# 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 6 | 2013 | 109. Jahrgang

**Die Johannesapokalypse** – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung (Thomas Witulski) Sp. 443

**Exegese / Bibelwissenschaft** . . . . . Sp. 459

The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, hg. v. Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz (Simone Paganini)

Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten. Erster Band, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Herbert Niehr)

Das frühe Christentum und die Stadt, hg. v. Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald (Stefan Schreiber)

Bormann, Lukas: Der Brief des Paulus an die Kolosser (Angela Standhartinger)

Paschke, Boris: Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission (Martin Vahrenhorst)

Stovell, Beth M.: Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King (Ulrike Swoboda)

Schmidt, Josef: Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas (Friedrich W. Horn)

Wilckens, Ulrich: Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann (Gunther Wenz)

Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft (Klaus von Stosch)

**Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 475

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

Lange, Christian: Einführung in die allgemeinen Konzilien (Klaus Unterburger)

Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. I. Textband; II. Bildband; III. Nachtrag, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll (Jörg Ernesti)

Lehmann, Hartmut: Luthergedächtnis 1817–2017 (Gunther Wenz)

Stuiber, Maria: Zwischen Rom und dem Erdkreis. Die gelehrte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731–1804) (Bernward Schmidt)

Klatt, Marlene: Unbequeme Vergangenheit. Antisemitismus, Judenverfolgung und Wiedergutmachung in Westfalen 1925–1965 (Norbert Köster)

Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Walter / Michael Quisinsky (Jörg Ernesti)

**Theologiegeschichte** . . . . . Sp. 484

Gerwing, Manfred: Johannes Quidort von Paris: De antichristo et de fine mundi. Vom Antichrist und vom Ende der Welt. Lateinisch – Deutsch (Klaus Hedwig)

Hamm, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung (Athina Lexutt)

Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. Johannes Hund, Jan Martin Lies u. Hans-Otto Schneider, hg. v. Irene Dingel (Athina Lexutt)

Alfieri, Francesco: Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland (René Raschke)

Zamagni, Gianmaria: Fine dell'era constantiana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico (Klaus Unterburger)

**Systematische Theologie** . . . . . Sp. 493

Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik (Leonhard Hell)

Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (Karl-Heinz Menke)

Matand, Désiré: Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake. Une relecture à partir de la perspective négro-africaine (Dominik Lorenz)

„So lauert die Sünde vor der Tür" (Gen 4,17). Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick (Julia Enxing)

Sgubbi, Giorgio: Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale. Prefazione di Pierangelo Sequeri (Klaus E. Müller)

**Spiritualität** . . . . . Sp. 504

Müller-Schauenburg, Britta: Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas (Ioannis Kourempeles)

Dinzelbacher, Peter: Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch (Bernd Jaspert)

Kleffner, Klaus: Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila (Gabriele Lautenschläger)

**Religion und Gesellschaft** . . . . . Sp. 509

Großbölting, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Bernd Jaspert)

Höhn, Hans-Joachim: Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute (Martin Kirschner)

Kappeler III, Warren A.: Communication Habits for the Pilgrim Church. Vatican Teaching on Media and Society (Eckhard Bieger)

Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, hg. v. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Johanna Haberer)

Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?, hg. v. Ina Wunn / Mualla Selçuk (Jutta Sperber)

**Praktische Theologie** . . . . . Sp. 516

Lüer, Jörg: Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit". Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989 (Axel Heinrich)

Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, hg. v. Norbert Mette / Judith Könemann (Martina Blasberg-Kuhnke)

Leimgruber, Stephan: Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung (Stephan Ernst)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 520

Meijers, Ton: Compendium van het katholiek canoniek recht. Deel I. Inleiding en volk Gods (Klaus Lüdicke)

Ruster, Thomas / Ruster, Heidi: ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag (Martin Zumbült)

Wiegelmann, Christian: Zulässigkeit und Grenzen von Arbeitskämpfen in kirchlichen Einrichtungen (Martin Zumbült)

Meckel, Thomas: Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts (Judith Hahn)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 526

# Die Johannesapokalypse – einige neuere Veröffentlichungen im Kontext der Forschung

Von Thomas Witulski

Ein Artikel, der den Versuch unternimmt, die innerhalb der neueren Apk-Forschung Platz greifenden Forschungstendenzen zu reflektieren und womöglich miteinander zu vernetzen, ist angesichts der Fülle der in der Gegenwart zu zahlreichen unterschiedlichen Einzelproblemen veröffentlichten Literatur[1], soll er noch einigermaßen übersichtlich und kohärent erscheinen und sich dabei konstruktiv-kritisch mit den vorgelegten Forschungsergebnissen auseinandersetzen, notwendigerweise sachlichen und inhaltlichen Beschränkungen unterworfen. Dessen eingedenk konzentriert sich der vorliegende Aufsatz auf die inhaltliche Darstellung und Kritik einiger neuerer Veröffentlichungen zu folgenden Fragestellungen und Themenbereichen: (1) die Frage der Abzweckung der Apk, (2) das Problem ihrer Datierung, (3) die Apk und ihr Rückbezug auf das Ezechielbuch, (4) die Frage nach der Gestalt der in der Apk vorliegenden Christologie und schließlich, das zuvor Erörterte zumindest z. T. aufnehmend und bündelnd, (5) die Frage nach dem angemessenen hermeneutischen Zugang zur Interpretation der Apk und – damit verknüpft – die Frage nach den hermeneutischen Grundlagen ihrer Auslegung und denjenigen der Auslegung apokalyptischer Literatur insgesamt.

## *1. Die Abzweckung der Johannesapokalypse*

Im Blick auf die Frage nach der Abzweckung der Johannesapokalypse hat in neuerer Zeit *Heinz Giesen* in verschiedenen, in einem wichtigen Aufsatzband neu zusammengefassten Arbeiten[2] einen entscheidenden Akzent gesetzt. Ihm zufolge beabsichtige der Apokalyptiker, „die Christen davor zu bewahren, sich von der Anziehungskraft des religiös bestimmten öffentlichen Lebens der damaligen Zeit in Bann schlagen zu lassen“[3]; sie sollten vielmehr standhaft und konsequent auf ihrem christlichen Glauben beharren und sich jeglichem Kompromiss mit dem ihnen versucherisch gegenübertretenden ‚Götter- und Kaiserkult‘[4] verweigern: „In diesen Rahmen ist auch die wiederholte Aufforderung zur Martyriumsbereitschaft einzuordnen. Die Christen sollen selbst dann am Bekenntnis zu ihrem Herrn festhalten, wenn es sie das Leben kostet.“[5] Mit dieser These setzt sich G. gegenüber solchen Forschungspositionen ab, die die Apk als eine Trostschrift für unter einer drängenden Verfolgung leidende Christen auffassen möchten; eine solche Verfolgung lasse sich für die Zeit der Abfassung der Apk, nach G. die Zeit des Kaisers Domitianus, nicht nachweisen.[6] Die von G. herausgearbeitete Zwecksetzung der Apk wird durch die Beobachtung untermauert, dass die in ihr vorliegende Darstellung selbst die Annahme, die Apk sei in der Zeit einer umfassenden Christenverfolgung abgefasst, nicht zu erhärten vermag. In der Apk selbst ist explizit nur von einem einzigen Martyrium die Rede, das sich noch dazu in der Vergangenheit ereignet hat, nämlich von demjenigen des Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου Apk 2,13[7]; auch die Ausführungen in Apk 2,10 geben allenfalls Anlass zu der Annahme, dass einzelne christliche Gemeinden mit lokal begrenzten Anfeindungen und Nachstellungen zu rechnen hätten, vermögen aber keinesfalls eine umfassende, provinzial- oder gar reichsweite Verfolgung zu insinuieren.[8]

Den Erwägungen G.s korrespondiert der im Rahmen der Frage nach der Abzweckung der Apk formulierte Hinweis *Jens-Wilhelm Taegers*, dem zufolge der Apokalyptiker mit Apk 4,1–22,20, dem sog. ‚apokalyptischen Hauptteil‘ seiner Schrift, deutlich machen wolle, dass der „Antagonismus von Gemeinde und Weltmacht nur den fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und Satan“[9] abbilde, was bedeute, dass „jede Möglichkeit friedlicher Koexistenz [zwischen jenen] von vornherein ausgeschlossen“[10] sei, die Gemeinde ihr Dasein also in Abgrenzung gegenüber dem sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Kontexten umgebenden *imperium Romanum* gestalten solle.[11] Die – mittlerweile in einer außerordentlich lesenswerten Aufsatzsammlung zugänglichen – Einlassungen T.s finden eine inhaltliche Entsprechung in den Thesen von *Daria Pezzoli-Olgiati*[12]; ihr zufolge mache der Apokalyptiker mit Hilfe der von ihm als „mehrdimensionale Sprachbilder“ (201) konzipierten Visionen „die […] Leser seiner Schrift […] darauf aufmerksam, dass Gott und sein Lamm auf der Seite der Lebendigkeit stehen, während die vernichtenden Kräfte [d. h. insbes. der römischen Kaiser] auf den endgültigen, ‚zweiten‘ Tod ausgerichtet sind. Er macht deutlich, dass es unmöglich ist, Handlungen zu vollziehen, die auf Tod und Vernichtung gründen, und trotzdem auf der Seite Gottes zu stehen. An der Klarheit aus dem Himmel sollen sich die Menschen in den kleinasiatischen Städten orientieren, in dieser Perspektive sollen sie beurteilen, welches Verhalten sich mit dem Versprechen von Jerusalem vereinbaren lässt.“ (249f) Dabei lässt P.-O. keinen Zweifel daran, dass „die Visionen als Fiktionen in einer dichten, wechselseitigen Beziehung mit dem historischen Kontext stehen, in dem sie verfasst und rezipiert wurden“ (247).

In die von T. und P.-O. gewiesene Richtung denkt neuestens auch, allerdings deutlich zu undifferenziert, *Stefan Alkier*, wenn er zunächst die vom Apokalyptiker geforderte standhafte Glaubenstreue der Christen als sich nicht nur gegen „irdische Opponenten“[13], sondern letzten Endes gegen eine hinter diesen stehende überirdische und zugleich satanische Macht richtend beschreibt, darüber hinaus dann aber wahrscheinlich zu machen sucht, der Apokalyptiker habe aufzeigen wollen, dass die Repräsentanz dieser satanischen Macht nicht nur auf das *imperium Romanum* beschränkt gedacht werden dürfe. Vielmehr durchziehe sie den Kosmos in seiner Gesamtheit, was dann konkret bedeute, dass auch „christliche Irrlehrer, jüdische Unbekehrbare oder die überwiegende Bevölkerung mit einem griechischen bzw. römischen Lebensstil und Deutungsmuster allesamt als Repräsentanten widergöttlicher Macht“[14] zu verstehen seien. So zutreffend es ist, dass der Apokalyptiker den die christliche Gemeinde umgebenden Kosmos prinzipiell als satanisch beherrscht ansieht und deshalb von den Rezipienten seines Werkes eine vollständige Distanz diesem gegenüber einfordert, so wenig lässt sich jedoch die Sicht halten, dass der Apokalyptiker die unterschiedlichen Erscheinungsformen dieses Kosmos nicht auch jeweils unterschiedlich zu gewichten

[1] Vgl. hierzu nur den instruktiven Literaturbericht von Franz Tóth: „Erträge und Tendenzen in der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse“, in: **Die Johannesapokalypse**. Kontexte – Konzepte – Rezeption, hg. v. Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Tóth. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012, (XI) 866 S. (WUNT, 287), geb. € 159,00 ISBN: 978–3–16–150603–1, 1–39.

[2] Hier seien nur erwähnt: Heinz Giesen: „Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung“, in: TThZ 105 (1996), 61–76 (= **Giesen**, Heinz: **Studien zur Johannesapokalypse**. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 318 S. [SBAB, 29], kt € 40,90 ISBN: 978–3–460–06291–7, 214–227); ders.: *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997 (RNT); ders.: „‚Das Buch mit den sieben Siegeln‘ – Heil für Außenseiter. Zum Zweck der Johannesoffenbarung“, in: 1900 ΕΤΗΡΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ ΙΩΑΝΝΟΥ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ, Athen 1999, 583–603.

[3] *Glaubenstreue*, 226.

[4] Zu diesem Begriff vgl. etwa *Glaubenstreue*, 219, zu der Thematik insgesamt 219–226.

[5] *Glaubenstreue*, 226; in diesem Sinne neuestens auch Stefan Alkier: „Die Johannesapokalypse als ‚ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes‘“, in: *Die Johannesoffenbarung*. Ihr Text und ihre Auslegung, hg. v. Michael Labahn / Martin Karrer, Leipzig 2012 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 38), 147–171, 157.

[6] Vgl. hierzu *Glaubenstreue*, 214–219.

[7] Vgl. hierzu etwa Ulrich Bernhard Müller: *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh/Würzburg ²1984 (ÖTBK 19), 111.

[8] Vgl. hierzu Jens-Wilhelm Taeger: „Eine fulminante Streitschrift. Bemerkungen zur Apokalypse des Johannes“, in: **Taeger**, Jens Wilhelm: **Johanneische Perspektiven**. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003, hg. v. David C. Bienert / Dietrich-Alex Koch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 254 S. (FRLANT, 215), geb. € 74,99 ISBN: 3–525–53082-X, 105–120, 108.

[9] *Streitschrift*, 119.

[10] Ebd.

[11] Vgl. zu dieser Argumentation auch ders.: „Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse“, in: **ders.**: **Johanneische Perspektiven** [Anm. 8], 121–138, 133–135.

[12] Daria Pezzoli-Olgiati: *Täuschung und Klarheit*. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, Göttingen 1997 (FRLANT, 175).

[13] *Johannesapokalypse* [Anm. 5], 166.

[14] Ebd.

und zu kategorisieren vermag. Dass der Apokalyptiker sehr wohl auch in kosmologischer Hinsicht differenziert und kategorisiert, bestätigen allein schon die Ausführungen in Apk 13,7b.8. Im Verein mit der Feststellung, dass im sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4,1–22,20 weder kompromissbereite christliche Irrlehrer noch ebensolche jüdische Gruppierungen noch die pagane Mehrheitsgesellschaft im Fokus der Darstellung stehen, legen diese Einlassungen doch die Annahme mehr als nahe, dass der Apokalyptiker – zumindest in erster Linie – das *imperium Romanum* und die es in seiner Spitze repräsentierenden Personen als irdische Werkzeuge des überirdischen δράκων bzw. des σατανᾶς verstanden wissen wollte, deren quasi-soteriologischer Anspruch allerdings sowohl von kompromissbereiten Christen und Juden als auch von der paganen Mehrheitsgesellschaft dann immer wieder durchaus aktiv bestätigt und untermauert worden ist. Diesen quasi-soteriologischen Anspruch des *imperium* und seiner Repräsentanten entlarvt der Apokalyptiker im sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' als satanisch; zugleich arbeitet er in diesem zweiten Hauptteil seines Werkes heraus, dass das ultimative Ende jener und der Beginn einer neuen Weltzeit mit Sicherheit und in überschaubarer Zukunft zu erwarten sind. Insofern liefert der Apokalyptiker in Apk 4,1–22,20 die geschichtstheologische Begründung einerseits für das von seinen Rezipienten in den Sendschreiben Apk 2f Eingeforderte, andererseits für das dort den standhaft und glaubenstreu Bleibenden Verheißene. Diese Verhältnisbestimmung des Corpus der Sendschreiben Apk 2f zum sog. ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4,1–22,20 scheint die rhetorische Strategie des Apokalyptikers angemessener widerzuspiegeln als der von A. im Anschluss an E. Güttgemanns im Rahmen des Ansatzes der ‚generativen Poetik' unternommene Versuch, die Sendschreiben als Beschreibung einer Mangelsituation und den ‚apokalyptischen Hauptteil' als Transformation derselben hin zu einer mangelfreien Situation zu definieren.[15]

Auf die Frage der Abzweckung der Apk formuliert auch *Peter Hirschberg* in seiner Diss.[16] eine Antwort; im Rahmen seiner Untersuchung zum Gottesvolkverständnis der Apk nimmt er schwerpunktmäßig zwei Aspekte in den Blick. Zunächst untersucht er die religiöse und gesellschaftspolitische Situation der kleinasiatischen Christen und Juden am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Daran anschließend beschäftigt er sich mit dem in der Apk greifbaren Verständnis des Gottesvolk-Begriffs. Im Blick auf dieses stellt er in einer ersten These heraus, dass dem in der Apk begegnenden „eschatologischen Gottesvolk [...] im Hinblick auf das atl.-frühjüdische Gottesvolk [ein] durchweg synthetische[r] Charakter" (291) eigne, was konkret heiße: „Johannes kennt nur ein Gottesvolk, ein Israel. Dieses Israel ist das jüdische Volk, das in Christus seine Vollendung gefunden und sich den Völkern gegenüber geöffnet hat." (Ebd.) Die christliche Gemeinde stelle somit keine „dem jüdischen Volk gegenüber selbständige Größe" (292), sondern die Endphase der Geschichte Gottes mit Israel dar.[17] Darüber hinaus definiert H. die Gottesvolkkonzeption des Apokalyptikers eben aufgrund ihres synthetischen Charakters als „komplementär bestimmt" (293); die „atl.-jüdische Wirklichkeit behält in bestimmten von der Christusoffenbarung definierten Grenzen ihren Eigenwert" (ebd.), was etwa bedeute, dass die Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk als „ein Hinzukommen zu dem endzeitlich erneuerten Israel vorgestellt" (294) werde. Zum dritten stehe „das eschatologische Gottesvolk [...] in einer polaren Spannung zwischen Israel und den Völkern und repräsentiert diese auf Israel und die Völker bezogene spannungsvolle Einheit, indem die Israelwirklichkeit von der Völkerwirklichkeit und die Völkerwirklichkeit von der Israelwirklichkeit bestimmt wird" (295). Die Lebensform des eschatologischen Gottesvolkes stelle daher eine „für Juden- und Heidenchristen im Prinzip identische" und als solche eine Transformation des atl.-jüdischen Erbes dar (296). Aus alledem folge schließlich: „Durch die Konstitution des eschatologischen Gottesvolkes gehört das sich dem Christusglauben verweigernde Judentum nicht länger zum Gottesvolk." (297) Mit dieser Gottesvolkkonzeption rekurriere der Apokalyptiker auf die Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in Kleinasien; mit ihr versuche er einerseits, seine gemischt juden- und heidenchristlichen Adressatengemeinden ihrer Zugehörigkeit zum endzeitlichen Gottesvolk zu vergewissern, und beabsichtige andererseits, den Juden ihre Zugehörigkeit zum eschatologischen Gottesvolk abzusprechen (298–300).

Die Arbeit von H. bietet an vielen Stellen interessante Textbeobachtungen und vermag mit ihrer Generalthese sehr wohl zu überzeugen. Gleichwohl hat der Vf. mit einem solchermaßen charakterisierten Argumentationsziel sicherlich nicht den Kern der Stoßrichtung des Apokalyptikers getroffen. Diesem ging es zumindest kaum in erster Linie darum, sich gegenüber den Juden, sondern gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft und deren identitätsstiftenden Angeboten abzugrenzen und seine Adressaten gegen deren Verlockungen zu immunisieren.

