zitiert, in dem das der Kirche angeborene Recht (*ius nativum*), unabhängig von der weltlichen Gewalt Vermögen erwerben, besitzen und verwalten zu dürfen, festgeschrieben ist. In dieser Norm wird sehr wohl ein Geltungsvorrang des kirchlichen vor dem staatlichen Gesetz beansprucht. Es ist m. E. eine nicht zu haltende Behauptung, dass Staat und Kirche sich dadurch aufeinander zubewegt hätten, dass das universale (sic!) Kirchenrecht normiert habe, die Laien seien an der Vermögensverwaltung zu beteiligen (vgl. Rn. 46). Der in can. 1280 CIC vorgesehene Vermögensverwaltungsrat ist, ebenso wie der spezialrechtlich für die Pfarrei vorgesehene Rat aus can. 537 CIC, kein Verwaltungsorgan, sondern dem Wortlaut nach ein „consilium a rebus oeconomicis", das die Aufgabe hat, den Verwalter bei der Erfüllung seines Amtes zu unterstützen und eben nicht selbst zu verwalten. Darüber hinaus benennt P. allein die Rechtslage, wonach eine Kirchengemeinde schon mit ihrer kanonischen Errichtung als Pfarrei den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erhält (vgl. Rn. 72). Dies ist aber zumindest für Nordrhein-Westfalen nicht zutreffend. Die Auffassung, „[d]ie staatliche Anerkennung der Kirchengemeinde sagt allerdings nichts über ihre Rechtspersönlichkeit aus" (ebd.), ist m. E so pauschal nicht vertretbar. Die Aussage „Seit 1875 hat es auf dem damaligen Gebiet des preußischen Rechts keine Neuerrichtungen von juristischen Personen als Vermögensträger mehr gegeben." (Rn. 76) ist nicht nur in dieser Allgemeinheit, sondern auch mit Blick auf die Kirchengemeinden unzutreffend. Bei der Darstellung der Organe der Vermögensverwaltung scheint P. davon auszugehen, dass der deutsche Kirchenvorstand dem kodikarischen Vermögensverwaltungsrat entspreche. Während sie ansonsten zwischen Pfarrei und Kirchengemeinde, Pfarrpastoralrat und Pfarrgemeinderat sauber trennt, vermischt sie diese beiden Gremien, obschon diese sich schon von den Rechtsgrundlagen am stärksten unterscheiden. Des Weiteren spricht sie im Präsens von Diözesen, in denen Ortskirchensteuer erhoben wird (vgl. Rn. 82 und 205), die es in Deutschland aber nicht mehr gibt, was sie in Rn. 204 bereits klargestellt hat. Der Abschnitt über die Kirchenaufsicht bei Rechtsgeschäften der Kirchengemeinde (Rn. 104–106) wirft im Hinblick auf Fusion oder Union von Kirchengemeinden mehr Fragen auf, als er beantwortet, v. a. die vermutete Verfassungswidrigkeit staatlicher Genehmigungsvorbehalte im Geltungsbereich des Preußischen Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes (PrKVVG) ist gerade mit Blick auf den Zusammenschluss von Gemeinden, in dem immer auch Vermögen übertragen wird, eingehender zu prüfen und bedürfte wohl bald einer gerichtlichen Entscheidung. Der Hinweis in § 10 (Rn. 113–122) auf das deutsche Kirchenfinanzierungssystem (Baulasten, negative Staatsleistungen und Kirchensteuer) ist zu knapp geraten und enthält in seiner Darstellung kaum Anknüpfungspunkte für die Frage nach dem Zusammenschluss von Kirchengemeinden – etwa nach dem neuen Gläubiger dieser Leistungen nach Fortfall der früheren Gemeinden. Dies wird erst im Abschnitt über die Rechtsnachfolge bei Zusammenschlüssen (Rn. 175–207) erörtert. Warum aber bei Zusammenlegung von Gemeinden die Einführung der Ortskirchensteuer wieder interessant werden könnte (vgl. Rn. 122), lässt P. offen.