In den Rahmen der hier diskutierten Thematik der Abzweckung der Apk ist, zumindest in weiterem Sinne, auch die Studie von *Franz Tóth*[18] einzuordnen, die sich mit der Frage nach dem Verhältnis von kulttheologischer Konzeption und Wirklichkeitskonstruktion sowie Sinnbildung auseinandersetzt; ihm geht es darum, „dem kultischen Material und dem kultischen Konzept [innerhalb der Apk] nachzuspüren, um das konstruktivkritische Potential des kultischen Denkens im literarischen Horizont der Johannesoffenbarung zu erhellen" (493). In seinem Einleitungskap. formuliert der Vf. zunächst die hermeneutisch-methodischen Grundlagen seiner Arbeit und beschreibt seine methodische Vorgehensweise. Hier arbeitet er auf der Basis kult- und geschichtstheoretischer Reflexionen zunächst eine Definition des seiner Studie zugrundeliegenden Kultbegriffs heraus; Kult sei zu verstehen als „ein aktionales und kognitiv-emotionales Erfahrungs-, Deutungs- und Orientierungsfeld, in dem durch Konzipierung und transpersonale Verfestigung tradierter Symbole, Handlungsanweisungen (Riten) und Raum- und Zeitstrukturen die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontingenzen wie auch die (unverfügbare) Gottespräsenz in der Konstruktion der (heiligen/sozialen/transzendenten) Wirklichkeit in personaler Verarbeitung und interpersonaler Vermittlung sinn- und handlungsrelevant bewältigt werden" (19); die im Kult erfolgende Wirklichkeitskonstruktion ziele „auf die identitätsstiftende Sinnbildung der Lebenswelt, indem sie Wert- und Normenvorstellungen menschlicher Tätigkeit als orientierungs- und handlungsrelevant definiert" (20). Im Rahmen dieser kultischen Wirklichkeitskonstruktion durchlaufe „das kultisch orientierte Denken drei grundlegende Bestimmungsphasen des historischen Bewusstseins" (25): Jede aus dem Erfahrungsfeld stammende subjektive Erfahrung werde innerhalb des kultischen Deutungsrahmens des ‚heiligen Kosmos', d. h. auf dem Deutungsfeld, neu konzeptionalisiert und in einen neuen Verstehens- und Interpretationshorizont eingebettet. Aus dieser – gewonnenen und internalisierten – Neukonzeptionalisierung folge schließlich der Gewinn einer neuen Sinn- und Orientierungsperspektive, somit also der Gewinn eines neuen Wirklichkeitsverständnisses, letzten Endes einer neuen Wirklichkeit.[19] Im Blick auf die Apk heiße dies konkret: Im Rahmen der in dieser Schrift geleisteten Konstruktion eines die erfahrbare Wirklichkeit transzendierenden Kultgeschehens ergäbe sich eine neue Perspektive für das Verstehen des Weltgeschehens und die diesem Verstehen entsprechende Lebenspraxis. Indem die Rezipienten der Apk sich in dieses Kultgeschehen mit hineinnehmen ließen, partizipierten sie in der Gegenwart am aktuellen himmlischen Heilsgeschehen und antizipierten die zukünftige Heilsvollendung; auf dieser Basis vermöchten sie „die aktuelle menschliche Kontingenzerfahrung durch die Thematisierung ihrer Endlichkeit mittels der Realisierung des im Kommen begriffenen, göttlich bevollmächtigten Christus zu übersteigen und zu bewältigen" (509).

Dem Vf. gebührt zunächst großer Respekt für seine Studie, die gerade auch im theoretischen Bereich sehr umfassend ansetzt, die sehr homogen aufgebaut ist und von der – unabhängig von der zumindest in Teilen unnötig überbordenden fremdsprachlichen Diktion – viel zu lernen ist. Freilich will aber die für das Beginnen T.s unabdingbare Grundvoraussetzung, dass nämlich die Darstellung der Apk durchgängig als ein konstruiertes Kultgeschehen begriffen werden muss, doch zumindest fraglich scheinen. So sehr etwa die Darstellung Apk 4f, aber auch andere Texte der Apk, auch kultische Motive und Bezugnahmen auf paganes oder jüdisches Kultgeschehen enthalten mögen, so wenig lässt sich die vom Vf. im Rahmen seiner Untersuchung näher

[15] Vgl. hierzu *Johannesapokalypse* [Anm. 5], 149.

[16] **Hirschberg**, Peter: **Das eschatologische Israel**. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. (X) 340 S. (WMANT, 84), geb. € 49,90 ISBN: 3–7887–1750–5.

[17] Vgl. hierzu ebd., Anm. 2 in Aufnahme einer Äußerung von J. Roloff.

[18] **Tóth**, Franz: **Der himmlische Kult**. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. (XII) 613 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 22), geb. € 58,00 ISBN: 3–374–02427–0.

[19] Vgl. zu diesem Gesichtspunkt insgesamt *Kult*, 23–26.

in den Blick genommene Darstellung Apk 1,10–20; 4–15 doch als kontinuierliche Realisierung oder gar in Gänze als Konstruktion von Kult verstehen, eine Beobachtung, die die Kategorie von Kult – und damit im Grunde auch den kulttheoretischen Ansatz des Vf.s – als Interpretament der Apk ungeeignet erscheinen lässt. Dem entspricht, dass die Konstruktion von Wirklichkeit in der Apk weniger durch kultisches Handeln als vielmehr durch visionäres Geschehen erfolgt; der Apokalyptiker ‚sieht' die hinter der irdisch erfahrbaren (Schein-)Realität stehende ‚wirkliche' Wirklichkeit und gibt diese als sinnbildendes Momentum an seine Rezipienten weiter. Die Rezipienten werden nicht in ein himmlisches Kultgeschehen versetzt, auch nicht durch die Darstellung der Visionen durch den Apokalyptiker, sondern ihnen werden auf der Erde die Augen für die sie umgebende erfahrbare (Schein-)Realität und die diese fundamentierenden tatsächlichen Wirklichkeitsaxiome und -strukturen geöffnet, ein Vorgang, der letzten Endes dazu führt, den Sinn dieser (Schein-)Realität zu erkennen und diese damit bewältigen zu können. Darüber hinaus vermag dieser Gedanke der Wirklichkeitskonstruktion durch Vision der geschichtlich-temporalen und auf die Zukunft ausgerichteten Dynamik der Apk weit besser gerecht zu werden als die Vorstellung eines in diesem Sinne eher statisch und primär auf die Gegenwart und deren Bewältigung ausgerichteten Kultgeschehens, da jener den der Apk eignenden antizipativen Impetus weit besser als diese zu extrapolieren in der Lage ist. So ist T. zwar durchaus zuzustimmen, wenn er im Blick auf Apk 4f formuliert: „Die aktuelle Kontingenzerfahrung wird im sakralen Deutungsrahmen der Tempel-Thron-Szene […] durch die Deutungs- und Orientierungsleistung von Vergangenheitsinterpretation und Zukunftsantizipation bewältigt und mittels des ‚himmlischen Buches' auf den Begriff gebracht." (317) Dabei gibt aber das kultische Potenzial allenfalls den formalen Rahmen dieser Deutungs- und Orientierungsleistung ab; auf der inhaltlichen Ebene erfolgt die durch diese evozierte Bewältigung der aktuellen Kontingenzerfahrung im Rahmen des Visionären sowie mit Hilfe der Darstellung der visionär geschauten und als solche Wirklichkeit setzenden Inhalte des βιβλίον κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά, eben der apokalyptischen Visionen – ein durchaus konstruktivistisch zu nennendes Interpretationsgerüst, das bereits etwa die oben besprochenen Studien von J.-W. Taeger und D. Pezzoli-Olgiati zumindest insinuieren.

Fazit: In der gegenwärtigen Forschung herrscht wenn nicht grundsätzliche, so doch aber weitgehende Einigkeit darüber, dass der Apokalyptiker mit seinem Werk nicht auf eine aktuelle Verfolgungssituation reagiert. Ihm geht es vielmehr darum, die gegenwärtige Realitätserfahrung seiner Rezipienten aufzunehmen, auf der Basis ihm ‚visionär' zuteil gewordener Einsichten zu deuten und als vorläufige, letzten Endes schon jetzt überholte Wirklichkeit zu definieren, deren auch sichtbares Ende sicher bevorsteht. Aus dieser neuen, die Wirklichkeit jenseits der Realität erfassenden Sinngebung folgt dann die Forderung einer dieser entsprechenden ethischen Fokussierung.

### *2. Die Datierung der Johannesapokalypse*

Zwar wird die Abfassung der Apk in der exegetischen Forschung der Gegenwart noch immer mehrheitlich in die zweite Hälfte der Regierungszeit des Kaisers Domitianus datiert; allerdings zeigt dieser noch vor zwanzig Jahren unerschütterlich scheinende Forschungskonsens in neuerer Zeit doch erhebliche Risse. Einerseits nämlich wird – wieder erneut – versucht, eine Frühdatierung in die Zeit Neros (54–68 n. Chr.) oder in das sog. ‚Vier-Kaiser-Jahr' (68/69 n. Chr.) wahrscheinlich zu machen, andererseits mehrt sich die Zahl der Exegeten, die einer späteren Datierung dieser Schrift entweder in traianische oder gar in hadrianische Zeit das Wort reden. In die Gruppe letzterer gehört der Autor dieses Artikels, der versucht, die Abfassung der Apk in der Zeit des Kaisers Hadrianus, präziser: in der Zeit zwischen 132 und 135 n. Chr. wahrscheinlich zu machen. Dabei geht er von der Annahme aus, dass der Apokalyptiker mit seiner Schrift in einer Zeit deutlicher Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* seine Adressaten dazu aufrufe, sich der Teilnahme an jener kompromisslos zu verweigern.[20] Eine solche Intensivierung – mit diesem Begriff ist weniger eine neue quasi-theologische Qualität der kultisch-religiösen Kaiserverehrung[21] als vielmehr deren das Bisherige deutlich überschreitende neue Dimensionierung insinuiert – der asianischen Kaiserverehrung lasse sich in der Zeit zwischen 45/50 und 155/160 n. Chr. als dem möglichen Abfassungszeitraum der Apk nur in hadrianischer Zeit, hier konkret ab 131/132 n. Chr. plausibilisieren.[22] Damit unterscheidet sich dieser Ansatz deutlich von den bisherigen Versuchen, die Abfassung der Apk zu datieren, da innerhalb jener in der Regel jeweils einzelne Details ihrer Darstellung, niemals aber die Gesamtschrift und ihr theologischer Impetus zur Grundlage einer zeitgeschichtlichen Auswertung gemacht worden sind. Insoweit ist der in der Literatur geäußerte Einwand, die dem vom Autor vorgelegten Datierungsvorschlag zugrundeliegende Arbeitsmethode scheine „unter dieselbe von Witulski erhobene Kritik der Beliebigkeit der Interpretationen zu fallen"[23], nur dann nachvollziehbar, wenn die Methode der zeitgeschichtlichen Auslegung als solche als eine letzten Endes dem Verdikt der Beliebigkeit unterworfene Methode kategorisiert wird.

Werde nun aufgrund dieses Anfangsverdachts versucht, die Darstellung der Apk auf diesem zeitlichen Hintergrund zu kontextualisieren, so ließen sich aus ihr selbst heraus insbes. folgende Hinweise zugunsten ihrer Deutung als einer auf diese Entwicklungen innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung der Provinz *Asia* reagierenden Schrift und der Datierung ihrer Abfassung eben in den Zeitraum zwischen 132 und 135 n. Chr. namhaft machen: (a) Der in Apk 2,13 erwähnte θρόνος τοῦ σατανᾶ ließe sich zwanglos mit dem 129 n. Chr. geweihten Heiligtum des Zeus Philios und des Traianus identifizieren.[24] (b) Das erste der beiden in Apk 13 auftretenden θηρία symbolisiere den Kaiser Hadrianus, das zweite dessen Reisegefährten und Berater, den Sophisten Antonius Polemon.[25] (c) Die Vision Apk 21,1–8 ließe sich zwanglos als Kontrastanalogie zu der von Hadrianus exzessiv betriebenen, seine eigene Person als Garanten von Heil, Frieden und Sicherheit verkündenden, imperialen Propaganda erklären.[26] (d) Die Ausführungen in Apk 11,1–13 spiegelten den Bar Kokhba-Aufstand und dessen Niederschlagung durch Hadrianus wider.[27] Den hier dargestellten Interpretationsansatz und die hier referierte Argumentation vermag die von S. *Alkier* formulierte kritische Spitze: „It is the same allegorical reading strategy that many Christians of today employ. We find such allegorical readings in contemporary New Testament exegesis as well. Thomas Witulski reads 'the beast rising out of the sea' in Revelation 13:1 as an allegory for Hadrian who loved to travel and on that basis dates the production of the Book of Revelation to the time of Hadrian"[28] aufgrund ihrer fehlenden inhaltlichen Substanz letzten Endes kaum zu erschüttern.

Von althistorischer Seite wird gegen diesen Datierungsvorschlag immer wieder geltend gemacht, dass eine solche auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung fokussierte Datierung deren tatsächliche Bedeutung für das religiöse und politische Leben eines Gemeinwesens[29] und somit auch das von ihr ausgehende tatsächliche, potentiell gegen die christliche Gemeinde gerichtete Bedrohungspotential zu hoch veranschlage und somit den Kaiserkult „als Interpretament zu stark" heraushebe.[30] Diesem Einwand steht entgegen, dass sich der Apokalyptiker selbst, wie die Ausführungen in Apk 13.17 belegen, im Rahmen seiner Darstellung des Wirkens der gottfeindlichen Macht in der Welt auf das *imperium Romanum*, dessen führende Repräsentanten und die ihnen gegenüber erbrachte offensichtlich weltweite Ver-

[20] Th. Witulski, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian, Göttingen 2007.

[21] Vgl. hierzu Stefan Pfeiffer, „Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien", in: **Die Offenbarung des Johannes**. Kommunikation im Konflikt, hg. v. Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 160 S. (QD, 253), kt € 28,00 ISBN: 978–3–451–02253–1, 9–31, 13.

[22] Vgl. hierzu Thomas Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien*. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius, Göttingen/Fribourg ²2010 (NTOA, 63), 168–170.

[23] Silvia Pellegrini: „Babylon – Die Strategie der Verteufelung (Offb 17,1–19,10)", in: *Die Offenbarung des Johannes* [Anm. 21], 186–230, 206.

[24] Vgl. hierzu *Johannesoffenbarung* [Anm. 20], 250–278.

[25] Vgl. ebd., 219–237.

[26] Vgl. ebd., 321f.

[27] Vgl. zu diesem Argument neuestens ausführlich Thomas Witulski: *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand*. Eine zeitgeschichtliche Interpretation, Tübingen 2012 (WUNT II, 137), 305–308.

[28] Stefan Alkier: "The Book of Re(ve)lation: How to Read Intertextually", in: *Ancient Christian Interpretations of ‚Violent Texts' in The Apocalypse*, hg. v. Joseph Verheyden / Tobias Nicklas / Andreas Merkt, Göttingen 2011 (NTOA, 92), 287–303, 303.

[29] Vgl. hierzu etwa Walter Ameling: „Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse", in: *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula*. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung, hg. v. Martin Ebner / Elisabeth Esch-Wermeling, Göttingen 2011 (NTOA, 72), 15–54, 45.

[30] Vgl. hierzu wiederum *Kaiserkult*, 47.

ehrung in Form der προσκύνησις (Apk 13,4.8.15) kapriziert, was bedeutet, dass der Verfasser der Apk selbst den Kaiserkult als Interpretament seines Werkes in den Blickpunkt rückt. Da nun um der angesichts der Abzweckung der Apk notwendigen argumentativen Plausibilität seiner Darstellung willen davon auszugehen ist, dass der Apokalyptiker die zur Zeit der Abfassung seiner Schrift in seinem Umfeld Platz greifenden Entwicklungen innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung zumindest in der Tendenz zutreffend reflektiert haben wird, ist die Annahme durchaus plausibel, dass jener in einer Zeit lebte und schrieb, in der sich die kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden Regenten, ohne dabei zwingend eine grundlegend neue Qualität zu entwickeln, in neuen, in der Vergangenheit in dieser Weise noch nicht üblichen Formen und Dimensionen realisiert hat, die dem Apokalyptiker eben Anlass gewesen sind, seine Gegenwart als Höhe- und, theologisch interpretiert, zugleich auch Schlusspunkt der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung zu begreifen. Sicherlich besteht im Rahmen eines solchen Interpretationsansatzes an unterschiedlichen Stellen grundsätzlich immer die Gefahr, „jegliche Schwierigkeit der Interpretation mit dem Hinweis auf die ganz eigene Sichtweise dieses Autors [d.h. des Apokalyptikers] zu erklären“[31], eine Gefahr, die aber methodisch beherrschbar bleibt und – unabhängig von der Frage, ob die vom Autor vorgeschlagene späte Datierung der Abfassung der Apk sich in der Zukunft durchhalten lässt – keinesfalls den von verschiedener Seite vorgeschlagenen Verzicht auf eine zeitgeschichtliche Interpretation der Apk zu substantiieren vermag.[32]

Fazit: Die Frage der Datierung der Abfassung der Apk ist in den letzten zwanzig Jahren mehr denn je zu einer offenen Frage geworden. Der im angelsächsischen Sprachraum präferierten Frühdatierung in neronische Zeit oder in die Zeit des sog. ‚Vier-Kaiser-Jahres‘ stehen letzten Endes kaum überwindbare sprachliche, sich aus der Diktion der Apk selbst ergebende Gründe entgegen. Da sich die These der Datierung der Abfassung der Apk in domitianische Zeit in der gegenwärtigen Forschung immer mehr als unbegründet herausstellt, scheint der Versuch, die Abfassung der Apk in die erste Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. zu datieren, durchaus in die richtige Richtung zu gehen, zumal die gegenwärtige Diskussion zumindest bis dato keinerlei substantielle Einwände dagegen hervorgebracht hat.