Im dritten Teil (Rn. 123–276) wird die Arbeit aussagekräftiger, jedoch bleiben auch hier einige Fragen offen. Die Feststellung, dass es weder im kanonischen noch im staatlichen Recht Normen gibt, die explizit einen Zusammenschluss regeln (vgl. Rn. 123), ist nicht richtig: Can. 121 CIC befasst sich ausdrücklich mit dem Zusammenschluss von juristischen Personen. Darüber hinaus regelt can. 515 § 2 CIC die Schaffung, Veränderung und auch die Aufhebung von Pfarreien. Die Aussage über das Fehlen solcher Normen ist an dieser Stelle umso erstaunlicher, als P. in Rn. 168 ausdrücklich auf diese Normen eingeht. Die Aussage „Mitunter ist es aber auch schon seit Jahrzehnten die Regel, dass ein Pfarrer eine Pfarrei mit mehreren Filialkirchen betreut. In diesen Gemeinden ist eine Umstrukturierung im Prinzip nicht erforderlich." (Rn. 123) bleibt ohne Beleg, hat mit der Fusion von Gemeinden nichts zu tun und hat so allgemein, ohne Aussagen zur Größe dieser Pfarrei und dem zugrundeliegenden Strukturkonzept einer Diözese, keinen Aussagewert. Die Folgerung: „Die rechtlichen Voraussetzungen des CIC sind davon geprägt, dass die Hauptverantwortung für die Kirche vor Ort beim Bischof liegt. Die katholische Kirche ist damit bischöflich geprägt." (Rn. 129) verwechselt Ursache und Wirkung: Die theologisch begründete bischöfliche Prägung der Kirche spiegelt sich lediglich in den Normen des Codex wider. Die Diözese ist auch nicht nur „in der Regel" in verschiedene Teile aufgeteilt (ebd.), sondern immer, da eine Pflicht zur Aufteilung besteht (can. 374 § 1 CIC). Die Notwendigkeit, dass jedes Auftreten nach außen auch für Seelsorgeeinheiten einer bestimmten Rechtsform bedarf (Rn. 136), lässt die Frage offen, in welchen Bereichen zusammengearbeitet werden soll: Vermögensverwaltung oder pastorale Aufgaben? Wenn es sich aber nur um einen lockeren Verbund handelt, in dem bspw. die Sakramentenkatechese gebündelt wird, braucht hierfür kein nach außen tretender Rechtsträger geschaffen zu werden. Hilfreich ist hingegen der Hinweis auf die Möglichkeit von Geschäftsbesorgungsverträgen, wenn bspw. Pfarrbüros zusammengelegt werden sollen (Rn. 150). Im Abschnitt über die weltlichen Rechtsformen von Zusammenschlüssen (Rn. 156–157) bleibt einiges unklar; mit dem Satz: „Aus Sicht des weltlichen Rechts ist dieser Zusammenschluss seinerseits eine Körperschaft des öffentlichen Rechts." (Rn. 156) wird er eingeleitet. P. meint wahrscheinlich pfarreiübergreifende Zusammenarbeiten. Das belegt sie zum einen nicht und zum anderen gewährt Art. 137 Abs. 5 Satz 3 WRV, die mögliche Rechtsgrundlage für diese These, den Körperschaftsstatus dem Zusammenschluss von Religionsgemeinschaften und nicht dem Zusammenschluss von Teilen von Religionsgemeinschaften, sofern diese nicht rechtmäßig zu