### *3. Die Apk und das Ezechielbuch*

In einem 2004 von *Dieter Sänger* hg. Aufsatzband[33] widmen sich vier Autorinnen und Autoren dem Verhältnis der Apk zum Ezechielbuch und thematisieren – bis auf Beate Ego – allerdings eher zusammenhanglos einzelne Aspekte desselben. Im Rahmen seines die Texte Apk 1–10 und Ez 1–10 einander gegenüberstellenden Beitrags[34] formuliert *Thomas Hieke* folgende Leseeindrücke: (a) „Die Einspielung der Ezechiel-Texte und das Wissen um die Zusammenhänge im Ezechielbuch sind für das tiefere Verstehen der Offb-Visionen von großer Bedeutung, wenn nicht unabdingbar.“ (26f) Der Apokalyptiker gestalte seinen Text bewusst in großer Nähe zu Ez, um beim Leser ein Déjà-vu-Erlebnis auszulösen und für seine eigene Darstellung auf diesem Wege „Zuverlässigkeit, Seriosität [und] Gewissheit“ (28) zu erheischen, wobei die Ez-Botschaft nicht einfach repristiniert, sondern um neue Sinndimensionen erweitert werde. (b) Der Apokalyptiker knüpfe an das Gottesverhältnis Israels an und beziehe es auf die christliche Gemeinde (vgl. 28f). (c) Der Apokalyptiker konstruiere sich seinen Lesern gegenüber als ‚neuer Ezechiel‘, der implizit die Autorität dieses Propheten für seine neue und eigenständige Botschaft reklamiere (vgl. 29f). *Beate Ego* untersucht in ihrem Beitrag intertextuelle Aspekte der Rezeption der ezechielischen Thronwagenvision im antiken Judentum und umschreibt diesen Rezeptionsvorgang mit den Begriffen Reduktion, Amplifikation, Interpretation und Neukontextualisierung, wobei sie konkret auf 4Q385 Frgm. 4, die qumranischen Sabbatopferlieder, 1Hen 14–16 und die rabbinische Literatur Bezug nimmt, nicht jedoch auf die ntl. Apk. *Michael Bachmann* sieht in Apk 11,1f und Apk 21,15ff Anklänge an die Darstellung in Ez 8–11; 40–48, eine Beobachtung, die ihn u.a. dazu führt, den in Apk 11,1f erwähnten Tempel als himmlisches Heiligtum zu charakterisieren.[35] *Martin Karrer* arbeitet heraus, dass der Apokalyptiker sowohl die hebräische als auch die griechische Fassung des Ez-Buches kannte, dass sich ferner die von ihm benutzte Ez-Fassung von derjenigen der gegenwärtig verwendeten kritischen Textausgaben deutlich unterscheidet und dass schließlich der Apokalyptiker den Text Ezechiels nicht zitiert, sondern „in aktuelle Prophetie einschmilzt“, die Apk im Blick auf Ez also weniger als textgeschichtliches als vielmehr als rezeptionsgeschichtliches Zeugnis fungiert.[36]

### *4. Die Christologie der Apk*

Im vergangenen Jahrzehnt rückte jenseits einleitungswissenschaftlicher Fragestellungen insbes. die Christologie ins Zentrum des exegetischen Interesses.[37] *Monica-Elena Herghelegiu* verpflichtet sich in ihrer Studie[38], hier Gedanken von Jörg Frey aufnehmend, der Perspektive der Rezeptionsästhetik, die darauf aufmerksam mache, „dass ‚der Sinn eines Textes nicht einfach vorliegt, sondern sich erst im Akt des Lesens konkretisiert: Im Gelesen-Werden kommt der Text zur Wirkung‘“ (22), die im Blick auf das Verstehen der in der Apk begegnenden Bilder allerdings bis dato nur ansatzweise in Anschlag gebracht worden sei. Dieses methodische Desiderat stelle nun für sie einen „Ansporn zum Neudenken und zur Auslegung dieser [d.h. der christologischen] Passagen“ (23) der Apk dar. Ausgehend von der Beobachtung, dass der Apokalyptiker in bildhafter Poesie eine „Zukunftsgeschichte [erzählt], die aber zugleich eine Anamnese ist“ (223), arbeitet H. zunächst die zentrale Bedeutung der Bekenntnisformulierungen in Apk 1,5f und der in ihnen erscheinenden christologischen Prädikate ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς für die Christologie der Apk insgesamt heraus (224).[39] Im Anschluss an diese christologische Zusammenfassung charakterisiere der Apokalyptiker den Auferstandenen durch drei einander ergänzende aspektivische, additiv aufeinander bezogene, verschiedene Aspekte eines Gegenstandes sukzessive erfassende, diese nebeneinander stellende und zu einem Gesamtbild verwebende[40] Bilder (vgl. 226); Christus sei „gleichzeitig Kämpfer gegen die gottfeindlichen Mächte, Sieger, der seinen treuen Nachfolgern Anteil an seinem ewigen Reich gibt, der kommende Menschensohn-Richter, aber auch das geschlachtete Lamm, das die Herrschaft neben Gott schon angetreten hat“ (226f). Dabei stelle das Momentum der Wiederkehr des himmlischen ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου für den Apokalyptiker die zentrale christologische Perspektive dar: „Für die JohApk ist die Parusie des himmlischen Menschensohnes zentral. Sie geschieht nach dem Willen des einen Gottes, der die Zeiten umfasst.“ (227) Konkret arbeite er im Rahmen der Darstellung der Erscheinung dieses ὅμοιος υἱός ἀνθρώπου Apk 1,9–20 neben den Aspekten des fürsorglichen sowie des richtenden Christus insbes. dessen wesenhafte Gottgleichheit heraus (vgl. 229), was den Exegeten der Notwendigkeit enthebe, jenen als Engelwesen zu deuten (vgl. 168). In Apk 14,14–20 zeichne der Apokalyptiker das Bild Christi als eines in königlicher Vollmacht agierenden Weltenrichters (vgl. 230), im Rahmen der Vision Apk 6,1f erscheine Christus konkret im Bild des „messianischen Kriegers und des von ihm zu erwartenden messianischen Sieges“ (231), ein Bild, das in der Vision Apk 19,11–16 insbes. auch durch die Benennung dieses Reiters mit vier messianischen Namen um die Aspekte des Richtens und des Herrschens ergänzt und somit vervollständigt werde (vgl. 231–234) – in diesem Zusammenhang muss allerdings fraglich bleiben, inwieweit der in Apk 19,6 begegnende Titel βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων und die mit diesem zusammenhängende Vorstellung von der βασιλεία

[31] Ebd.

[32] Für einen solchen Verzicht scheint Ameling (ebd.) immerhin durchaus gewisse Sympathien zu hegen.

[33] **Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung**. Mit Beiträgen von Michael Bachmann, Beate Ego, Thomas Hieke und Martin Karrer, hg. v. Dieter Sänger. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 126 S. (BThSt, 76), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7887–2143–5.

[34] Thomas Hieke: „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch aus gelesen“, in: *Ezechielbuch*, 1–30.

[35] Vgl. hierzu Michael Bachmann, *Ausmessung von Tempel und Stadt*. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: *Ezechielbuch*, 61–83, 82f; kritisch hierzu allerdings Witulski, *Apk 11* [Anm. 27], 30–37.38–44.

[36] Martin Karrer, *Von der Apokalypse zu Ezechiel*. Der Ezechieltext der Apokalypse, in: *Ezechielbuch*, 84–120, 118f.

[37] Hinsichtlich älterer Studien zur Christologie der Apk sei hier auf den instruktiven Forschungsüberblick bei **Huber**, Konrad: **Einer gleich einem Menschensohn**. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (NTA, 51), Ln. € 49,00 ISBN: 978–3–402–04799–6, 16–73 verwiesen.

[38] **Herghelegiu**, Monica-Elena: **Siehe, er kommt mit den Wolken!** Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung. – Frankfurt a. M. / Berlin u.a.: Peter Lang 2004. 289 S. (EHS.T, 785), kt € 68,95 ISBN: 978–3–631–51764–2, 22.

[39] Vgl. zur Interpretation dieser Titel zusammenfassend 224f.

[40] Zu diesem Terminus vgl. Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*. Aspektive im Alten Ägypten, Darmstadt 1996, 154f.

Christi überhaupt zu einem detaillierten Verständnis anderer die Königsherrschaft Christi thematisierender Passagen des NT wie etwa Mt 24 oder 1Kor 15,20–28 zu führen vermögen, wie dies von H. postuliert wird (234). Als wichtigstes christologisches Prädikat benennt H. den messianisch zu interpretierenden Terminus ἀρνίον, der nicht im Kontext der Passathematik begriffen werden dürfe (vgl. 234f), sondern vielmehr „den Christus als Throngenossen Gottes und Herrscher der Endzeit, der der treue Zeuge bleibt, der durch seinen Sühnetod die Erlösung von den Sünden heraufgeführt hat und die Glaubenstreuen zum priesterlichen Eigentumsvolk Gottes gemacht hat" (235), bezeichne. Auf diesem Hintergrund sei die Eschatologie der Apk als ‚Christus-immanent' zu verstehen (vgl. ebd.). Die Ergebnisse ihrer Studie zusammenfassend führt H. aus, dass der Apokalyptiker in seinem Werk weder eine Adoptions- noch eine Erhöhungschristologie, sondern eine ontologische Christologie formuliere, innerhalb derer Christus „dem einen Gott Israels als Herr und Schöpfer und Erlöser gleichgestellt" (236) werde; ihm kämen „nicht nur göttliche Funktionen, sondern auch göttliche Existenz" (ebd.) zu.

Gegenüber der bei aller Diskussionswürdigkeit einzelner Interpretationsergebnisse in sich durchaus geschlossen und kohärent erscheinenden und viele nachvollziehbare Textbeobachtungen enthaltenden Argumentation H.s ist als inhaltlicher Schwachpunkt anzumerken, dass sie letzten Endes nicht überzeugend zu begründen vermag, dass die Vision Apk 6,1f, diejenige des ersten ‚apokalyptischen Reiters', als Christusvision zu verstehen ist (vgl. 176–186). Obwohl die große Mehrheit der Forschung der Gegenwart einer christologischen Interpretation von Apk 6,1f – mit guten Argumenten – sehr skeptisch gegenübersteht[41], unternimmt H. keinen Versuch, diese sich v. a. aus der Textgestalt von Apk 6,1–8 ergebenden Argumente aufzunehmen und womöglich ihrerseits zu problematisieren, ein Verzicht, der dazu beiträgt, den inneren Zusammenhang ihrer Argumentation insgesamt erheblich zu schwächen. Darüber hinaus wird, ohne diese hier unmittelbar kritisch hinterfragen zu wollen, anhand der Arbeit H.s und der in ihr formulierten Ergebnisse erkennbar, dass die Vf.in die hermeneutisch durchaus bedeutsame Frage, wie sich die von ihr durchgeführte rezeptionsästhetische, im vorliegenden Fall präziser: werkästhetische[42] Interpretation der für die Christologie der Apk relevanten Passagen zu der Tatsache der historischen Kontextgebundenheit dieser Schrift verhält, zu wenig bedacht hat. Dies führt methodisch dann dazu, dass sie auf eine Skizzierung der textpragmatischen Implikationen einerseits, auf eine darüber hinausgehende, die Umstände der Entstehung der Apk ausleuchtende und somit die – durchaus auch rezeptionsästhetisch ausgerichtete – Auslegung in der historischen Perspektive verortende und in diesem Sinne historisch verifizierende zeitgeschichtliche Kontextualisierung andererseits verzichtet hat, auf solche Arbeitsschritte also, die ein umfassendes Verständnis der christologischen Konzeption der Apk eigentlich erst ermöglichen.

Diesem interpretatorischen Desiderat trägt die von *Konrad Huber* vorgelegte, augenscheinlich nicht ausschließlich rezeptions- oder werk-, sondern auch produktionsästhetisch orientierte Studie zur Christologie der Apk[43] zumindest implizit durchaus Rechnung. H. analysiert zunächst ausführlich und gründlich die beiden Christusvisionen in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20, in denen Christus als ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου erscheint, um deren Aussagegehalt dann im Zusammenhang mit den Christusvisionen in Apk 5 und Apk 19,11–21 zu reflektieren. Hinsichtlich der Eingangsvision Apk 1,9–20 formuliert H. dabei im Wesentlichen folgende interpretatorische Einsichten: (a) Der Apokalyptiker stelle gleich zu Beginn seines Werkes die entscheidenden Weichen für das Verständnis der Christusfigur, indem er seinen Rezipienten deren Wesen und deren Verbindung mit ihnen als ihren Nachfolgern vor Augen stelle (214). (b) Bereits unmittelbar am Beginn der Apk würden „die einzigartige Stellung und Würde [des erhöhten Christus], seine besondere, im Grunde gottgleiche Hoheit, außerordentliche Herrlichkeit, glanzvolle Größe, souveräne Vollmacht und uneingeschränkte Verfügungsgewalt" betont und „seine universale königlich-herrscherliche Autorität sowie seine zugleich Recht und Heil schaffende Richtermacht ausgesagt" (215), Ergebnisse, die durchaus in die Richtung der von M.-E. Herghelegiu formulierten Thesen gehen, allerdings doch stärker funktional orientiert und ohne gleich mit dann doch recht weitreichenden ontologischen Konsequenzen aufgeladen zu werden. (c) Die Darstellung Apk 1,9–20 extrapoliere die der Christusgestalt übereignete Vollmacht zur eschatologischen Heilsvollendung, die sich bei den Christen der Gegenwart als „dynamische Aktivität, durch die Vermittlung von Schutz und Geborgenheit und insbesondere durch sein [d. h. Christi] an sie gerichtetes wirkmächtiges Wort in Form von umfassender Offenbarung, Zuspruch, Aufmunterung, Ermahnung, Verheißung und richterlich scheidender Ansage" (216) realisiere, Aspekte, denen sämtlich eine textpragmatische, auf die Situation der Adressaten der Apk bezogene Ausrichtung zukomme (217). Im Hinblick auf die Visionsszene in Apk 14,14–20 gelte, (a) dass der Apokalyptiker hier das „in seinen Dimensionen und seiner universalen Totalität dramatische, negative Strafgerichtsgeschehen" (266) am Ende der Zeit in den Fokus rücke, (b) dass er mit seiner Schilderung die paränetische Absicht verbinde, seine Adressaten zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu motivieren (vgl. 267), und (c) dass dem hier dargestellten ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου als dem mit dem auferstandenen und erhöhten Christus Identischen – wie bereits in Apk 1,9–20 skizziert – „göttliche Herrlichkeit, königliche Autorität und [ein] wirkmächtiges Richteramt" (269) zuzuschreiben seien.[44] Im Rahmen des Gesamtaufrisses der Apk lenkten diese beiden mit den ebenfalls christologisch fokussierten Visionen Apk 5; 19,11–21 verknüpften Christusvisionen an entscheidenden Stellen jeweils neu und zugespitzt das Interesse der Leser auf die ihnen inhärenten, für den Apokalyptiker zentralen christologischen Aspekte (vgl. 270–277) und erfüllten damit als eigenständige christologische Konzeption eine wichtige textpragmatische Funktion; den durch Gefährdungen und Bedrängnisse bedrohten, zugleich aber durch die Verlockungen der paganen Mehrheitsgesellschaft versuchten Adressaten der Apk stellt der Apokalyptiker Christus als den vollmächtigen Herren der Geschichte, eschatologischen Heilsvollender und endzeitlichen Richter vor Augen, in dessen Nachfolge zu treten und darin standhaft zu bleiben die gegenwärtig nur gebrochen erfahrbare Teilhabe am eschatologischen Heil sichert (vgl. 306–308).

Die sehr gründliche und in die Tiefe gehende Studie H.s stellt insgesamt einen wirklichen Fortschritt in der Erforschung der in der Apk sichtbar werdenden christologischen Konzeption dar; neben der gründlichen, unterschiedliche Fragehinsichten aufgreifenden Textanalyse und den sehr differenziert und ausbalanciert formulierten Ergebnissen vermag hier insbes. die von H. zumindest skizzierte textpragmatische Verankerung der christologischen Konzeption zu überzeugen. Es vertiefte allerdings deren Verständnis – dies wäre eine Arbeit, die auf der Basis der Ergebnisse H.s und im Anschluss an seine schwerpunktmäßig textimmanenten Erwägungen nun zu leisten wäre –, würden die hier erarbeiteten Ergebnisse in den zeithistorischen Kontext der Apk eingebettet und aus diesem Blickwinkel reflektiert, ein Vorhaben, dessen sowohl produktionsästhetische als aber auch rezeptionsästhetische Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit H. in seinem Buch immerhin zumindest andeutet (vgl. 92–103).

Die neueste, ähnlich der Arbeit von M.-E. Herghelegiu ebenfalls rezeptionsästhetisch ausgelegte und wiederum die Forschungsergebnisse von J. Frey aufgreifende Studie zur Christologie der Apk hat *Katerina Murillo Soberanis* vorgelegt[45]. Im Unterschied zu K. Huber, der in der Apk insgesamt nur vier Christusvisionen ausmacht, findet sie in diesem Werk sieben Christusvisionen, die beiden Visionen des ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20, die drei Visionen des Lammes in Apk 5,1–15; 7,9–17 und Apk 14,1–5 und die zwei Visionen des Reiters auf dem weißen Pferd Apk 6,1f; 19,11–21 (vgl. 300). Zu ihrer von H. deutlich unterschiedenen Sicht kommt M. S. auf dem Wege einer insbes. die Bilderwelt der Apk befragenden rezeptionsästhetischen Untersuchung und mit Hilfe des Gedankens der „Vernetzung der Christusvisionen" (ebd.). Dabei definiert sie die Visionen Apk 7,9–17; 14,1–5 letzten Endes als Christusvisionen, weil der Schöpfer der Bilder des Trierer Apokalypse-Codex 31 in seiner Darstellung der entsprechenden Szenen die Figur des Lammes in deren Zentrum gerückt habe. Da nun M. S. zufolge der Apokalyptiker in seinem Werk eine bildliche Sprache verwendet habe, um „den Leser zu einer Art Augenzeugen des Geschehens [zu] machen", „[…] können wir nicht umhin anzuerkennen, dass für den ‚Betrachter' im Zentrum dieser Szene Christus steht" (301). Darüber hinaus sieht M. S. die sie-

[41] Vgl. hierzu nur Huber, *Menschensohn* [Anm. 37], 72, Anm. 105.

[42] Vgl. zu der entsprechenden Begrifflichkeit u. Sp. 454.

[43] *Menschensohn* [Anm. 37].

[44] Vgl. zur Darstellung insgesamt *Menschensohn*, 267–269.

[45] **Murillo Soberanis**, Katerina: **Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung**. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2011. 352 S. (SBB, 67), kt € 49,90 ISBN: 978–3–460–00671–3.

ben Christusvisionen als miteinander betont vernetzt; diese Vernetzung erfolge zum einen „durch eindeutige Bezeichnungen der Christusfiguren" (ebd.) – hier listet sie die Bezeichnungen ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν und ἀρνίον auf (vgl. 301f) –, zum anderen über miteinander verknüpfte Motive, wie etwa die Farbe ‚weiß', die sich somit als „explizit christologische Farbe" (302) erweise, zum dritten auf inhaltlicher Ebene, wobei in den zusammengehörigen und aufeinander bezogenen Visionen jeweils unterschiedliche christologische Aspekte herausgearbeitet würden (vgl. 302f). Diese zur Vernetzung der ihr zufolge sieben Christusvisionen formulierten Beobachtungen führen M. S. letzten Endes dazu, diese in zwei Gruppen einzuteilen: Den „christologischen Hauptvisionen" Apk 1,9–20; 5,1–14; 19,11–21 stünden die „christologischen Nebenvisionen" (303) Apk 6,1–8; 7,9–17; 14,1–5; 14,14–20 gegenüber, die als Scharnier einzelne Christusvisionen vernetzten und innerhalb derer die in den Hauptvisionen präsentierten christologischen Inhalte weiterentwickelt bzw. vertieft würden (vgl. 303f). Im Blick auf deren Funktion im Rahmen des Aufbaus der Gesamt-Apk stellt M. S. fest, „dass die Siebenerreihe der Christusvisionen sich durch das gesamte Werk der Johannesoffenbarung zieht und diese nicht nur strukturell bestimmt, […], sondern dem Werk auf einer inhaltlichen Ebene an entscheidenden Stellen eine christologische Akzentuierung verleiht" (307f).[46] Dabei mache der Apokalyptiker, indem er in seinem Werk die von Gott an Christus ergangene Wort-Offenbarung, die dieser jenem im Bild weitergegeben habe, wieder auf die Ebene des Wortes herunterbreche, die Rezipienten seines Werkes „zu eigentlichen ‚Augenzeugen' der Visionen" (308), ohne dass bei diesem Transformationsprozess deren Botschaft verändert würde. Im Rahmen dieses Prozesses werde in der Christusfigur selbst die Sphäre des Göttlichen sichtbar, was letzten Endes hieße, dass die Christologie der Apk nicht als eine ontologische Christologie definiert werden könne – damit setzt sich M. S. inhaltlich deutlich von der von M.-E. Herghelegiu formulierten Position ab –, sondern als eine transformatorische zu charakterisieren sei. Christus selbst fungiere sowohl als ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, als auch als [ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ] ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν, als auch als ἀρνίον als Messias, d.h. als „apokalyptische[r] König, Richter und Krieger" (318) – damit zugleich aber auch als Gestalt, die für die Rezipienten zu einer Quelle des Trostes werden kann –, als von Gott zu unterscheidender Erhöhter (vgl. ebd.), schließlich als „Brücke zwischen dem Darstellbaren und dem Nichtdarstellbaren […] und] als Brücke für die Menschen hin zu einer Gemeinschaft mit Gott" und sei deshalb letzten Endes als eine seine Nachfolger „‚unheimlich' motivierende Gestalt" zu fassen (ebd.). Die Untersuchung der Verarbeitung der Christusvisionen sowohl in der bildlichen Darstellung des frühmittelalterlichen Trierer Apokalypse-Codex 31 als auch in dem von Albrecht Dürer geschaffenen Zyklus *Apocalypsis cum figuris* zeige u.a., dass die Darstellung Dürers „nicht nur die bildlichen Darstellungen dieser Szene [d.h. der Perikope Apk 6,1–8] […], sondern auch die wissenschaftlichen Kommentare" (312) zur Apk entscheidend beeinflusst habe. Die Darstellung des Trierer Apokalypse-Codex wiederum lasse im Text der Apk selbst sieben und eben nicht nur vier Christusvisionen erkennbar werden.[47]