einer Kirchengemeinde fusioniert werden. Die ausführliche Prüfung, ob bei der Fusion ein Betriebsübergang mit allen arbeitsrechtlichen Folgen gemäß § 613a BGB vorliegt (Rn. 158–165), hätte sich die Autorin sparen können, wenn sie sogleich auf das diese Ansicht ablehnende Urteil des EuGH verwiesen hätte (Rn. 163), dem sie schließlich auch folgt. Den Beleg für die Möglichkeit, eine fusionierte Pfarrei in Filialkirchen gliedern zu können, bleibt P. ebenso schuldig wie die Darstellung dessen, was sie unter einer Filialkirche versteht (Rn. 169); nach h. M. ist dies nämlich ein Kirchengebäude und nicht der Teil einer Pfarrei. Aufschlussreich sind die Ausführungen zu Fragen der Rechtsnachfolgen und der damit verbundenen steuerrechtlichen Aspekte beim Vermögensübergang (Rn. 175–207). Der Hinweis darauf, dass der Grundstücksübergang nur dann steuerbefreit ist, wenn es sich um öffentliche Träger handelt und das Grundstück keinem Betrieb gewerblicher Art dient, ist von hoher praktischer Bedeutung. Die Ausführungen zur Fusion von Kirchenstiftungen (Rn. 208–219) sind ebenfalls weitgehend gelungen, lassen aber die Frage offen, wer sicherstellt, dass auch bei der Fusion von Stiftungen deren eingestiftete Zwecke erreicht werden können. Wenn Kirchengemeinden im Zuge der Umstrukturierungen Teile aus ihrem Vermögen ausgliedern, etwa einen Kindergarten oder ein Krankenhaus in eine selbstständige Rechtsperson (Gesellschaft, Stiftung, Zweckverband, Verein) überführen, ist freilich staatliches und kirchliches Recht zu beachten, sodass der kirchliche Charakter des neuen Rechtsträgers sichergestellt ist (vgl. Rn. 240). Eine wenigstens exemplarische Nennung der zu beachtenden kirchlichen Partikularnormen wäre hier hilfreich gewesen. Die sicher praxisrelevante Diskussion um die Frage, ob eine kirchliche Einrichtung auch mit nichtkirchlichen Trägern kooperieren kann und wie der kirchliche Sendungsauftrag darin erfüllt werden kann, reißt P. an, traut sich aber nicht, eine eigene Antwort auf diese Frage zu formulieren. Daran anschließend befasst sie sich mit der Nutzungsänderung von Kirchengebäuden (Rn. 249–276). Dies ist recht instruktiv, allerdings macht sie nicht klar, was dies mit der Fusion oder Union von Kirchengemeinden unmittelbar zu tun hat. Es leuchtet zwar ein, dass nach der Zusammenlegung von Kirchengemeinden das eine oder andere Kirchengebäude nicht mehr benötigt wird und dass mit diesem besonderen Vermögensstück auch besonders umzugehen ist; doch die Frage nach der Umnutzung von Kirchengebäuden und den möglichen Nutzungsarten bis hin zum Abriss kann sich nach der Zusammenlegung stellen, ist aber nicht notwendig damit verbunden. Viel wichtiger wäre es gewesen, auf mögliche stiftungsrechtliche Fragen einzugehen, falls zum Unterhalt des umzunutzenden