Die von M. S. vorgelegte, als solche aufgrund vieler sehr interessanter und überzeugender Einzelbeobachtungen durchaus mit erheblichem Gewinn zu lesende Studie vermag allerdings gleich aus mehreren Gründen nicht zu überzeugen: (a) Im Rahmen des Einleitungsteils ihrer Arbeit legt die Vf.in zunächst – auch durchaus pointiert und nachvollziehbar – die rezeptionsästhetischen Ansätze von H. R. Jauß und W. Iser dar, entwickelt das Potential der Rezeptionsästhetik für die Bibelauslegung und informiert daran anschließend den Leser umfassend über das der Apk inhärente Bilderprogramm sowie über die Rezeption der Apk in der bildenden Kunst. Diesen Teil abschließend formuliert sie dann hinsichtlich der Struktur und der Zielsetzung ihres Werkes: „Zunächst muss die textimmanente sinnstiftende Struktur [der entsprechenden Christusvisionen] herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt wird diese Struktur mit vorliegenden Rezeptionen in anderen Werken verglichen, d.h. in Schriften, in Gemälden, in der Musik usw." (78) Die in diesen Einlassungen sichtbar werdende Richtung ihrer Untersuchung vom Text hin zu den Zeugnissen seiner Rezeption wird im Verlauf der Arbeit nun aber – zumindest z.T. – umgekehrt. Die Erkenntnis, dass es sich bei der Vision Apk 6,1–8 – en passant bemerkt: hier wäre es zutreffender, nicht von Apk 6,1–8, sondern von Apk 6,1f zu reden – um eine Christusvision handelt, gewinnt die Vf.in letzten Endes nicht aus der Exegese des Textes Apk 6,1–8, sondern aus der Darstellung der in diesem Text beschriebenen Szene im Trierer Apokalypse-Codex 31, also nicht auf exegetischem, sondern auf rezeptionsgeschichtlichem bzw. bildinterpretatorischem Wege. Ein solches Vorgehen, das rezeptionsgeschichtliche Beobachtungen in eisegetischer Weise in den Text und dessen Interpretation einfließen lässt, kann nicht anders denn als methodisch außerordentlich fragwürdig bewertet werden. (b) Diesem eisegetisch zu nennenden Vorgehen entspricht es, dass die Exegese der Perikope Apk 6,1–8 nur rudimentär durchgeführt wird. Insbes. werden die Argumente, die – immerhin von der breiten Forschungsmehrheit – zugunsten einer einheitlichen Ausrichtung der Perikope und damit zugunsten einer ‚negativen' bzw. ‚dunklen' Bewertung der Figur des ersten ‚apokalyptischen Reiters' ins Feld geführt werden, kaum reflektiert, geschweige denn widerlegt – ein Defizit, das sich bereits in der Arbeit M.-E. Herghelegius zeigte.[48] Die Exegese dieser Perikope kann den Eindruck nicht verwischen, dass sie diejenigen Ergebnisse zeitigen soll, die sie zeitigen muss, um der von der Vf.in auf dem Wege der Interpretation von Zeugnissen ihrer Rezeption gewonnenen und auf der Basis der Analyse derselben entwickelten christologischen Konzeption insgesamt einerseits, andererseits der dem Text Apk 6,1–8 im Rahmen dieser christologischen Konzeption zugeschriebenen Verweis- und Scharnierfunktion zu entsprechen. (c) Wohl aufgrund des von ihr gewählten hermeneutischen Zugangs verzichtet M. S. weitgehend auf eine Einordnung der von ihr herausgearbeiteten, die Apk prägenden christologischen Konzeption in den Kontext der Forschungsgeschichte, wiewohl dies im Blick auf die Frage, an welchen Punkten ihre Untersuchung jenseits der These, dass die Apk nicht nur vier, sondern sieben Christusvisionen enthält, neue Erkenntnisse zutage gefördert habe, sehr hilfreich gewesen wäre. (d) Abgesehen von diesen konkreten inhaltlichen Kritikpunkten fällt auf, dass M. S. die historische Dimension der von ihr verwendeten, rezeptionsästhetisch geprägten Auslegungshermeneutik nicht reflektiert, eine Unterlassung, die sie letzten Endes – auch hier durchaus in Entsprechung zu der von M.-E. Herghelegiu vorgelegten Studie – dazu führt, eine ihre auf rezeptionsgeschichtlichem Wege gewonnenen Auslegungsergebnisse untermauernde und verifizierende zeithistorische Kontextualisierung ihrer Textinterpretation sowohl in produktionsästhetischer als aber auch in rezeptionsästhetischer Hinsicht auszublenden.

Fazit: Insbes. die Studie von K. Huber, mit Abstrichen aber auch diejenigen von E.-M. Herghelegiu und K. Murillo Soberanis vermögen das Profil der in der Apk aufscheinenden christologischen Konzeption des Apokalyptikers deutlich zu schärfen, indem sie v.a. das Momentum einer der Christusgestalt eignenden, umfassenden Autorität als Richter oder auch als Herrscher herausarbeiten, unabhängig davon, ob diese nun ontologisch oder doch eher funktional konnotiert ist. Auf der Basis dieser Ergebnisse ergibt sich nun die umso drängendere Aufgabe, diese solchermaßen akzentuierte Konzeption in einen zeithistorischen Zusammenhang zu stellen und als Reflex auf konkrete, zur Abfassungszeit der Apk virulente christologische oder quasi-christologische römisch-imperiale Theologoumena zu interpretieren.

### *5. Die Auslegung der Apokalypse – hermeneutische Ansätze und Zugänge*

Jenseits der Forschungsdiskurse zu einzelnen Problemstellungen zeichnet sich die gegenwärtige Apk-Forschung – dies haben die obigen Ausführungen bereits anklingen lassen – durch eine Vielzahl unterschiedlicher Fragestellungen aus, die ihrerseits jeweils differente hermeneutische und methodische Zugänge repräsentieren. Neben ‚klassische', hermeneutisch als ‚produktionsästhetisch' zu charakterisierende, beim Autor der Apk ansetzende und explizit dessen Intention und Darstellungsabsicht in den Blick nehmende Fragehinsichten treten insbes. in den vergangenen 20 Jahren vermehrt einerseits solche Fragestellungen in den Fokus des Forscherinteresses, die den Text selbst, die ihm inhärenten rhetorischen und argumentativen Strategien, seine intratextuellen und intertextuellen Implikationen, die in ihm entwickelte Bildlichkeit und Sprachlichkeit und seine leserlenkenden Strukturen thematisieren, also letzten Endes als ‚werkästhetisch' zu klassifizieren wären, andererseits aber auch solche, die den Leser, die vom Text auf diesen ausgeübte Wirkung und dessen Rezeptionsleistung, d.h. die Relation des Textes zu seinem Rezipienten untersuchen und daher hermeneutisch als ‚rezeptionsästhetisch' kategorisiert werden können.

[46] Zu inhaltlichen Details vgl. 305–307.

[47] Vgl. hierzu bereits o. Sp. 452 und *Christusvisionen*, 311.

[48] Vgl. hierzu bereits o. Sp. 451.

Ausgehend von der bereits von J. Wellhausen formulierten Erkenntnis, dass die Apk ein ‚Bilderbuch' darstelle, unternimmt *Jörg Frey* in einem 2001 veröffentlichten, nicht nur für die Forschung zur Christologie der Apk einflussreichen Aufsatz den Versuch, rezeptionsästhetische, die Wechselwirkung eines Textes mit seinen Lesern beleuchtende Einsichten für die Interpretation der sprachlichen Bilder der Apk fruchtbar zu machen, wobei er sofort einschränkt, dass solche rezeptionsästhetischen Analysen die „herkömmlichen exegetischen Fragestellungen [nicht] ersetzen, [...] diese aber fruchtbar ergänzen [können], wenn es um die Frage nach der Wirkung des Textes auf seine Rezipienten geht"[49]. F. zufolge konstituieren die in der Apk verwendeten Bilder „eine symbolische Welt, in die die Leserinnen und Leser eintreten können, so dass in der Lektüre, im Nachvollzug der Visionsbilder des Werks, ihre eigene Sicht der Welt eine Klärung und fundamentale Neuorientierung erfährt"[50], die ethisch zur Haltung einer konsequenten Verweigerung gegenüber den unterschiedlichen realitäts- und identitätsstiftenden Angeboten der die christlichen Gemeinden umgebenden paganen Mehrheitsgesellschaft führen muss[51], ein Ergebnis, das an die o. bereits dargestellten Forschungsergebnisse von J.-W. Taeger und insbes. D. Pezzoli-Olgiati anknüpft.[52] Von besonderer Bedeutung ist allerdings, dass F. seine rezeptionsästhetische Analytik explizit auf die Rekonstruktion der „Wirkung des Textes auf seine ersten Leser"[53] beschränkt wissen möchte, eine Einsicht, die hermeneutisch von grundlegender Bedeutung ist. So richtig und wichtig es ist, im Rahmen der Interpretation der Apk dem herkömmlichen produktionsästhetischen Zugang den werkästhetischen und auch den rezeptionsästhetischen an die Seite zu stellen, den Text hermeneutisch also nicht nur als Produkt, sondern darüber hinaus auch als Text und als Medium von rezipientenorientierter Kommunikation zu begreifen, so wenig darf darüber doch – gleichsam als hermeneutische Präambel – die historische Perspektive vernachlässigt werden, die die Apk als eine im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert an Christen in der Provinz *Asia* gerichtete und sich besonderen Interessen und Umständen verdankende Gelegenheitsschrift begreift. Diese kaum zu bestreitende Grunderkenntnis nötigt den Exegeten, sich bei seinem Bemühen der Textinterpretation auf die Gesamtrelation Apokalyptiker – Apk – Erstrezipienten oder einzelne ihrer Teile zu beschränken, und die Frage, wie dieses Werk zu anderen Zeiten verstanden worden ist oder welche theologischen Impulse es in der Gegenwart zu vermitteln vermag, in die Bereiche der Kirchengeschichte bzw. der systematischen Theologie oder der Homiletik zu verweisen, wobei letztere in ihrer Arbeit die Ergebnisse der Exegese zugrunde zu legen haben. Nur so ist die von F. geforderte „verantwortliche Lektüre"[54] der Apk zu gewährleisten und zu verhindern, dass die Apk mit eisegetischen Einsichten überfrachtet und dadurch womöglich ihrer ursprünglichen Intention, Wirkabsicht und Wirkung beraubt wird.

Das von F. aufgezeigte Forschungsdesiderat füllt zumindest z. T. der von *Michael Labahn* und *Outi Lehtipuu* hg. Sammelband[55], der sich mit der Bildlichkeit der Darstellung der Apk beschäftigt. *David Barr* diskutiert in seinem Beitrag das Verhältnis von Bildlichkeit und historischem Kontext der Apk und kommt zu dem Ergebnis, dass „John's Apocalypse does not provide a window into late first century Asian culture"; der Apokalyptiker entwerfe vielmehr „an imaginative construct of that world", was heiße, dass „any step from John's fictional narrative to history can only be done with great methodologically reflected caution." (IX) Allerdings appliziert er die Begriffe ‚Götzenopferfleisch' und ‚Synagoge des Satans' auf zwei vom Apokalyptiker bekämpfte, voneinander zu unterscheidende Gruppierungen innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde, vereinigt allerdings in der Tendenz zur Assimilation an die pagane Mehrheitsgesellschaft. Auf der Ebene der Hermeneutik plädiert *Johannes Beutler* für eine eschatologische und die ursprüngliche, auf die Erstrezipienten der Apk gerichtete Abzweckung in den Blick nehmende Interpretation dieser Schrift; dies bedeute, dass der Apokalyptiker in seinem Werk keine „concepts of otherworldly hope but rather images to encourage a community in the present" (X) entwickle. *Marco Frenschkowski* vergleicht in seinem mit „Utopia and Apocalypsis" überschriebenen Beitrag die Darstellung des Lukianos in ἀληθεῖς ἱστορίαι 2,11–14 mit derjenigen in Apk 21,1–22,5 und weist auf wichtige Parallelen zwischen beiden Texten hin, lehnt zugleich aber die These einer direkten literarischen Abhängigkeit ab und votiert stattdessen für die Annahme eines von beiden Autoren unabhängig voneinander vollzogenen Rückgriffs auf entsprechendes Traditionsmaterial (vgl. X). Im Rahmen seiner Analyse der sozialen Bedeutung des Kaisertempels in Ephesus beschreibt *Steven Friesen* diesen als „a strategic institution that generates knowledge of social structure and meaning by the Asian elites" (XI), hier die von M. de Certeau formulierte Differenzierung der Begriffe ‚Strategie' und ‚Taktik' aufnehmend. Der Apokalyptiker setze dieser strategisch ausgerichteten Konzeption die strategisch-taktisch geprägte negative Deutung dieses Heiligtums und der durch dieses konstruierten Realität als satanisch dominiert entgegen. *László Attila Hubbes* sieht die spätere, apokalyptisch geprägte kirchliche Kunst u. a. durch zwei in der Apk vorliegende Traditionen bestimmt: „a plastic-figurative line represented by the depictions of the last judgment, and a dramatic-narrative line of eschatological Antichrist and Armageddon stories" (ebd.). *Konrad Huber* zufolge werde in Apk 14,14–20, im Rahmen der Darstellung der Ernte des ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, nicht ein aktuelles Gerichtsgeschehen, sondern das letzte Gericht Gottes beschrieben, dessen Ausgang allerdings noch offen sei (vgl. ebd.). In seinem Beitrag zur Grundlegung einer Toponomie der Apk stellt *Michael Labahn* den Apokalyptiker als jemanden heraus, der eine ‚himmlische Welt' als Gegenkonzept zur bestehenden und erfahrbaren irdischen Welt entwickle, um auf diesem Wege den Rezipienten über die Begrenztheit letzterer aufzuklären und ein entsprechendes ethisches Handeln zu motivieren (vgl. XIf). *Kirsi Siitonen* optiert in ihrem Beitrag ‚Merchants and Commerce in the Book of Revelation' für eine ökonomische Deutung der etwa im Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea beschriebenen innerchristlichen Konflikte (vgl. XII). *Rebecca Skaggs* und *Thomas Doyle* sehen in Apk 7 zwei unterschiedliche Gruppen beschrieben, die einerseits eine „eschatological Jewish constituency", andererseits „the expansion of the Abrahamic promise to the whole world" (XIII) symbolisierten, die der Apokalyptiker letzten Endes wechselseitig zueinander interpretiere. *Hanna Stenström* sieht in der Apk das Konzept einer „identity of female and masculine members [...] structured around a self-identification as a masculine person" (ebd.) konstruiert. Schließlich zeigt *Robyn J. Whitaker* auf, dass die Apk „reflects a thorough knowledge and understanding of the political-religious milieu of the Roman power, including the funeral practises and astrological imagery" (XIIIf).

Die Artikel dieses insgesamt durchaus instruktiven Sammelbandes sind allerdings von unterschiedlicher Qualität. Während etwa die Beiträge von S. Friesen und R. J. Whitaker durchaus substantiell Neues zu bieten haben und zu überzeugen vermögen, lässt insbes. der Beitrag von H. Stenström erkennen, wie weit auch die Ergebnisse einer Exegese ntl. Texte – in gänzlich unzulässiger Weise – von der Ideologie des Exegeten bzw. der Exegetin beeinflusst sein können. Die angesichts der Bildlichkeit ihrer Darstellung von D. Barr betonte Unmöglichkeit einer zeitgeschichtlichen Interpretation der Apk ist kritisch zu hinterfragen; warum soll es grundsätzlich nicht möglich sein, auch Bilder als Erkenntnisquelle für zeithistorische Verhältnisse zu verwerten?

Unter einer in hermeneutischer Hinsicht zu beobachtenden perspektivischen Unschärfe leidet die Diss. von *Michael Koch*[56], in der es ihm zum einen darum geht, den Text Apk 12 mit Hilfe eines sich an diesem Text selbst orientierenden und in diesem Sinne angemessenen Mythosverständnisses zu interpretieren, zum anderen aber auch darum, den Mythos als Interpretament der Apk-Auslegung insgesamt wahrscheinlich zu machen (vgl. 25–27). Im Rahmen seiner Auslegung von Apk 12 arbeitet K. zunächst einen „dreiteiligen und symmetrisch gestalteten" Aufbau dieses Kapitels heraus, innerhalb dessen „die Anordnung der Handlungsfolge räumlich wie zeitlich [...] mehrfach entgegen der Erwartungshaltung eines logisch-rationalen Erzählverlaufs verschoben" werde (292). Der Wechsel zwischen Himmel und Erde,

[49] Jörg Frey: „Die Bildersprache in der Johannesapokalypse", in: ZThK 98 (2001), 161–185, 170.
[50] *Bildersprache*, 182f.
[51] Vgl. hierzu *Bildersprache*, 183.
[52] Vgl. hierzu o. Sp. 443f.
[53] *Bildersprache*, 184.
[54] Ebd.
[55] **Imagery in the Book of Revelation**, hg. v. Michael Labahn / Outi Lehtipuu. – Leuven/Paris u. a.: Peeters 2011. (XVI) 233 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 60), pb. € 39,00 ISBN: 978–90–429–2494–9.
[56] **Koch**, Michael: **Drachenkampf und Sonnenfrau**. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. (XII) 399 S. (WUNT II, 184), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–148419–3.

die Wiederholungsstruktur und das Gefälle dieses Textes führten zu einer dynamischen Handlungsabfolge und zu einer „Transformation der Figuren". Als weitere Schwierigkeit der Textauslegung ergäbe sich das Problem der „Uneinheitlichkeit der Zeitbehandlung", da der Darstellung in Apk 12 aufgrund ihrer mythischen Verfasstheit eine Tendenz zur Vergegenwärtigung des Geschilderten innewohne, was bedeute, dass „das einmalige Geschehen des Drachensturzes eine bleibende Relevanz" beanspruche (ebd.). Im Rahmen der Wirkungs- und der Auslegungsgeschichte von Apk 12 macht K. als entscheidendes interpretatorisches Problem die Frage nach der Identität der in Apk 12 auftretenden γυνή aus, die er insbes. aufgrund ihres fehlenden Namens als „eine von mehreren Leerstellen des Textes" (293) charakterisiert und der im Kontext mit den übrigen in der Apk auftretenden Frauengestalten eine wichtige Funktion im Rahmen der Leserlenkung zukomme. K. zufolge habe der Apokalyptiker die Gestalt dieser γυνή in „kalkulierte[r] Darstellungsweise" (294) bewusst vieldimensional konstruiert, um anhand ihrer die Genese differenter Sinnpotentiale zu ermöglichen, was bedeute, dass „jede auf Eindeutigkeit hin angelegte Exegese [der Darstellung der Apk] nicht gerecht werden" (295) könne, eine Konsequenz, die durch die komplexe und facettenreiche Deutungsgeschichte der Frauengestalt unterstrichen werde. Ähnlich gelte auch im Blick auf die Darstellung des messianischen Kindes, dass „mit Blick auf die Überstrukturiertheit des Textes im Medium mythischer Bildersprache" festgehalten werden müsse, dass „die Vielfalt der Bilder mitsamt ihren sinnstiftenden Bezügen [und somit auch eine Vielfalt möglicher Deutungen] beabsichtigt" gewesen seien (296). Auch die Darstellung der Figur des Drachens, der in seiner „doppelten Optik" (297) sowohl jüdische als auch pagane Anschlussmöglichkeiten eröffne (vgl. 296–298), sei in diese vom Apokalyptiker beabsichtigte offene, auf die Verstehensleistung des Lesers und das in deren Rahmen jeweils zu kreierende Sinnpotential zielende Mythisierung einzuordnen. In diesem Sinne gehöre im Blick auf Apk 12 „das Mythische nicht nur zur Aussageabsicht des Verfassers dazu, sondern sei die Sache selbst" (299); erst „durch die Gleichzeitigkeit aller Aspekte [der mythischen Darstellung Apk 12] und der daraus resultierenden Widerstimmigkeit erweist sich der Text als eine höchst spannungsvolle Einheit, die erst im Wechselspiel mit den Rezipienten ihre ganze Wirkung zu entfalten vermag" (ebd.). In diesem Sinne werde durch die Darstellung der Apk insgesamt der Leser zum Seher, der die für die Gegenwart bleibend relevante und sich historischer Konkretion letzten Endes entziehende polyvalente Bilderwelt der Apk im Rahmen seiner jeweiligen Textinterpretation als Gegenentwurf zur jeweils bestehenden Wirklichkeit wahrnehme und handlungsrelevant auszuwerten vermöge (vgl. 343–346) – ein Ergebnis, das in ähnlicher Weise auch schon etwa die Forschungen von J.-W. Taeger und, noch deutlicher, von D. Pezzoli-Olgiati zutage treten ließen.[57]