Kirchengebäudes eine Stiftung besteht. Die Ausführungen zum Denkmalschutz (Rn. 273–276) sind hilfreich, wenn man die Frage nach den Umnutzungsmöglichkeiten von Kirchengebäuden behandelt. Doch die Behauptung, die cann. 1283 und 1292 § 2 CIC seien denkmalschützende Normen (Rn. 274, Fn. 83), stimmt mit dem Normgehalt nicht überein. Leider verwendet P. den Begriff der *res sacrae* für bestimmte Vermögensstücke zu unreflektiert. Dieser in seiner heutigen Verwendung aus dem protestantischen Bereich stammende und in die staatlichen Rechtswissenschaften übernommene Begriff taugt für die Zuordnung von Vermögensstücken nach katholischem Vermögensrecht nur sehr begrenzt. Hier sind zwar heilige Orte (cann. 1205–1243) und auch heilige Sachen gemäß can. 1171 CIC von Bedeutung, wesentlich für die Vermögensverwaltung gemäß kanonischem Recht ist aber die Unterscheidung von Stamm- und Verwaltungsvermögen (*patrimonium stabile* und *patrimonium liberum*), auf die P. nicht eingeht.

Die Arbeit bleibt weitgehend darstellend. Es wäre jedoch zu wünschen gewesen, dass die Autorin konkreter zu den Fragen Stellung bezieht, etwa: Welche Form der Zusammenlegung von Kirchengemeinden ist angesichts welcher Rechtslage die günstigste? Der eingangs erwähnte „normative Flickenteppich" könnte schließlich auch Konsequenzen für einzelne Gebiete für den Umgang mit einer Umstrukturierung haben. Sollte man fusionieren, also alle alten Kirchengemeinden aufheben und eine neue gründen, oder ist es besser, Kirchengemeinden an eine bestehen bleibende anzugliedern? Hat dies vermögensrechtliche und insbes. stiftungsrechtliche Konsequenzen? Auf welchem Wege können bestehende Stiftungen erhalten und die Verfolgung ihrer Zwecke besonders gut erreicht werden? Die Feststellung, dass „aus vermögensrechtlicher Sicht [...] einer völligen Neustrukturierung der Pfarrpastoral jedenfalls keine Grenzen gesetzt" sind (Rn. 193), ist in die eine Richtung hilfreich. Doch hier eröffnet sich sogleich die Frage, ob für die Erreichung bestimmter pastoraler Ziele bestimmte vermögensrechtliche Ausgestaltungen sinnvoller oder gar erforderlich sind. Insofern weckt der Titel größere Erwartungen, als das Buch hält.

Das Werk ist mäßig lektoriert. Es fallen zahlreiche typografische Fehler, insbes. in der Interpunktion auf. Bei einem derartig hohen Preis kann der Leser eine bessere Verlagsarbeit erwarten. Dadurch wären sicher auch einige sprachliche Fehler beseitigt worden. Einige Aussagen könnten einerseits besser belegt sein, andererseits bekommt der Leser den Eindruck, dass die Autorin sich nicht traut, klar Stellung zu beziehen. Der Aufbau des Verzeichnisses der zitierten Entscheidungen (217–221) erschließt sich nicht. Der Titel ist vielversprechend, das Thema ist wichtig und aktuell. Die Arbeit macht deutlich, welchen Rechtsgebieten des öffentlichen und des privaten staatlichen Rechts die Verwalter kirchlichen Vermögens Beachtung schenken müssen. Leider bleibt das Buch angesichts des wichtigen Themas hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Münster Martin Zumbült

Kurzrezensionen

Bockmuehl, Markus: **The Remembered Peter**. In Ancient Reception and Modern Debate. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 263 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 262), Ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–150580–5

Der vorliegende Band des Oxforder Neutestamentlers Markus Bockmuehl vereint neun in loser Verbindung stehende wissenschaftliche Aufsätze, die Vorarbeiten zu einer inzwischen erschienenen größeren Monographie zum Apostel Petrus waren (*Simon Peter in Scripture and Memory:* The New Testament Apostle in the Early Church, Grand Rapids 2012). Zunächst beschreibt B. im ersten Teil unter dem Stichwort „der erinnerte Petrus" sein methodisches Vorgehen zwischen Geschichte und Erinnerung. Dem folgen Aufsätze zur Einordnung des Petrus zwischen Jesus und Paulus in der neueren englischsprachigen Forschung (Sanders, Crossan, Wright, Dunn) und zum Verhältnis zwischen Petrus und Paulus in der Geschichte und der späteren altkirchlichen Rezeption. Teil 2 gilt Petrus in der syrischen und römischen Erinnerung (Petrus in Syrien: Ignatius, Justinus, Serapion; Petrus, Paulus und Simon in den Pseudo-Klementinen; Bestätigung des Todes des Petrus in Rom). Im dritten Teil kommt B. von der Rezeption zurück zum ntl. Befund und behandelt die (Bei-)Namen des Simon Petrus in jüdischen Quellen, Petrus und die Verbindungen mit Bethsaida (Evangelientraditionen, sozialer Hintergrund von Bethsaida, archäologische Funde in Bethsaida-Julias) sowie die verschiedenen „Bekehrungen" des Petrus nach Lk 22,31f (hagiografische, allegorische und exegetische Hinweise, u.a. der Hahnenschrei in christlicher Kunst, Konversion und Subversion in den Petrus-Akten). B. begegnet der altkirchlichen Petrusüberlieferung mit kritischer Sympathie (die andere Studien vermissen lassen) und zeigt, wie die Rezeption zusammen mit den ntl. Texten den „erinnerten Petrus" geprägt hat. In Methode und Inhalt bietet B. eine Reihe neuer und richtungsweisender Perspektiven für die Petrusforschung. Chr. St.

Bohlen, Maren: **Sanctorum Communio**. Die Christen als „Heilige" bei Paulus. – Berlin: De Gruyter 2011. (XIV) 285 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 183), geb. € 109,95 ISBN: 978–3–11–025948–3

Im Glaubensbekenntnis wird die Gemeinschaft der Heiligen bekannt und beschworen. Als Heilige werden dort, aber auch bei Paulus, alle Christen bezeichnet. Die vorliegende Studie (Doktoraldiss. Univ. Bonn, 2010; Michael Wolter) bietet eine umfassende Untersuchung des paulinischen Gebrauchs des Begriffs „Heilige" vor dem Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Heiligkeit überhaupt. Nach einem Forschungsüberblick (u.a. Stettler, Vahrenhorst, Schmidt) skizziert B. zunächst die Bezeichnung „Heilige" im AT und Frühjudentum sowie als Selbstbezeichnung der ersten Christen im Kontext der anderen Selbstbezeichnungen. Die Bezeichnung „Heilige" erscheint bei Paulus als eingeführte Gruppenbezeichnung (etwa für die Jerusalemer Urgemeinde, als Eigenname, als Gattungsname). Weitere Kap. gelten der Heiligung als Auftrag und der Heiligkeit bei der Parusie im 1Thess, den korinthischen Christen als Heiligen (hier Heiligkeit als Status; die Adressaten, Heilige und Ungerechte, die gefährdete Heiligkeit der Gemeinde) und Christen als „Heilige" bei Paulus (Heiligung und Kult, die „Heiligen" als Erwählte und ihr Verhältnis zu Israel, Verständnis der christlichen Heiligkeit). Heiligkeit ist ein Identitätsmerkmal der paulinischen Gemeinden, die Ethik der Heiligen muss ihrer Identität Ausdruck verleihen. Für Paulus ist Heiligkeit ein Merkmal aller Christen, nicht Kennzeichen und Titel weniger herausragender Christen, so sehr die Kirche dankbar für sie ist. Abschließend skizziert B. die Bezeichnung „Heilige" im restlichen NT, in der Alten Kirche (dort ist eine Veränderung des Gebrauchs feststellbar), im Protestantismus (Kritik am Heiligenkult) und im ökumenischen Dialog. Die überzeugende Arbeit bietet wichtige Anregungen für das Verständnis urchristlicher Identität(skonstruktion), die Ekklesiologie und die Ethik. Chr. St.

Heller, Thomas / **Käbisch**, David / **Wermke**, Michael: **Repetitorium Religionspädagogik**. Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 216 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–8252–3670–0

Dieses ebenso handliche wie aspektreiche Taschenbuch besteht aus einem religionspädagogischen (1–92) und einem religionsdidaktischen (93–192) Teil. Während der erste Teil („Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung") in sechs Kap.n sechs Aspekte entfaltet (historische, theologische, soziologische, psychologische, rechtliche und erziehungswissenschaftliche), besteht der zweite Teil („Religionsdidaktik und die Praxis religiöser Bildung") aus sieben Kap.n zu sieben „Perspektiven" (kerygmatische, bibelhermeneutische, problemorientierte, symbol- und zeichendidaktische, performative, kulturhermeneutische und ökumenische resp. interreligiöse).