Die unabhängig von der Frage, ob sie der Apk-Forschung wirklich grundlegend neue Erkenntnisse beschert, in jedem Falle lesenswerte Arbeit K.s bietet neben vielen interessanten Einzelbeobachtungen eine sehr lohnende Einführung in die Problematik des Mythos-Begriffs und einen instruktiven Überblick über die in der Forschung relevanten Ansätze zur Auslegung mythischer Texte des NT. Daneben werden aber auch deutlich Schwachpunkte und offene Flanken sichtbar: (a) K. müht sich zwar sehr um die Auslegung von Apk 12, verzichtet aber darauf, diese in den Zusammenhang mit der Darstellung in Apk 13 zu stellen. Wird erkannt, dass Apk 12 im Blick auf Apk 13 offensichtlich hinführende und erklärende Funktion hat[58], ergeben sich erhebliche Konsequenzen für die Interpretation des in Apk 12 geschilderten mythischen Geschehens, das sich schon aufgrund des in Apk 13 Geschilderten dann nicht mehr als etwas, das ‚zwar niemals geschah, aber immer ist'[59], interpretieren lässt, also letzten Endes seinen überzeitlichen Charakter verliert, eine Konsequenz, die sich, wenn auch deutlich anders akzentuiert, auch in der Arbeit von *Jan Dochhorn* zu Apk 12 deutlich machen lässt. D. deutet die Darstellung in Apk 12 endgeschichtlich als Beschreibung des „Teufelsfall[s] im endzeitlichen Zionskrieg"[60]. (b) Hoch problematisch scheint der Versuch, die vier in der Apk auftretenden Frauengestalten aspektivisch miteinander zu verknüpfen, da sich für eine solche Verknüpfung kaum leserlenkende Indizien benennen lassen. (c) Schließlich bleibt der von K. gewählte hermeneutische Zugang in seiner inhaltlichen Konkretion zumindest unscharf. Zwar unterscheidet er auf der Basis seines rezeptionsästhetischen Zugangs zum Text einerseits durchaus zwischen dem Erstleser bzw. Ersthörer und dem gegenwärtigen Leser und ist sich der historischen Distanz zwischen beiden bewusst[61], andererseits aber billigt er der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte eines Textes für dessen Verständnis einen „heuristische[n] Wert zu, der es durch Rückkopplung an den Text und seine Strukturen ermöglicht, die unterschiedlichen, sich oftmals überlagernden Sinn- und Wirkungspotentiale eines Textes zu erschließen" (91), ohne dabei allerdings zu fragen, inwieweit die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nicht u. U. Sinn- und Wirkungspotentiale impliziert, die den Erstrezipienten der Apk aufgrund ihrer historischen Situation in dieser Weise seinerzeit gänzlich unerschließbar geblieben sein müssen und die somit als eisegetisch[62] zu gelten haben, ohne dass damit ihr etwaiger theologischer Wahrheitsgehalt gleichsam a priori bestritten wäre, oder auch, inwieweit die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nicht u. U. Sinn- und Wirkungspotentiale verstellt, die den Erstrezipienten der Apk seinerzeit gegenwärtig gewesen sind. Ein heuristischer Wert kann der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Apk somit gewissermaßen nur in negativem Sinne, d. h. insoweit zukommen, als sie zu zeigen vermag, wie nah oder wie weit sich eine aktualisierende Textlektüre von dem bei den Erstrezipienten vorauszusetzenden und durch historisch-kritische Interpretation zu ermittelnden Textverständnis entfernt hat. Aus diesem Grunde kann eine schöpferisch aktualisierende, die Mehrdeutigkeit der Überlieferung auslotende Aneignung des Textes durch gegenwärtige Leser vor einer auch von K. als Gefahr erkannten beliebigen oder willkürlichen Auslegung[63] letzten Endes nur geschützt werden, wenn dieser theologischen Arbeit aktualisierender Textlektüre durch die vorangehende exegetische Arbeit der historisch-kritischen Interpretation eine Grenze gesetzt bzw. präziser: eine Lektürerichtung gewiesen wird.

Einen von den bisher dargestellten gänzlich zu unterscheidenden Zugang zur Apk bietet der anregende Band von *Otto Böcher*, der sich der Rezeption der Apk in Architektur und Kunstgeschichte widmet.[64] Dabei deutet B. insbes. die Darstellung des ‚neuen Jerusalem' in Apk 21f als ‚Baubuch', das etwa die eschatologische Bautheorie des Mittelalters beeinflusst habe (vgl. 22–27), wobei er zugleich aber auch festhält, dass „so gut wie alle Kapitel der Johannes-Offenbarung [...] auf die christliche Kunst und Architektur eingewirkt" (121) hätten. Dieses Buch vermag der Exegetin und dem Exegeten, die häufig genug die ntl. Apk eher als randständig betrachten, die Augen dafür zu öffnen, in welch erheblichem Maße diese Schrift in die christliche Kunst und die christliche Architektur hineingewirkt hat.

Fazit: Wird die Tatsache, dass es sich bei der Apk um eine an einen konkreten Adressatenkreis ergangene, konkreten zeithistorischen Herausforderungen geschuldete und mit einer konkreten Intention verknüpfte Schrift handelt, ernst genommen, so folgt daraus, dass ihre Interpretation immer nur in historischer Perspektive erfolgen kann. Dieser Grundsatz betrifft und beschränkt in gleicher Weise den produktionsästhetischen, den werkästhetischen und auch den rezeptionsästhetischen Zugang, die nicht als einander ausschließend, sondern durchaus als einander ergänzend wahrzunehmen sind. Geht es im Rahmen einer produktionsästhetischen Herangehensweise somit immer um die Frage nach der entsprechenden Darstellungs- und Aussageabsicht des Autors, so im Rahmen eines werkästhetischen Zugangs um die Frage nach der Art und Weise der Ausgestaltung und Präsentation dieser Darstellungsabsicht, im Rahmen einer rezeptionsästhetischen Annäherung schließlich um die Frage nach dem diesem Text von seinen Erstlesern möglicherweise zugeeigneten Sinnpotential. Die Ergebnisse dieser historisch zugespitzten Interpretation vermögen der von dieser zu unterscheidenden, die Apk nach ihrem gegenwärtigen Bedeutungspotential befragenden theologischen Lektüre dieser Schrift einen inhaltlichen Rahmen und eine inhaltliche Ausrichtung zu geben, die es verhindern, dass die Apk und ihre Inhalte eisegetisch und ideologisch überfrachtet werden.

[57] Vgl. hierzu o. Sp. 443.

[58] Vgl. hierzu etwa Müller, *Apk* [Anm. 7], 247.

[59] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 292 in Aufnahme einer Äußerung von G. Sallustius Crispus.

[60] Jan Dochhorn: *Schriftgelehrte Prophetie*. Der eschatologische Teufelsfalls in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung, Tübingen 2010 (WUNT, 268), 397.

[61] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 90.

[62] Exakt diesen Begriff verwendet auch Dochhorn: *Schriftgelehrte Prophetie* [Anm. 60], 22f in seiner Kritik der Arbeit von M. Koch.

[63] Vgl. hierzu *Drachenkampf*, 92.

[64] **Böcher**, Otto: **Johannesoffenbarung und Kirchenbau**. Das Gotteshaus als Himmelsstadt. – Neukirchen Vluyn / Ostfildern: Neukirchener Verlagsgesellschaft / Patmos 2010. 228 S., geb € 34,90 ISBN: 978–3–491–72574–4.

*6. Schlussbetrachtung*

Die hier vorgelegte Sichtung einiger neuerer Veröffentlichungen hat gezeigt – und dies gilt trotz der in diesem Artikel z.T. auch durchaus deutlich formulierten Sachkritik an den jeweiligen Inhalten und Argumentationen der einzelnen Studien –, dass es in der gegenwärtigen Apk-Forschung – auch für den Vf. dieses Artikels – v.a. im Blick auf die der Exegese zugrunde liegende hermeneutische Theoriebildung viel Neues und Bereicherndes zu entdecken und zu lernen gibt. Ob freilich der jeweilige Forschungsaufwand immer auch einen tatsächlichen Forschungsertrag hervorgebracht und die Forschung inhaltlich befruchtet hat, steht demgegenüber auf einem anderen Blatt. Gleichwohl dürfte allerdings deutlich geworden sein, dass innerhalb des exegetischen Mühens um die Apk an der Tatsache, dass es sich bei diesem Werk um eine von einem bestimmten Autor in einer konkreten Situation verfasste, mit einer konkreten Abzweckung versehene und an konkret bestimmbare Adressaten gerichtete Gelegenheitsschrift handelt, letzten Endes auch hermeneutisch kein Weg vorbeiführt. Somit muss die historische Perspektive als hermeneutisches Grundaxiom unabdingbare Voraussetzung jeder Apk-Interpretation und, im Rahmen dessen, auch Voraussetzung jeglicher auf der exegetischen Interpretation der Apk basierender theologisch vergegenwärtigender Lektüre dieser Schrift bleiben.

## Exegese / Bibelwissenschaft

**The Pentateuch**. International Perspectives on Current Research, hg. v. Thomas B. Dozeman / Konrad Schmid / Baruch J. Schwartz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XVIII) 578 S. (Forschungen zum Alten Testament, 78), Ln. € 129,00 ISBN: 978–3–16–150613–0

Bei einem sehr gut besuchten und auf wissenschaftlich hohem Niveau geführten Symposium setzte sich 2010 in Zürich eine Gruppe namhafter Wissenschaftler mit der derzeitigen Lage der Pentateuch-Forschung auseinander. Die Ergebnisse der spannenden und anregenden Analyse sind nun in einem Proceedings-Band erschienen. Dieser bietet v.a. dem Fachpublikum nicht nur eine sehr gute Darstellung des *status quaestionis*, sondern versucht sowohl auf methodischer als auch auf inhaltlicher Ebene Lösungen für diverse Problemstellungen vorzuschlagen. Angepeiltes Ziel der Tagung war es, Forscher aus Europa, Nordamerika und Israel in Kontakt zu bringen, um Netzwerke zu schaffen und Arbeits- und Forschungsergebnisse konstruktiv zu bündeln.

Die in Europa zunächst entwickelte Urkundenhypothese ist in Nordamerika weitgehend akzeptiert, dennoch berücksichtigt das Forschungsfeld viel mehr hermeneutische Studien, die vermehrt den Endtext und nicht sein Werden im Blick haben. Israelische Forscher nehmen ebenfalls die Urkundenhypothese wahr, konzentrieren sich aber dennoch vielfach auf die Untersuchung von Priesterschrift und Heiligkeitsgesetz. Der literarische Zugang ist dabei wichtiger als eine historisch geleitete Diskussion. In Europa wurde – neben einer ganzen Reihe von Studien, die immer häufiger synchrone Zugänge bevorzugen – in den vergangenen Jahrzehnten die Urkundenhypothese am meisten diskutiert und in Frage gestellt, v.a. die Frühdatierung mancher Quellen wird nicht mehr ohne weitere Diskussion akzeptiert.

Die Frage nach der Komposition des Pentateuchs bleibt dennoch wichtig. Gerade diese klar abgrenzbare Problematik bildete das Zentrum der Fragestellung beim Zürcher Symposium. Auch die methodische Diskussion wurde anhand dieser Grenzziehung geführt, sodass sich alle Beiträge im vorliegenden Band sowohl inhaltlich als auch methodisch mit diachronen Ansätzen beschäftigen und die Synchronie außer Acht lassen. Ob gerade im modernen Forschungspanorama zum Pentateuch eine derartige „radikale" Abgrenzung noch sinnvoll ist, kann zweifelsohne diskutiert werden. Die Ergebnisse des Symposions lassen sich dennoch auf dieser Basis bestens verstehen. Sie bieten nicht nur eine saubere und hilfreiche Darstellung der Forschungslandschaft, sie sind auch als großer Fortschritt innerhalb der diachronen Forschung zum Pentateuch zu werten.

Der Band ist in fünf Teilen organisiert. Im ersten Teil – Current Issues in Methodology – werden v.a. methodische Fragen diskutiert und es wird auf problemorientierte Lösungen fokussiert, danach wird die Aufmerksamkeit zunächst auf das Buch Genesis, dann auf den Komplex Ex-Dtn und schließlich auf Priesterschrift und Deuteronomium gerichtet. Der letzte Teil – Pentateuch in the Hebrew Bible and Its History of Reception – will die Analyse der Komposition des Pentateuchs in einen breiteren Zusammenhang einfügen.

*Baruch J. Schwartz, Konrad Schmid* und *Reinhard G. Kratz* bieten drei programmatische Aufsätze, die sich mit den Problemen und mit dem Konsens innerhalb der modernen diachronen Pentateuch-Forschung befassen. Obwohl aus unterschiedlichen Perspektiven, sind sich alle drei Wissenschaftler einig, dass es sich lohnt, gerade bei allen Problemen und offenen Fragen die Diskussion weiter zu führen. *David M. Carr, Benjamin D. Sommer* und *Jean-Louis Ska* unterstreichen in der Folge, wie unterschiedliche methodische Ansätze für die Abgrenzung der zu untersuchenden Texte von wesentlicher Bedeutung sein können. Carr fokussiert seine Aufmerksamkeit auf „schriftgelehrte" Prozesse. Sommer mahnt, Texte lediglich auf der Basis von historischen Beobachtungen zu datieren, während Ska für eine umfassendere Beschäftigung mit den literarischen Eigenheiten des Textes plädiert. Diese würden oft unterschätzt, was die Gefahr mit sich bringe, simple literarische Vorgänge mit diachronen Kompositionsabläufen zu verwechseln.

Die sechs folgenden Aufsätze zum Genesisbuch beschäftigen sich, von Einzeltexten ausgehend, mit spezifischen Problemen der Komposition des ersten Buches des AT. *Thomas Krüger* sieht z.B. im ersten Schöpfungsbericht eine gewachsene theologische Komposition. Seine Beobachtungen sind sowohl von einem literarischen Interesse als auch von der Aufmerksamkeit gegenüber internen Spannungen im Text geleitet. *Michaela Bauks* konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf Gen 2–3 und untersucht die Brückenfunktion dieser Texte. *Jan Christian Gertz* sieht in der Sintflut-Geschichte ebenfalls eine gewachsene Größe, deren Einzelteile dennoch nicht mehr in aller Deutlichkeit und Sicherheit rekonstruiert werden können. *Ronald Hendel* plädiert anschließend für eine Fortsetzung von J nach Gen 1–11 auch in den folgenden Kapiteln. Die Untersuchung der Rolle der Erzmütter Rachel und Lea führt *Sarah Shectman* zu der Schlussfolgerung, dass eine redaktionelle Arbeit diese Texte mit Gen 31 in Verbindung brachte. *Christoph Levin* plädiert in seinem Aufsatz „Righteousness in the Joseph Story" abschließend für eine J-Überarbeitung in Gen 39.

*Rainer Albertz* eröffnet die Sektion über Ex-Dtn mit einem Aufsatz, der unterstreicht, wie die ursprüngliche Exodus-Geschichte mit Ex 34,32 als Erfüllung von Ex 34,10 zu Ende gegangen sein dürfte. *Thomas B. Dozeman* untersucht die Unterschiede zwischen den Routen in der P-Tradition und in den Texten, die nicht der Priesterschrift zuzuordnen sind. *Erhard Blum* versucht anschließend mit einem synoptischen Vergleich, die unterschiedlichen Kompositionsmodelle von Ex 5 und Dtn 20 zu systematisieren. *Simeon Chavel* analysiert die Zuwächse in Dtn 12 und *Joel S. Baden* plädiert für eine Abhängigkeit des Dtn von zwei getrennten Quellen J und E, die er in Num und Ex erkennen will.

Der vorletzte Teil des Buches sammelt fünf Aufsätze, die sich mit der Komposition der priesterschriftlichen Literatur und ihren Bezügen zum Dtn und zum Heiligkeitsgesetz beschäftigen. *Saul M. Olyan* begründet seine exilische Datierung von P auf Grund der Analyse der Beschneidungstexte in Gen 17. *Israel Knohl* konzentriert seine Aufmerksamkeit hingegen auf die Redaktionen im Pentateuch. Seine Schlussfolgerungen, nach denen die H-Redaktion als Schlussredaktion der Tora anzusehen sei, faszinieren, werfen aber auch viele Fragen auf. Auch der Aufsatz von *Jeffrey Stackert* ist sehr interessant und weiterführend. Seine Unterscheidung zwischen innerbiblischer Exegese und Redaktionsarbeit bedarf allerdings einer weiteren Vertiefung. *Itamar Kislev* beschäftigt sich mit Num 25 und identifiziert innerhalb einer dreigegliederten ursprünglichen Erzählung eine priesterschriftliche Redaktion. *Christophe Nihan* bietet ebenfalls eine sehr anregende Studie über die unterschiedlichen Entwicklungen von P und H in Bezug auf die Reinheitsgesetze.

Der fünfte und letzte Teil des Buches bietet Beispiele der Rezeption von Texten aus dem Pentateuch in anderen Teilen der Bibel. *Reinhard Achenbach* konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Bücher der Prophetie. Der „Prophet wie Mose" aus Dtn 18,15 dient dabei sowohl in Jer als auch in Jes und Ez als Inspiration. *Graeme Auld* untersucht die Beziehungen zwischen den Samuelbüchern und der Genesis. Er vertritt dabei die These, David diene als Vorlage für die Darstellung der Gestalt des Josef. *Thomas Römer* konzentriert sich auf das Psalmenbuch und zeigt, wie selbst innerhalb der Bibel die Idee einer Tora in fünf Büchern nicht fremd sei, da diese als Basis der Organisation des Psalmenbuches diene. Dass das historische Werden des Pentateuchs eine wesentliche Rolle für das Verstehen seiner literarischen Funktion spielt, ist Thema des Aufsatzes von *James W. Watts*. Zum Schluss analysiert *Gary N. Knoppers* die Rolle des Samaritanus für die Beschreibung der Redaktionsprozesse im Pentateuch in der persischen Zeit.

Das vorliegende Werk zeigt v.a. eines: Die diachrone Pentateuch-Forschung befindet sich seit mehr als zwei Jahrzehnten in einer Umbruchsituation. Wenig ist definitiv gesichert, der allgemeine Konsensus ist minimal. Die Beiträge präsentieren zum Teil ganz unterschiedliche Ansätze bzw. Ergebnisse, sind jedoch Zeugnis einer sehr fleißig arbeitenden internationalen Forschungsgemeinschaft. Neue Problematiken und Herausforderungen wurden genannt, innovative Wege wurden beschritten und auf mögliche Lösungsversuche wurde hingewiesen. Viele Fragen bleiben dennoch offen. Dem Fachpublikum steht aber nun ein Werk zur Verfügung, das einerseits den *status quaestionis* mit zahlreichen Beispielen schildert und andererseits auch die weitere – sicherlich spannende – Diskussion anregt.