Diese insgesamt 13 Kap. sind jeweils in vier Abschnitte unterteilt: a) zunächst werden mögliche Aufgaben formuliert, die auf Basiswissen abzielen und zu denen die Autoren sodann „Lösungsvorschläge" anbieten; b) der zweite Abschnitt benennt je drei mögliche Spezialthemen mit einer informativen Erläuterung; c) der dritte Abschnitt formuliert eine Prüfungsaufgabe, deren Bearbeitung bereits deutlich entwickelte theologische resp. religionspädagogische Urteilskompetenz voraussetzt; d) der vierte Abschnitt benennt wichtige Quellen sowie Sekundärliteratur.

Dieses Repetitorium ist mithin klar strukturiert und stringent aufgebaut und ermöglicht trotz der fachwissenschaftlichen Sorgfalt und der Fülle der inhaltlichen Aspekte eine hervorragende Orientierung. Es geht den Autoren nicht um ein Repetitorium im Sinne einer bloßen Materialsammlung, sondern um Problemaufrisse und thematische Zusammenhänge. Die historische Dimension wird nie vernachlässigt, steht aber immer im Dienst der Kontextualisierung aktueller Fragestellungen; es werden erfreulich viele Bezüge zu den einzelnen theologischen Disziplinen sowie Querverbindungen auch zu nichttheologischen Wissenschaften aufgezeigt.

Ein Personenregister (193–198) und ein differenziertes Sachregister (199–216) bilden abschließend eine sinnvolle Ergänzung dieses anregungsreichen Repetitoriums. E. H.

Reichelt, Stefan: **Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum" in Russland**. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 590 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02863–4

Bei dem vorliegenden Buch, der Habil.schrift des Vf.s (Theol. Fak. Halle-Wittenberg 2007), handelt es sich um eine ausführliche Darstellung und Untersuchung der Übersetzung von Arndts bekannter Schrift ins Russische – die ersten in einer deutschen Druckerei hergestellten russischen Bücher! – und ihrer Rezeption. Auf kurze Abschnitte zum Autor der Schrift und zum Übersetzer, dem ukrainisch-russischen Mönch Simeon Todorskij, folgen ein ausführliches deutsch-russisches und russisch-deutsches Wörterverzeichnis sowie umfangreiche Übersetzungsvergleiche einzelner Stellen, wobei R. die interessanten und oft relativ weit reichenden Abweichungen vom Original als Orthodoxisierung, Eliminierung oder Kommentierung charakterisieren kann. Weitere, eher knappe Kap. stellen die theologischen Beziehungen zwischen der russischen Orthodoxie und dem Protestantismus bis ins 19. Jh., die Rezeption von Todorovskijs Übersetzung und andere Übersetzungen von Arndt ins Russische vor. In Anhängen wird weiteres Material zur Übersetzung und zum Übersetzer publiziert. Insgesamt handelt es sich um ein materialreiches, gut dokumentiertes Buch, trotz einiger kleinerer Ungenauigkeiten. Ob mit der Übersetzung und ihrer Rezeption tatsächlich ein „selbstredendes Beispiel des interkonfessionellen Dialogs" (431) gegeben ist, sei dahingestellt. Th. B.

Schulte, Raphael: **Die Herkunft Jesu Christi**. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses. Eine theologie-kritische Besinnung. – Münster: Aschendorff 2012. 763 S., geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–12972–2

Der seit 1995 em. Dogmatiker Raphael Schulte legt in diesem umfangreichen Alterswerk eine umfassende Kritik exegetischer (und allgemein theologischer) Begrifflichkeiten bei der Befassung mit den Kindheitserzählungen bei Lukas und Matthäus (und anderen einschlägigen Texten) vor. In der äußerst detailreichen und für Nichtfachleute wohl (auch wegen des ausufernden Anmerkungsapparates) schwer lesbaren Abhandlung wird v. a. die übliche Verwendung einer unbiblischen Sprache gerügt, die von dogmatischen Vorurteilen vorbelastet sei. Der überaus kenntnisreiche, aber leider bisweilen ausschweifende und allzu detailverliebte Schreibstil verunklart gelegentlich den eigentlichen Gedankengang. Darüber hinaus erschweren zusätzliche Exkurse dem Leser das Erfassen der zentralen Aussageabsicht. Eine deutliche Straffung des Gedankengangs und damit verbunden eine wesentliche Kürzung des Textes durch einen kompetenten Lektor hätte der Publikation sicher eine höhere Beachtung beschert. So wird sie jetzt wohl ein Geheimtipp für Spezialisten bleiben, was angesichts der Fülle sprachlicher und exegetischer Beobachtungen, die der Band bietet, doch ein wenig schade ist. J. K.

Smith, Daniel Lynwood: **The Rhetoric of Interruption**. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Literature. – Berlin: De Gruyter 2012. (XIV) 337 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 193), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–029642–6

Der Vf. erklärt die häufigen Redeunterbrechungen im lk Doppelwerk auf dem Hintergrund griechischer Geschichts- und Romanliteratur. Als Kriterium dient ihm dabei nicht die mutmaßliche Unvollständigkeit bestimmter Reden, sondern die ausdrückliche Verletzung nachweislicher Regeln der geordneten Kommunikation. Hielt Dibelius solche Regelverstöße noch für beispiellos lukanisch, findet der Vf. mehr als hundert Belege dafür in der griechischen Erzählliteratur. Grundsätzlich unterscheidet er die Unterbrechung eines Redners durch äußere Ereignisse, die gewöhnlich der dramatischen Steigerung dient, von seiner gezielten Unterbrechung durch die Hörerschaft in freundlicher oder feindlicher Absicht. Es zeigt sich, dass absichtliche Redeunterbrechungen bei Lk (wie zuvor schon bei Homer, Appian und Xenophon) geeignet sind, die Dreh- und Angelpunkte in der Gesamthandlung eines Werkes zu markieren. Lk unterstreicht damit erstens die Verkündigung des auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus, die zweitens jetzt auch die Heiden erreicht. Der Ertrag der Studie liegt indes weniger in dieser konkreten Funktionsbestimmung der lk Redeunterbrechungen, die als solche kaum überrascht, als vielmehr in der literaturgeschichtlichen Einordnung des erzählerischen Stilmittels an sich. Bleibt die Sichtung zahlreicher Belegstellen auch weitgehend enumerativ und lässt tiefergehende Auslegungen vermissen, so sind es gerade die Übersichten über alle besprochenen Texte am Ende des Bandes, die der künftigen Forschung gleichwohl nützliche Dienste erweisen werden. W. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, Ludwigstr. 29, 80539 München
PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
PD Dr. Stephanie Ernst, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Gundelindenstr. 10, 80805 München
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Pfr. Martin Gestrich, Am Lütter Bach 3, 14806 Bad Belzig OT Lütte
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Ulf Harder, Am Rubenowplatz 2/3, 17487 Greifswald
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich
Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Sebastian Kiraga M. A., Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dipl.-Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
PD Dr. Thomas Nauerth, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Dr. Evgenij Pilipenko, Nizhnaja Syromjatnitscheskaja ul. 10a, 105120 Moskau, Russland
Dr. Gregor Ploch, Stephansplatz 6, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Thomas Prügl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Lena Rehring M. A., Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Eugenio Riversi, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
PD Dr. Ulli Roth, Weingartenstr. 97, 77654 Offenburg
Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. Johannes Wischmeyer, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 80572 Eichstätt
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. phil. Regula M. Zwahlen, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2013
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

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