Aachen Simone Paganini

**Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten**. Erster Band, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. (XXIV) 556 S., kt € 248,00 ISBN: 978–3–17–020429–4

Das von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry auf den Weg gebrachte theologische Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) ist aus der Forschung nicht mehr wegzudenken. Ist dessen hebräischer Teil vollendet und liegt bislang in acht Bänden vor (Stuttgart 1973–2000), so steht sein aramäischer Teil abgesehen von einem erst im Jahre 2001 edierten ersten Faszikel noch aus. Allerdings sollen die weiteren Faszikel bald folgen. Nachdem das ThWAT immer schon einzelne Lemmata der Texte aus Qumran mitbesprochen hatte, tritt jetzt ein eigenes theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten (ThWQ) an die Seite des ThWAT, mit dem auch Lemmata in den Blick kommen, die im hebräischen und aramäischen AT nicht enthalten sind. Dieser umfassende Zugriff auf die Texte von Qumran ist durch den vor einigen Jahren erzielten Abschluss der Edition aller Texte aus Qumran möglich geworden.

Als Ziel ihres großen Unternehmens, welches insgesamt drei Bände umfassen soll, geben die beiden Hg. ausweislich des Vorworts (V) folgendes an: Das ThWQ möchte das Vokabular der Qumran-Texte, seine semantischen Valenzen und Verschiebungen weitgehend vollständig aufnehmen, die Fortentwicklung der hebräischen und aramäischen Sprache, ihre Extensionen im Wortschatz, z. B. Aramaismen/Hebraismen oder neue Wortschöpfungen, die Modifikationen der semantischen Valenzen auf der Wortebene, auf der Wortfügungsebene und im Bereich der Syntax analysieren, das Nachleben und die Rezeption atl. Vorgaben im damaligen Judentum darstellen, den so aufbereiteten Wurzelboden für das Urchristentum und das rabbinische Judentum deutlich machen, eine präzisere Profilierung der verschiedenen theologischen Strömungen des damaligen Judentums ermöglichen und eine „Theologie von Qumran" im Spannungsfeld von Hebräischer Bibel, NT und rabbinischem Judentum erheben.

Der erste Band des ThWQ weist ca. 250 Lemmata auf. Diese reichen in alphabetischer Reihenfolge von *'āb* („Vater") bis *ḥātam* („Siegel"). Neben einem Inhaltsverzeichnis erschließt ein Verzeichnis der deutschen Stichwörter den Band. Alle Artikel sind nach einem möglichst gleichbleibenden Schema aufgebaut, das die Etymologie, die Belege und ihre Verteilung, die Bedeutung, das Wortfeld sowie einzelne Kontexte anspricht. Falls vorhanden, werden auch die atl. (z. T. auch ntl.) Belege zum jeweiligen Lemma besprochen. Darauf folgt ein Literaturverzeichnis, das zunächst auf die Artikel in den einschlägigen Lexika wie *Anchor Bible Dictionary*, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, *ThWAT* u. a. hinweist. Es folgt sodann eine spezifische Literaturliste. Im Unterschied zum ThWAT fällt auf, dass die hebräischen und aramäischen Wörter bzw. Textzitate innerhalb der Artikel nicht transkribiert sind, während ThWAT II (VII) dies als benutzerfreundlichen Service deklariert hatte.

Bei der Lektüre der Artikel zeigt sich sehr schnell, dass es sich immer um qualitätvolle Ausarbeitungen handelt, die die im Vorwort genannten Ziele des ThWQ sehr klar umsetzen und auch erreichen. Mit Hilfe dieser Artikel können die Qumran-Texte auf einem bislang nicht möglichen Niveau erschlossen werden.

Grundsätzlich seien zwei generelle Probleme des Werkes angesprochen. Ein erstes Problem ist damit gegeben, dass einige Artikel immer noch eine Einheit der in Qumran gefundenen Schriften suggerieren, indem sie z. B. Qumran dem zeitgenössischen Judentum gegenüberstellen (Sp. 8). Ebenso problematisch scheint mir die Differenzierung der Texte aus Qumran in „sectarian" und „non-sectarian" zu sein, die in diversen Artikeln begegnet (Sp. 10–12; 22f; 50; 55 u. ö.), auch wenn diese Ausgrenzung zunächst einmal nur auf der semantischen Ebene erfolgt.[1] Des Weiteren findet man immer noch die Redeweise von der „Gemeinde von Qumran" bzw. von der „Qumrangemeinde" (Sp. 34; 40; 72 u. ö.). Diese entstammt einem mittlerweile als veraltet geltenden Paradigma der Qumran-Forschung, demzufolge einige bzw. sogar alle Texte in der Siedlung von Qumran entstanden seien, da sich hier eine bestimmte Gemeinschaft niedergelassen habe. Demgegenüber wird in der heutigen Forschung zu Recht etwas anderes betont: „Was das Corpus in der aufgefundenen Form zusammengebracht hat und für uns heute als ein zusammenhängende [sic!] Phänomen erscheinen lässt, ist nicht die Herkunft aus einer sozial und religiös beschreibbaren Gruppe, sondern zuallererst die Geschichte seiner Verbergung: das Zusammentragen der wertvollen Rollen im Angesicht der Belagerung Jerusalems durch die Römer, der Transport aus Jerusalem und die Deponierung in den Höhlen bei Qumran."[2]

Ein zweites Problem liegt in der mangelnden Verbindung einiger Artikel mit der aktuellen atl. bzw. altorientalistischen Forschung. Teilweise wird eine solche über die Hinweise auf die einschlägigen Lexika mit einbezogen bzw. vorausgesetzt. Andererseits ist es aber wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Qumran-Texte Teil einer größeren Lebenswirklichkeit innerhalb Palästinas und Vorderasiens waren und dass in der Altorientalistik zunehmend Bezüge zu den Qumran-Texten erkannt werden. Hier seien nur die Rezeption des Gilgamesch[3] sowie die Gestalt des Nabonid[4] genannt. Um diese in einigen Artikeln mangelnde Verbindung zu veranschaulichen, wähle ich vier Beispiele aus.

Der Artikel *'ᵉlohîm* geht immer noch davon aus, dass die Benennung Jahwes als „Gott des Himmels" Anspielungen auf die Sprache am persischen Hof zeige (Sp. 180). Allerdings ist der Titel „Gott des Himmels" für den Gott Ahuramazda nicht nachgewiesen und insofern liegt auch keine Bezugnahme auf persische Gottheiten bzw. Hoftheologie vor. Vielmehr ist von einer Rezeption und Adaptation des aramäischen Gottes Ba'alšamin auf bzw. an den Gott Jahwe auszugehen.[5] Sodann geht der gleiche Artikel davon aus, dass der ugaritische Hauptgott El in der Gestalt des Gottes Jahwe rezipiert worden sei (Sp. 182f). Dabei wird die Religionsgeschichte der Phönizier und der Aramäer im 1. Jahrtausend v. Chr. übersprungen und ein unsachgemäßer direkter Konnex zwischen Jerusalem und Ugarit etabliert. In denselben Spalten wird die aramäische Epigraphik in Bezug auf den Titel *'el 'aeljôn* im AT bemüht. Allerdings reden die Sfire-Verträge von zwei Gottheiten namens *'l w'lyn* (KAI 221 A 11), die nicht ohne Weiteres mit dem *'el 'aeljôn* des AT identifiziert werden können.

Im Artikel *'aššûr* (Sp. 317–319) wird die Frage offengelassen, warum in vielen Texten aus Qumran das Wort *'aššûr* für Syrien steht. Dahinter verbirgt sich zum einen die Entwicklung nach der Eroberung Assyriens durch die Meder und durch Babylon sowie die Eroberung Babylons durch Kyros II. (539 v. Chr.). Diese Ereignisse führten zu einer Begriffsausdehnung von „Assur" auch auf die ehemaligen assyrischen Besitzungen im Westen bis hin zum Mittelmeer, d. h. auf das Gebiet der ehemaligen aramäischen Königreiche. Zum anderen ist aus philologischer Sicht der Verlust des anlautenden *aleph* anzumerken, der sich z. B. in der hieroglyphenluwischen Çineköy-Inschrift im letzten Drittel des 8. Jh.s v. Chr. und in aramäischen Inschriften aus Assyrien im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. zeigt.[6] Die Redeweise von den „Kittim aus Assur" in den Qumran-Texten zeigt, dass die zeitweilige Ausdehnung des Assyrerreiches ab Sargon II. (721–705 v. Chr.) bis hin nach Zypern ging, da die Kittim ursprünglich die Bewohner der Stadt Kition auf Zypern waren. Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass parallel zur Publikation des ThWQ der von J. Renger hg. Band *Assur – Gott, Stadt und Land* (CDOG 5), Wiesbaden 2011 erschienen ist.

Der Artikel *dammœśœq* (Sp. 702–708) beginnt mit einem rätselhaften Satz, demzufolge Damaskus „seit der Antike die wichtigste Stadt und häufig auch die Hauptstadt von Aram (heutiges Syrien) [war]" (Sp. 703). Im nächstfolgenden Absatz 2a wird nicht wirklich klar, ob der Vf. die atl. Texte nacherzählt oder ob er diesen auch historisch vertraut und sie somit für zutreffend hält (Sp. 703f). Ein relativ sorgloser Umgang liegt sodann bei der Verarbeitung der ntl. Quellen vor. So suggeriert der Autor, dass die Bekehrung des Paulus vor Damaskus nach Apg 9,1–9 Auswirkungen auf die Umbenennung des Saulus in Paulus gehabt habe. Hiervon kann in der Apg überhaupt nicht die Rede sein, da diese erst in Apg 13,9 Saulus als Paulus bezeichnet. Vermutlich ist an dieser Stelle die Umbenennung als eine Reminiszenz an den von Paulus zum Christentum bekehrten Prokonsul Sergius Paulus von Zypern zu verstehen. Dies hat schon der Kirchenvater Hieronymus vorgeschlagen.[7] Ebenso ist es verfehlt, im gleichen Absatz vom heranrückenden Nabatäer-König Aretas zu sprechen (2Kor 11,32), da dieser Passus dies nicht hergibt. Vielmehr ist hier vom Vorsteher des nabatäischen Viertels von Damaskus die Rede, der als Ethnarch bezeichnet wird.[8]

[1] Vgl. F. Zanella: „Das *Theologische Wörterbuch zu den Qumrantexten* (ThWQ) und die Unterscheidung zwischen ‚sectarian' und ‚non-sectarian' Texten", in: KUSATU 10 (2009), 97–117; ders., „‚Sectarian' and ‚Non-Sectarian' Texts: a Possible Semantic Approach", in: RQ 24 (2009), 19–34.

[2] J. Zangenberg: „Qumran, die Essener und die gegenwärtige archäologische Forschung. Einführung", in: *Qumran – die ganze Wahrheit*. Die Funde der Archäologie – neu bewertet, hg. v. Y. Hirschfeld, Gütersloh 2006, 7–22, hier 19.

[3] Vgl. dazu A. George: *The Babylonian Gilgamesh Epic I*, Oxford 2003, bes. 60–64.

[4] Vgl. dazu A. Lemaire, „Nabonide et Gilgamesh: L'araméen en Mésopotamie et à Qoumrân", in: *Aramaica Qumranica*, hg. v. K. Berthelot / D. Stökl Ben Ezra, Leiden/Boston 2010, 125–144.

[5] Vgl. H. Niehr: *Ba'alšamem*. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes (OLA 123; StPhoen XVII), Leuven 2003, 185–213.

[6] Vgl. dazu S. Parpola: "National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times", in: *Journal of Assyrian Academic Studies* 18 (2004), 5–22, bes. 16–18; R. Rollinger: „The Terms ‚Assyria' and ‚Syria' again", in: JNES 65 (2006), 283–287; ders.: „Assyrios, Syrios, Syros und Leukosyros", in: WO 36 (2006), 72–82.

[7] „In Epistulam Pauli Apostoli ad Philemonem Liber Unus 40–55", in: *Corpus Christianorum*. Series Latina LXXVIII C, Turnhout 2003, 82f.

[8] Vgl. E. A. Knauf: „Die Arabienreise des Apostels Paulus", in: *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Die unbekannten Jahre des Apostels [WUNT 108], hg. v. M. Hengel / A. M. Schwemer, Tübingen 1998, 465–471.

Positiv ist in diesem Artikel hervorzuheben, dass der Vf. die drei gängigen Theorien zur Deutung von „Damaskus" in CD bespricht, ohne sich selber bzw. die Leser auf eine dieser Theorien festzulegen.

Im Artikel *ḥālam* („Träumen") (Sp. 988–993) wird immer die Unterteilung der Träume in symbolische und nicht-symbolische Träume vorausgesetzt (Sp. 990). Diese von A. L. Oppenheim 1956 geprägte Trennung ist in der neueren Forschung zu Träumen im Alten Orient problematisch geworden. Es wird hier vielmehr sehr viel differenzierter mit altorientalischen Traumberichten argumentiert. Leider hat der Vf. die wichtige Habil.schrift von A. Zgoll, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien* (AOAT 333), Münster 2006 übersehen.

Diese kritischen Bemerkungen mindern aber keineswegs den hohen Wert des vorgelegten Wörterbuchs in all seinen Artikeln, denen ein bleibender Wert in der Qumranforschung zukommt. Es bleibt der Dank an die beiden Hg. sowie die Vf. und Vf.innen der einzelnen Artikel für ihre wichtige Arbeit, die den Weg zum Verständnis der Quellen aus Qumran effektiv erschließt.

Tübingen Herbert Niehr

**Das frühe Christentum und die Stadt**, hg. v. Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 256 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 198), kt. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022073–7

Der Titel des vorliegenden Sammelbandes klingt programmatisch und eröffnet den Fragehorizont nach den Implikationen, die sich aus der Tatsache ergeben, dass sich die frühen Christus-Gemeinden bevorzugt in Städten gründeten und ausbreiteten. Der Band geht aus zwei Tagungen hervor, welche die neu gegründete Arbeitsgemeinschaft „Neues Testament an der Ruhr", in der sich etwa vierzig Exeget/inn/en aus der weiteren Ruhr-Region vereinen, in den Jahren 2010 und 2011 veranstaltet hat.

In ihrer Einführung (9–42) geben die Hg. im Einklang mit der interdisziplinären Stadtforschung keine klare Definition, sondern favorisieren eine offene Beschreibung des Phänomens „Stadt". Sie stellen vielfältige Parameter vor, die zur Beschreibung einer antiken Stadt dienlich sein können, wie politische, soziostrukturelle oder städtebauliche Faktoren, aber auch die *urbanitas* als Selbstkonzeption städtischer Oberschichten. Als mögliche Beiträge, die die ntl. Wissenschaft zur Erforschung der antiken Stadt leisten kann, heben die Hg. zwei Brennpunkte hervor: (1) sozialgeschichtliche Zugänge (G. Theißen, W. A. Meeks), wobei sie das Ungenügen einer „starre[n] Stadt-Land-Diastase" (27) anmerken und die konkrete Stadt zu einer konkreten Zeit als Gegenstand der Untersuchung betonen; (2) literarische Konzeptualisierungen von „Stadt", wie sie in den Schriften Israels und des Frühjudentums vorgeprägt und auf Jerusalem konzentriert sind; dabei ist die Ambivalenz der ersten Christen gegenüber den Städten, in denen sie leben, angesichts potentieller Ausgrenzungserfahrungen zu beachten.

Auffällig ist die Verwendung des lateinischen Begriffs *religio* im Sinne unseres heutigen Verständnisses einer „Religion" (10.31), während *religio* in der Antike die rechte Verehrung der Götter, die Verpflichtung ihnen gegenüber bezeichnete.

Was für das Leben der Menschen in den Städten der römischen Kaiserzeit charakteristisch ist, bleibt bei dieser Perspektive weitgehend offen. Und so ist der Band auch nicht an sozialen, politischen oder religiösen Strukturen städtischen Lebens orientiert, sondern an einzelnen ntl. Schriften und ihrem Bezug zu bestimmten Städten, deren Realien in unterschiedlicher Intensität in die Beiträge einbezogen sind.

Diese spannen sowohl geographisch als auch methodisch einen weiten Bogen. *Reinhard von Bendemann* legt den Fokus auf die literarische Inszenierung von Stadt und Land im Markusevangelium, die aus einer städtischen Perspektive geschieht. Historische Rückbindungen nimmt er besonders im Fall der Dekapolis vor, wo er den neuesten Forschungsstand rekapituliert (54–57) und die narrative Bedeutung als Ort einer „nicht mehr von der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden gehemmte(n) Christusverkündigung" zeigt (59). Caesarea Philippi sieht er in enger Verbindung mit der römischen Eroberung Judäas und Jerusalems durch die Flavier; trotzdem lehnt er damit verbundene politische Deutungen des MkEv ab (62–64), was mir fragwürdig scheint. *Rainer Riesner* geht von historischen Daten zum antiken Jerusalem aus und erkennt die großstädtische Pluralität als Basis für die Pluralität der Jerusalemer Urgemeinde. Ob es freilich eine von Jakobus geprägte Jesus-Überlieferung, die im lukanischen Sondergut erhalten ist (77), oder einen *essenischen* Gemeindeteil (78f) gegeben hat, bleibt zu diskutieren.

*Thomas Söding* liefert eine Analyse des Antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11–16) mit Blick auf seine paulinische Darstellung und seine historischen Hintergründe. Dabei stellt er die verbreitete These, es sei zum Bruch des Paulus mit der Gemeinde in Antiochia gekommen, infrage (106f). Die Großstadt Antiochia kommt nur am Ende als historischer Ort, der sich als Zentrum für die Völkermission geradezu anbot, zur Sprache. *Kurt Erlemann* versucht, die als antiochenisch-„hellenistisch" eingeordnete Kulttheologie des Hebräerbriefes im urbanen Milieu der Stadt Antiochia, zu dem auch eine bedeutende jüdische Bevölkerungsgruppe zählte, zu verorten, verbunden mit einer Frühdatierung des Briefes vor 70 n. Chr.

*Markus Tiwald* geht von neueren Arbeiten zu frühen Christen in der Stadt Ephesus aus und erörtert die Pluralität unter den frühen Christen, wie sie sich im Ephesus des 1. Jh.s exemplarisch zeigt, wo verschiedene Gruppen um die rechte Auslegung ihres jüdischen Erbes und ihrer eigenen christlichen Tradition ringen. Die antirömische Schärfe der Johannes-Offenbarung verortet er in der Biographie des Verfassers selbst – und verkennt damit dessen chiffrierte, gleichwohl eminent lebensweltlich bezogene Auseinandersetzung mit der römischen Kultur, die gerade am Beispiel der Stadt Ephesus hätte anschaulich werden können. Kaum eine Rolle spielen die realen Städte bei *Jens-Christian Maschmeier*, der auf dem Hintergrund des hellenistischen Verständnisses von Freiheit die Korrekturen bespricht, die Paulus im 1. Korintherbrief an der Freiheitspraxis der Christen in Korinth vornimmt, und bei *Alexander Weihs*, der eine Exegese der Kollektenkapitel 2 Kor 8–9 in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext durchführt und dabei die „hohe Theologie des Spendens" (183) betont.

*Jens Schäfer* untersucht die narrative Konzeptualisierung bedeutender städtischer Zentren in der Apostelgeschichte mittels eines Zentrum/Peripherie-Modells, das sich aktuellen Forschungen zu Raumkonzeptionen verdankt. Er kann so „das Bild eines narrativ inszenierten ‚christlichen' Städtebundes" (202) erarbeiten, das zur Gestaltung der Achse Jerusalem – Rom dient und die eigene Dynamik dieses Weges illustriert. *Robert Vorholt* nimmt die Gemeinde in Rom und die Verkündigungsabsicht des Paulus im Römerbrief in den Blick, macht aber die *politische* Bedeutung Roms gerade nicht für die Auslegung fruchtbar. *Volker Rabens* reflektiert die Verbindung von missiologischen Prinzipien und der missionarischen Praxis in den Briefen des Paulus. Dabei brachte die Wahl von Großstädten als Missionsorten eine Reihe von Vorteilen mit sich. *Peter Wick* schließlich erarbeitet eine intertextuelle Lektüre des himmlischen Jerusalem von Offb 21–22 auf der Basis der Urgeschichte der Genesis (Gen 2–4) und von Jes 65,17–25; im himmlischen Jerusalem versöhnen sich Stadt und Garten, Natur und Kultur, und verbinden sich Kontinuität und Diskontinuität. So erscheint die „Städtetheologie der Offenbarung" als „komplexe und vielschichtige Vollendungstheologie" (249).

Es fällt auf, dass in den Beiträgen wiederholt der anachronistische Begriff „Apostelkonzil" ohne kritische Erläuterung begegnet – hier könnte eine andere Terminologie mehr historische Sensibilität zeigen.

Nach der Lektüre bleibt der Eindruck, dass in etlichen Beiträgen die jeweilige Stadt nur den weiteren Rahmen für theologische Lektüren der Texte bildet. Eher selten liefert eine Stadt den spezifischen Ort für Motive und Darstellungsmuster einer Schrift – dabei hätte der Titel des Bandes eine solche Korrelation zwischen Texten und städtischer Lebenswelt erwarten lassen, aus der sich spannende neue Perspektiven auf die Texte gewinnen ließen. Interessant sind die in einigen Beiträgen analysierten literarischen Raumkonzepte, die einzelne Schriften mit bestimmten Städten verbinden.

Augsburg Stefan Schreiber

**Bormann**, Lukas: **Der Brief des Paulus an die Kolosser**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XXVII) 199 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 10/1), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–374–03054–5

Ein Vierteljahrhundert nach der Erstbearbeitung durch Petr Pokorny hat Lukas Bormann den Kolosserbrief im Theologischen Handkommentar neu bearbeitet. Entstanden ist ein übersichtlicher Kommentar, der sowohl die religions- und sozialgeschichtlichen Hintergründe als auch das theologische Konzept des Schreibens luzide profiliert. Hatte Pokorny die zentrale Konfliktlinie noch in der Auseinandersetzung mit frühchristlicher Gnosis entdeckt, so argumentiert B., dass der Verfasser des Kol seine hohe Christologie auf dem Hintergrund biblisch-jüdischer Weisheitstheologie plausibilisiert. Zum besonderen Profil des Kommentars gehört zudem der lokalgeschichtliche und netzwerkanalytische Zugriff.

Die Einleitung beginnt mit der Wirkungsgeschichte. Hier spiegelt bereits die Textüberlieferung frühe christologische Diskussionen. Darüber hinaus gehört der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) neben dem Johannesprolog zu den zentralen christologischen Texten der alten Kirche. Im Unterkap. „Verfasser" (2.) untersucht B. das literarische Bild des hier repräsentierten Paulus, der den „Mittelpunkt eines aktiven sozialen Netzwerks von Diakonen, (Mit)knechten, Brüdern und Schwestern" (6) bilde. Der Brief betone die Faktualität der Situationsschilderung und beziehe sich auf eine autoritative apostolische Paulustradition. Die Aussagen zur Gefangenschaft (Kol 4,1–4) und zum Leiden und Kampf des Apostels (Kol 1,24–2,5) verweisen für B. nicht auf Paulus, sondern „auf die Spannung zwischen der universalen Evangeliumsverkündigung und deren Abwehr durch die Eliten der römisch-hellenistischen Welt, die über die Macht der Gefangensetzung verfügt" (9). Die „Adressaten" (3.) beschrieben das Netzwerk des Paulus als einen „von Paulus inspirierten und aktivierten Personenkreis[] von Gemeindeleiter/innen und Mitarbeiter/innen" (11). Dabei stehe die Gemeinde

auch im Kontakt mit der Mission des Barnabas, wie die Identifizierung von Markus als Vetter des Barnabas in Kol 4,11 zeige (10; vgl. 46, 193).

Der Unterpunkt (4.) „Kolossä im Lykostal" (12–28) enthält die im deutschen Sprachraum informativste Auswertung aller verfügbaren Quellen zu dieser bisher immer noch nicht ausgegrabenen Stadt. Münzen und Inschriften zeugten von einer kleinen, aber funktionsfähigen griechischen Polis, die als Unterzentrum mit Laodizea und Hierapolis ein landwirtschaftlich intensiv genutztes Städtedreieck bildete. B. hebt Inschriften wie die zu Ehren der Apphia (vgl. Phlm 2) und des T. Asinios Epaphroditos (Kol 1,7f; 4,12f) sowie die erst 2007 von A. H. Cadwallader publizierte Inschrift zu Ehren eines „Markus, Sohn des Markus, dem Übersetzer und Interpreten der Kolosser" (26) hervor. Diese Inschriften beleuchten für B. die lokale Verwurzelung des Kol und erhellen sein soziales Umfeld, etwa die Notwendigkeit eines Übersetzers in einer Stadt, die von ethnisch-kultureller Vielfalt und durch teilweise indigene Bevölkerung geprägt sei (vgl. Kol 3,11).

Der fünfte Unterpunkt sammelt Beobachtungen zur Sprache, zur Intertextualität und zur Stellung im Corpus Paulinum. Mit den meisten Auslegungen verweist auch B. mit W. Bujard auf die grundlegende Stildifferenz zu den paulinischen Homologumena. Für B. lässt sich eine literarische Abhängigkeit von Paulusbriefen einschließlich Phlm nicht begründen. Neu ist der Blick auf die Intertextualität, auf die der Kol in 3,16 selbst verweise. Der ohne atl. Zitate auskommende Brief enthalte dennoch eine Reihe von Anspielungen, die bereits seine theologischen Schwerpunkte unterstreichen: die Verborgenheit der Weisheit, Schöpfungstheologie und die himmlische Verortung der Beziehung Gottes zu seinem privilegierten Mittler Christus (42). Anlass und Absicht des Schreibens sei es, die Präsenz des Apostels und seine Verkündigung zu ersetzen. Dabei sprächen die im Kol geschilderten konkreten und nicht idealisierten Verhältnisse gegen die Annahme einer Fiktionalität (Autoren-, Adressaten-, Gegner- und Anlassfiktion; 50). B. scheint eine nebenpaulinische Abfassung in Erwägung zu ziehen, wenn er ein Abfassungsdatum zwischen 54 und 75 n. Chr. für möglich hält (51).

Der Kommentar selbst teilt den Brief in fünf Hauptteile (1,3–23; 1,24–2,5; 2,6–3,4; 3,5–4,6; 4,7–18) ein, deren Abgrenzung in fließenden Übergängen jedoch absichtsvoll verwischt werde. B.s Kommentierung beleuchtet die Theologie an vielen Stellen in ihrem religionsgeschichtlichen Umfeld, etwa wenn er zeigt, wie in Kol 1,12–14 „den in die Kindschaft Gottes getretenen Mitgliedern der irdischen Gemeinschaft ‚gemäß ihrer Einsicht' ihr ‚Erbteil' im Nahbereich Gottes gegeben wird" (74). Sehr lesenswert ist der Exkurs zum (Prosa-)Hymnus (77–88), einer Gattungsbezeichnung, der sich B. nach ausführlicher Diskussion der Argumente für Kol 1,15–20 anschließt. Hier wird zudem der religionsgeschichtliche Hintergrund durch Verweise auf platonisch-philonische und populärphilosophische Anschauungen erhellt. Kol 2 ist für B. durch fünf Warnungen (2,4.8.16f.18.21) und vier Festigungen (Glaube [2,7]; Taufe [2,12], Kreuz [2,14], Auferstehung [3,1]) strukturiert. B. nimmt eine konkrete Oppositionsgruppe in Kolossä an. Man streite sich um die Frage des Woher des gültigen Orientierungswissens. Der Kol verorte dieses in Christus, ohne die Existenz anderer Weltelemente (Exkurs, 127–130) oder Mächte grundsätzlich abzustreiten. Die Christologie des Kol sei durchweg schöpfungs- und tauftheologisch orientiert und es gehe in der Kontroverse darum, „was angesichts der Präsenz der göttlichen Fülle in Christus Geltung beanspruchen kann und was nicht" (141). Man solle sich an der in Kol 3,1–4 zusammengefassten himmlischen Raumkonstellation orientieren (153). Die Paränese (4,5–4,6) übersetze diese theologische Orientierung in den sozialen Nahbereich. Den Sozialverhältnissen in Kolossä entspreche die Erweiterung des Taufbekenntnisses in Kol 3,11 um Skythen und Barbaren. Die Haustafel (mit Exkurs, 176–178) sei „das Ergebnis der Kompromisse, die durch die unterschiedliche soziale Stellung der Gemeindemitglieder in gemeindlichen und nichtgemeindlichen Hausgemeinschaften notwendig geworden sind" (185). Schließlich werde in den ausführlichen Grüßen das missionarische Netzwerk im Lykostal sichtbar (mit Exkurs zu Jesus [Justus], 194).

Die Zusammenfassung kann leider die Reichhaltigkeit dieses tiefgründig argumentierenden Kommentars nur andeuten. Besonders gelungen erscheint mir die theologische und religionsgeschichtliche Profilierung des Schreibens. B. gelingt es, die Christologie des Kol auf der Grundlage des Briefes plausibel zu machen und Eintragungen von theologischen Denkfiguren aus anderen Zusammenhängen zu vermeiden. Innovativ und richtungsweisend ist auch der Ansatz der Netzwerkanalyse des paulinischen Mitarbeiter- und Mitarbeiterinnenkreises. Anfragen möchte ich lediglich eine gewisse Engführung in der historischen Rekonstruktion. Ob z.B. die Haustafel tatsächlich ein konkretes Außen in Kolossä in den Blick nimmt, ist mir angesichts der Konventionalität ihrer Form und ihres Inhalts fraglich. V. a. lässt sich die literarische Abhängigkeit des Kol vom Phlm m. E. nicht bestreiten. Zu geringe „Übereinstimmungen durch prägnante Syntagmata und in der Wortfolge" (191) lassen sich angesichts nicht erforschter Kriteriologie literarischer Abhängigkeit in der Antike nicht bemessen. Die Gegenüberstellung von historischer Verortung und Fiktionalität ist m. E. angesichts antiker historischer Wissenschaft, die mit Prosopopoiie, Ethopoiie und lokalgeschichtlicher Imagination arbeitet, problematisch. Fiktionalität von Verfasser, Adresse und Konfliktlagen ist jedenfalls kein Phänomen der Lüge (anders B., 7; 161). Dass mit Gefangenschaft und Leiden des Paulus seine Missionsarbeit beschrieben ist, erscheint mir angesichts der gegenteiligen Darstellung von Paulus' Gefangenschaft in Apg 22–28 wenig plausibel. Vielmehr ist der Tod des Paulus in Kol 1,24–2,5 und 4,2–4 im Blick. Die kreative Weiterführung von Paulus' Arbeit – und zwar gerade seiner brieflichen – durch dieses Schreiben an eine Gemeinde in einem ökonomisch-politischen Unterzentrum im indigen geprägten kleinasiatisch-phrygischen Hinterland scheint mir eben das, wozu das von B. beschriebene Missionsnetzwerk befähigt und veranlasst gewesen ist. Gerade die Anerkennung seiner Fiktionalität könnte so die historisch-situative konkrete Verortung des Briefes m. E. noch klarer erfassen. Zu diesen Gedanken anzuregen und herauszufordern, ist aber vielleicht das größte Verdienst dieses äußerst lesenswerten Kommentars.

Marburg Angela Standhartinger

**Paschke**, Boris: **Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount**. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission. – Münster: Aschendorff 2012. (XI) 286 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 56), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–402–11439–1

Die vorliegende Studie ist aus einer im Jahr 2009 von der ETF in Leuven angenommenen Diss. hervorgegangen. Sie setzt sich zum Ziel, der lang bekannten Spannung zwischen universalen (28,18) und partikularen Aussagen (10,5–6; 15,24) im MtEv eine neue Deutung zu geben (1).

Die Schwächen der bisher vorgeschlagenen Versuche, diese Spannung zu erklären, liegen – wie der Vf. aus seiner Besprechung der Forschungsgeschichte (6–23) schließt – v.a. darin begründet, dass man sich seit den Tagen der Tübinger Schule immer auf die gleichen (oben genannten) Texte konzentriere und andere dabei außer Acht lasse (1/22f). Speziell die Bergpredigt (BP) finde in diesem Zusammenhang keine Beachtung; die vorliegende Studie möchte diese Lücke füllen. Boris Paschkes These ist klar formuliert: „[T]he Sermon on the Mount's outlook is exclusively universalistic." (2) Während sich das Wirken des matthäischen Jesus ausschließlich im Rahmen des Gottesvolkes vollzogen habe, seien im Wirken seiner Jünger drei Phasen zu unterscheiden: „(1) a universalistic beginning (Mt 4:18–10:4), (2) a particularistic interim time (Mt 10:5–28:17), and (3) a universalistic open end (Mt 28:18–20)" (ebd.).

Relevant für P.s Untersuchung sind jene Texte der Bergpredigt, die folgende Kriterien erfüllen: 1. Es geht ihnen um die Übermittlung einer Botschaft. 2. Diese Botschaft wendet sich entweder an das Volk Israel oder an alle Völker (5). Das treffe auf folgende Texte zu: Mt 5,13–16; Mt 7,6 und 7,24–27 (5f). Gleichsam als Gegenprobe untersucht P. drei Texte, die in der Forschung gemeinhin für partikularistisch gehalten werden (5,47; 6,7–8; 6,31–32) (6).

Der Vf. bekennt sich ganz eindeutig zur Methode des „narrative criticism", die er instruktiv vorstellt (23–33). Im Gespräch mit Roland Deines' Kritik an der Anwendbarkeit dieser Methode auf das MtEv (34–39) präzisiert P. seine Grundannahmen. Deines bezweifelt, dass das MtEv zur privaten Lektüre, die den Text vom Anfang bis zum Ende als literarische Einheit in den Blick nimmt, gedacht sei. Es solle vielmehr wiederholt in gottesdienstlichem Rahmen in Perikopen vorgelesen werden. Nach P. weise Mt 24,15 aber auf einen Leser und nicht auf eine Hörerschaft hin, zudem sprächen der chronologische Aufbau des Werkes und das Fehlen einer eindeutigen Perikopeneinteilung dafür, dass das Werk vom Anfang bis zum Ende gelesen werden wolle. Ob Deines' Kritik damit hinreichend beantwortet ist, mag im Rahmen dieser Rez. dahingestellt bleiben.

P. präzisiert seinen Zugang weiter, indem er sich bewusst auf die Perspektive des Erstlesers festlegt (42), der mit den Kenntnissen seiner realen Welt, zu der auch die literarischen und religiösen Traditionen der jüdischen *und* der griechisch-römischen Welt gehören, an den Text herangehe. P.s Rekonstruktion des „Reader's Repertoire" (43f) lässt den impliziten Erstleser nun geradezu als antiken Universalgelehrten erscheinen – und es stellt sich die Frage, ob der Vf., der mit den Werkzeugen moderner Computerkonkordanz umzugehen versteht und kritische Textausgaben zur Hand hat, diesen impliziten Leser nicht mit sich selbst verwechselt.

Nach den methodischen Vorbemerkungen wendet sich P. der BP selbst zu. Zuerst arbeitet er heraus, welche Hörerschaft sie voraussetzt. Er legt dar, dass die BP sich zuerst an die Jünger Jesu richte (45ff). Der Übergang von 4,25 zu 5,1 lasse nicht eindeutig klar werden, ob Jesus die Volksmassen belehrt oder sich von ihnen zurückzieht. Im Anschluss an Davies und Allison geht P. davon aus, dass die Erwähnung der Jünger in 5,2 (der Zwölferkreis ist noch nicht konstituiert, bisher gibt es nur vier namentlich bekannte Jünger, weitere könnten aber mitgemeint sein [48]) zeige, dass sie das eigentliche Publikum der BP seien. Sie sind ja in der Tat das grammatikalisch näherliegende Objekt der Belehrung (5,2) (46). Das Volk gerate hingegen mit dem Rückzug auf den Berg aus dem Blick (46).

Warum die Volksmassen dennoch gehört haben sollen, was Jesus lehrte, leuchtet nach P.s Analyse von 5,1 und 2 nicht ganz ein. P. folgert das aus 7,28. Dann aber bleibt zu fragen, warum dieser Vers bei der Adressatenanalyse nicht berücksichtigt wurde (53). Mit Luz denkt P. an zwei konzentrische Hörerkreise (54). Zum Repertoire der Leser gehöre sicher die Kenntnis der Sinaierzählung. P. setzt sich kritisch mit der These von der „New Moses typology" auseinander – um dann dem impliziten Leser sogar zuzutrauen, dass er Parallelen zwischen den konzentrischen Hörerkreisen der Bergpredigt und Ex 24,1–2 in der Textgestalt der LXX erkennt. Dabei könnte dem Leser sogar aufgefallen sein, dass im äußeren Kreis der Sinaiperikope der λαὸς steht, während es bei Mt die ὄχλοι sind. Das könnte er als Indiz dafür gewertet haben, dass auch Heiden als Hörer der BP im Blick sind (57). Hier stellt sich erneut die Frage, ob es einen solchen Erstleser wirklich gegeben haben kann.

Der besondere Beitrag von P.s Studie liegt sicher in der Rekonstruktion einer mehrphasigen Missionstätigkeit der Jünger, die sich in ihrem ersten Teil signifikant von Jesu Mission unterschieden habe. Mit der Mehrheit der Forschung stimmt P. darin überein, dass die Jünger zwischen 10,5 und 28,17 an der partikularen Mission Jesu in Israel teilhaben. Erst nach der Auferstehung weitet sich der Horizont (28,18ff). Neu ist, dass vor 10,5 die Mission der Jünger – anders als die Jesu – einen universalen Adressatenkreis im Blick gehabt haben soll. Das ergebe sich aus dem Duktus von 4,19 über 5,13–16 hin zu 8,18 und 9,1.

In Mt 4,19 ruft Jesus die Jünger in die Nachfolge und verheißt ihnen, sie zu Menschenfischern zu machen. P. wertet die Wendung ἁλιεῖς ἀνθρώπων dahingehend aus, dass sie von einer universalen Missionstätigkeit unter (allen) Menschen spreche. Es ist kaum zu bezweifeln, dass dieses Logion trotz des schwierigen Bildes (vgl. dazu 104f) die missionarische Tätigkeit der Jünger avisiert. Fraglich ist, ob sich dem impliziten Leser in diesem spezifischen Kontext erschließen kann, dass der Genitiv ἀνθρώπων die universale Menschheit im Gegensatz zum partikularen Volk Israel in den Blick nimmt. Liegt es beim ersten Lesen nicht viel näher, die Wendung als Ausdruck der Kontinuität und Diskontinuität in der Tätigkeit der Berufenen zu verstehen? Statt *Fische* zu fangen werden die Jünger in Zukunft *Menschen* fischen (so auch P., 71). Ob es sich dabei um Menschen aus Israel oder der Völkerwelt handelt, ist für das Verständnis der Metapher allenfalls von sekundärer Bedeutung.

Was 4,19 als Verheißung formuliert, sieht P. nun in 5,13–16 verwirklicht: Die Indikative zeigen, dass die Jünger nun sind, was sie nach 4,19 werden sollen (215). „They are commanded to actually carry out their role of ἁλιεῖς ἀνθρώπων." (ebd.)

Selbst wenn man P.s Argumentation bis hierher folgt, stellt sich die Frage, ob sich diese Mission nach der matthäischen Darstellung zu Jesu Lebzeiten – aber anders adressiert als seine – tatsächlich vollzogen hat. Die Textbasis, an der sich das zeigen ließe, erweist sich als recht dünn. Nach P. ziele 8,18 auf die Aussendung der Jünger zur Mission im Ostjordanland (217) – wo die Jünger, nachdem Jesus ohne sie nach Galiläa zurückgekehrt sei, auch blieben. In 9,1 wird ihre Rückkehr nämlich nicht erwähnt, „the reader might get the impression that the disciples as ἁλιεῖς ἀνθρώπων are supposed to remain and minister *outside* of Israel." (219)

Ob man dies aus der Nichterwähnung der Jünger (die im Rahmen einer *Jesus*geschichte ja nicht weiter verwundert) folgern kann, wird zudem dadurch infrage gestellt, dass die Jünger in 9,37 in großer Selbstverständlichkeit anwesend sind, ohne dass von ihrer Rückkehr gesprochen wird.

P. beobachtet sicher zu Recht, dass die Jünger in einen universalen Horizont gestellt werden. Das zeigt seine Analyse von Mt 5,13–16 (70–85), die er wie folgt zusammenfasst: „All these expressions suggest that the disciples' ministry is supposed to adress Jews and Gentiles alike." (79) Dieser Befund ist nicht weiter überraschend, wenn man berücksichtigt, dass in der Jesusgeschichte nach Matthäus die Jünger transparent auf die Gemeinde hin sind, und diese weiß sich in ihrer Gegenwart an Juden und Heiden gesandt, auch wenn sie die Erinnerung daran bewahrt, dass Jesus selbst ursprünglich nur in Israel gewirkt hat. Das erklärt m. E. den universalen Horizont der genannten Texte deutlich unkomplizierter als die Annahme einer ersten Phase der Jüngermission in Israel und darüber hinaus, die sich in so deutlicher Weise von der ihres Meisters unterscheidet, dass sie erzähltechnisch doch wohl einer deutlicheren Begründung bedurft hätte.

P. stellt eine klar geschriebene und gegliederte Studie zur Diskussion, die Mut zur These hat. Es hat jedoch den Anschein, als lege er mit seiner Festlegung allein auf die Methode des „narrative criticism" (die zudem allein nach dem Erstleser fragt) sich selbst (und dem MtEv) Fesseln an, die bei einer Vielfalt der Methoden, wie sie uns heute zur Verfügung stehen, eigentlich nicht nötig gewesen wären.

Jerusalem Martin Vahrenhorst

**Stovell**, Beth M.: **Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel**. John's Eternal King. – Leiden: Brill 2012. 384 S. (Linguistic Biblical Studies, 5), geb. € 146,00 ISBN: 978-9-00422361-5

Beth M. Stovell bezeichnet ihre Studie als Grundgerüst für die Analyse der Metapher „Jesus als König" im Johannesevangelium: „Through this examination, this study will argue that the theme of Jesus as king provides one of the unifying themes of John's overall message, blending familial, pastoral, sensory, and judicial metaphors with the metaphor of Jesus as king." (24) Diese Beispiele, die als Anspielungen auf Jesus als König interpretiert werden können, zeigen bereits die Bedeutung dieser Metapher im JohEv. Obwohl einigen Metaphern des JohEv in der Vergangenheit Aufmerksamkeit geschenkt wurde, blieb die Königsmetapher unzureichend behandelt. S. vermutet jedoch eine starke Auswirkung der Metapher „Jesus als König" auf die Theologie und die Rhetorik des JohEv.

In ihrer Einleitung weist S. darauf hin, dass frühere johanneische Forscher ein Fehlen der Metapher des Königtums im JohEv behaupteten, was sich auf Generationen von späteren Werken zu diesem Thema ausgewirkt hat. Besonders Bultmanns These hatte einen starken Einfluss: „[…] Bultmann's view of John's Gospel's presentation of 'kingdom' and 'kingship' in light of Gnosticism has cast a long shadow over the interpretation of kingship in John's Gospel." (11f) Durch ihre Untersuchungen kann S. jedoch zeigen, dass die Metapher „Jesus als König", zusätzlich ausgedrückt durch Metaphern, die das Königtum umschreiben, im JohEv häufig begegnet. S. listet Wissenschaftler auf, die die Hypothese des Fehlens der Metapher des Königtums vertreten und eine große Kluft zwischen dem JohEv und den Synoptikern attestieren. Nach S.s Ansicht wurden die potentiellen Parallelen der metaphorischen Verwendung des Königtums zwischen dem JohEv und den synoptischen Evangelien zum Teil deswegen nicht gesehen, weil quellenkritische Hypothesen bzgl. des JohEv die Forschung in eine andere Richtung gelenkt hätten. In der Folge habe man dann versucht, das Fehlen einer mit der Thematik des Königtums verbundenen Sprache zu erklären: „If one locates John's Gospel in sources completely separate from the Jewish roots of the metaphor of the kingdom of God (or God's kingship), the natural result is to find a disconnect between the representation of kingdom and kingship in John's Gospel compared to the Synoptics, at times going as far as declaring John's Gospel as representing heterodoxy rather than orthodoxy such as in Käsemann's work. For this reason, several scholars claim that the shift in John's Gospel from 'the kingdom of God' to 'eternal life' is influenced by Hellenistic sources." (6) Das „Königreich Gottes" sei in diesen Quellen durch das „ewige Leben" ersetzt worden (ebd.). S.s Beobachtung, dass die Metapher des Königtums im JohEv begegnet, wird zusätzlich durch die Interaktion dieser Metapher mit Metaphern der hebräischen Bibel herausgestellt. Ihrer Meinung nach wurden Metapherntheorien in ntl. Forscherkreisen vernachlässigt, u. a. weil Metaphern bisweilen als unwirkliche Sachverhalte verstanden werden (1). S. schließt ihre Einleitung, die gleichzeitig das erste Kap. bildet, mit einem hilfreichen Abriss über die einzelnen Kap. ihrer Studie (25–28).

Im ersten Kap. (1–28) gibt S. einen Überblick über frühere Arbeiten, die sich mit der Metapher des Königtums im vierten Evangelium auseinandersetzen. Unter den Forschern, die erst kürzlich Metapherntheorien in ihren Untersuchungen angewendet haben, erwähnt sie Jan Van der Watt, der das Vorkommen der Königsmetapher im JohEv bestätigt, sie jedoch durch eine Familien-Metaphorik ersetzt sieht, da für ihn ein Hinweis auf ein national verstandenes Königtum im JohEv fehlt. S. betont, dass die Königsmetapher nicht die einzige Metapher im JohEv darstellt. Zusätzlich zur Königsmetapher kann sie Metaphern im JohEv nachweisen, die ebenfalls mit Königtum in Verbindung gebracht werden können, ohne darauf zu insistieren, dass es sich bei der Königsmetapher um die wichtigste Metapher im JohEv handle. Im zweiten Kap. (29–71) erklärt S. die Methode ihrer Studie. Sie bietet eine Kombination zweier linguistischer Theorien an, die dabei helfen sollen, die Königsmetapher zu interpretieren. Sie verwendet Hallidayans funktionale linguistische und konzeptuelle Metapherntheorie, die sie mit dem konzeptuellen „blending" kognitiver Linguistik verbindet. Kap. 3 (73–133) widmet sich der Königsmetapher in der hebräischen Bibel mit einem Schwerpunkt auf den verschiedenen Typen des Königtums, die möglicherweise die Entwicklung dieser Metapher beeinflusst haben könnten. Mit Hilfe des linguistisch-literarischen Zugangs S.s kann das Verständnis von Königtum in der hebräischen Bibel gezeigt werden. Wichtig ist dabei, dass das Königtum nicht immer explizit, sondern häufig implizit durch andere Metaphern zum Ausdruck kommt, was wiederum Einblick in die spezifischen Bestandteile des erwähnten Königtums gibt, wie z. B. der grundlegende Umstand der Beziehung zwischen dem Menschenkönig und dem König Yahweh, der in der hebräischen Bibel sehr häufig begegnet. Zur Beschreibung dieser Beziehung werden drei verschiedene Arten von Metaphorik verwendet: Familien-, Knechts- und Kriegsmetaphorik. Diese drei Metaphern dienen dazu, den Menschenkönig als Werkzeug des göttlichen Königs zu porträtieren. Der ideale Menschenkönig soll den Charakter des göttlichen Königs in all seinem Tun als Retter, Richter, Zuflucht für die Menschen sowie als Hirte widerspiegeln. Yahwehs Königtum ist größer als alle Autoritätsansprüche in der Welt, welche Yahweh auch bereit ist zu zerstören, sobald sie sich als unrecht und schlecht für die Menschen erweisen. Solange die Taten des Menschenkönigs das Handeln des göttlichen Königs abbilden, bleibt der Menschenkönig in Amt und Würden. Auf die Macht des göttlichen Königs ist eine Antwort durch die Menschen unumgänglich. Die Menschheit versucht in Heiligkeit zu leben, Yahweh zu loben

und für Rettung und Zuflucht zu danken. Diese Beispiele sollen zeigen, dass die Königsmetapher der hebräischen Bibel einen großen Einfluss darauf hat, die Identität Jesu als göttlicher König zu bestätigen.

„The heart of this project" (306) sind die Kap. 4 bis 8. Dort behandelt S. die verschiedenen Eigenschaften des im JohEv beschriebenen Königs in einzelnen Abschnitten, die jeweils den Inhalt eines Kap.s darstellen. Diese sind „Der gesalbte König" (135–180), „Der ewige König" (181–219), „Der Hirten-König" (221–255), „Der gesegnete König Israels" (257–278) und „Der gekreuzigte und erhöhte König" (279–303). Kap. 4 (135–180) beschäftigt sich mit dem Messiastitel in Bezug auf Nathanaels Bekenntnis in Joh 1,49. In Joh 1 werden mehrere Titel erwähnt, die dem Messiastitel zugeordnet werden können, wie „der Auserwählte", „Gottessohn", „König von Israel" und „Menschensohn", welche S. als Metaphern analysiert mit dem Resümee, dass sie alle, neben den jeweils eigenen spezifischen Charakteristika, auf die eine oder andere Weise mit „Königtum" in Verbindung gebracht werden können. Insgesamt stellt S. fest: „Messiology is messy" (136), um den komplizierten Sachverhalt der Entwicklung des Messiasverständnisses im NT zu unterstreichen. Die Autorin bezieht sich dabei auf Wissenschaftler wie Meeks, der im Messias des JohEv eine Mose-ähnliche Figur sieht und dabei einer Tradition folgt, die Mose als König interpretiert. Andere wiederum legen den Schwerpunkt auf die davidische Dynastie und die Titel „Menschensohn" und „Gottessohn". Kap. 5 (181–219) wendet sich der Metapher des ewigen Lebens im JohEv zu, die häufig als Ersatz für das Königreich Gottes der Synoptiker interpretiert wurde, was S. anhand von Joh 3,1–21 überprüft. Kap. 6 (221–255) behandelt die Metapher „Jesus als guter Hirte" in Joh 9–10, die mit dem Bild des Hirtenkönigs der hebräischen Bibel (z.B. Ez 34; Sach 9–12) verbunden wird. Kap. 7 und 8 untersuchen die Königsmetaphern in Joh 12 (257–278) und Joh 18–19 (279–303). In diesen Kapiteln begegnet die Metapher „Jesus als König" häufig, wodurch die Konflikte Jesu mit den ihn umgebenden Autoritäten in den Vordergrund rücken. Durch eine detaillierte Analyse der hebräischen Metaphern in diesen Kapiteln des JohEv kann der sozio-politische Charakter des Königtums Jesu gezeigt werden.

Kap. 9 gibt eine hilfreiche Zusammenfassung der Hauptthemen der Studie (305–310), wobei der Einfluss der Metapher „Jesus als König" auf Theologie und Rhetorik des JohEv unterstrichen wird, dem nach S. für ein besseres Verständnis des vierten Evangeliums verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

Wien Ulrike Swoboda

**Schmidt**, Josef: **Petrus und sein Grab in Rom**. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas. – Hildesheim: Olms 2010. 536 S. (Theologische Texte und Studien, 16), pb. € 68,00 ISBN: 978–3–487–14483–2

Josef Schmidt CSsR unterrichtet Einleitung und Exegese des Neuen Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, deren Träger die Deutsche Provinz der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes" (SVD), Steyler Missionare e.V. ist.

Wie soll man sich einem Buch nähern, das bereits im Inhaltsverzeichnis etwa 300 Gliederungspunkte aufweist? Schon nach wenigen Seiten der Lektüre herrscht der Eindruck vor, dass in diesem Buch ein Flickenteppich von höchst eigenwilligen Detailbeobachtungen und -bewertungen vorliegt, die um Petrus, die Mutter Jesu, Johannes und die stadtrömische Gemeinde ranken und ein Gesamtbild vorlegen, das den Rez. in hohem Maße verwundert, ja befremdet. Der Vf. geht davon aus, dass „man in frühchristlicher Zeit gewisse Vorsichtsmaßnahmen [traf], welche allen Christengemeinden eingeschärft und als ‚Arkandisziplin' auferlegt wurden" (197). Diese These wird nicht belegt. Daher verschlüsseln die ntl. Autoren ihre Texte mit Hilfe der Gematrie und der Kryptogramme. Markus z.B. wird als „der Altmeister neutestamentlicher Kryptographie" vorgestellt (272), Lukas als „gewiefter Kryptologe" (153), Johannes als „Meister antiker Gematrie" (156). Offb 7 sei „eine der schönsten gematrischen Schöpfungen, die im NT verzeichnet sind" (135). Die Liste der zwölf Stämme Israels wird in lateinische Zeichen und Worte überführt: Audiat urbs: ad pacem tuam manet Simon. Pax, (quam) Jesus Christus Paulo fecit, manebit (157). Aus IOΥΔA wird A-V-D-I, daraus wiederum AVDIA-t, also audiat gewonnen (ebd.). Die Absicht dieser Kryptographie soll gewesen sein, Petrus vor einem Zugriff durch römische Behörden in Schutz zu nehmen. S. führt in seinem Buch eine in sich stringente Entschlüsselung vor, die – in Verbindung mit einer erschreckenden Hypothesenfreudigkeit – als eine in keiner Weise überzeugende eigene Konstruktion betrachtet werden muss.

Ich versuche, aus der ungemein materialreichen und auch gelehrten Studie wenige wesentliche Thesen aufzunehmen. *Teil A: Petrusamt und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes.* Die Johannesapokalypse, das Werk des in Rom schreibenden Johannes Markus (15.195), bietet in Offb 11,1–3 eine kryptische Beschreibung der beiden Apostelgräber des Petrus und des Paulus. Eine wesentliche Stütze der zeitgeschichtlichen Deutung der Offb bietet das Werk des Hermas. Diesem römischen Christen (Röm 16,14), der von Petrus persönlich die Taufe empfangen habe, gelang es, die Leiche des Petrus nach 22 Uhr aus dem dann menschenleeren Zirkus zu bergen, in ein purpurnes und mit Goldfäden besticktes Tuch aus der kaiserlichen Loge zu wickeln und in der vatikanischen Nekropole beizusetzen (42). Johannes bedient sich in seinem Werk in hohem Maße gematrischer Techniken, die Zahl 666 wird mittels römischer Zahlzeichen auf Claudius bezogen (24). *Teil B: Neutestamentliche Ergänzungen.* S. trägt etliche Entschlüsselungen zu den Pastoralbriefen, zum Philipperbrief, zum Judasbrief und zum 2. Petrusbrief vor. Der 2. Timotheusbrief wird als Nachruf auf Paulus von Lukas, dem „Meister einer kryptischen Darstellungsweise" (124), der auch an der Endredaktion der Offb beteiligt war (135), vorgestellt. Die Namen der mütterlichen Vorfahren des Briefempfängers verweisen auf einen verborgenen Subtext: ΛΩΙΔΙ ΕΥΝΙΚΗ werden über ΙΔ-ο-Υ ΕΝΙΚΗΚ-α zu ἰδοὺ ἐνίκησα (2 Tim 1,5) dechiffriert (125). *Teil C: Die Gründung der römischen Gemeinde im Spiegel des Markusevangeliums und der Grußliste des Römerbriefs.* Das MkEv wurde von Johannes Markus verfasst und den römischen Christen vor 45 n. Chr. übergeben. Gewidmet ist das Werk Rhode Valeria Messalla Messallina. Aus Apg 12 sind die Personen zu erheben, die für die Gründung der römischen Gemeinde bedeutsam sind: Petrus, Johannes Markus und Rhode (195f). Petrus wurde von einem Christ gewordenen Gefängniswärter befreit und entzog sich an einen anderen Ort (Apg 12,17) in die Nähe Roms. Hier, in einer Villa bei Anagnia, gewährte Rhode Valeria Messalla Messallina ihm ein dauerhaftes Domizil (471). *Teil D: Der historische Ursprung des Petrusdienstes nach dem Evangelium des Johannes Markus.* Der in Röm 1,30 im Lasterkatalog genannte Ungehorsam gegenüber den Eltern referiert in Wahrheit auf den Glaubensgehorsam des Simon Petrus und der Zebedäussöhne. Petrus werde daher bereits im Eingangsteil des Römerbriefs angemessen gewürdigt. *Teil E: Die verborgene Präsenz der Mutter Jesu in der Zeit der frühen Christenheit.* Nach Tod und Auferstehung Jesu floh Maria gemeinsam mit Johannes nach Ägypten, was sich in Mt 2,11–18 spiegelt. Dort lernten sie in der Synagoge Apollos kennen und gewannen ihn als Reisebegleiter und Mitarbeiter. Apollos ersann als Tarnnamen für Maria und Johannes die Namen Priskilla und Aquila (aus Joh 19,27 erschlossen). Dies bedeutet in der Konsequenz, dass immer da, wo im NT Priskilla und Aquila genannt werden, in Wahrheit Maria und Johannes anwesend sind. Diese These sei als „endgültig gesichert" anzusehen (312). Im Register des Buches wird Priskilla gleich mit dem Verweis *siehe Maria* versehen. *Teil F: Der Hirt des Hermas.* Dieser sehr umfangreiche Teil kommentiert diejenigen Textpassagen, die für die Frühzeit der römischen Gemeinde wesentlich sind. S. schließt in einem Anhang mit insgesamt 12 Exkursen und mit Abbildungen zur Petrusmemorie im 1. und 2. Jh.

S.s Buch bewegt sich überwiegend außerhalb des common sense, was Autorschaften, Datierungen und Textanalysen angeht. Aber das ist keineswegs verwerflich. Das Matthäusevangelium sei das Werk des Philippus, der um das Jahr 53 n. Chr. eine Abschrift des kurz zuvor in Korinth fertiggestellten Lukasevangeliums erhalten habe (493). Lukas wiederum habe sich an Markus orientiert, was unschwer aus Lk 1,3 kryptographisch zu erkennen sei, da hier KA-M-οι π-AP-η-ΚΟΛΟΥ-θηκοτι auf M-AP-KO-ς zu dechiffrieren sei (496). Röm 16 sei von Lukas verfasst worden (219f).

Die wesentliche Frage aber wird nicht sein, ob man den kryptographischen Entschlüsselungen S.s im Einzelfall zustimmen kann, sondern ob man seiner grundsätzlichen Vorgabe, in den Texten geradezu durchgehend Kryptogramme zu entdecken, folgen will. Wie sollen die ntl. Texte, die doch wohl überwiegend in den Gemeinden verlesen worden sind, gleichzeitig dechiffriert worden sein? Gematrie und Kryptographie sind nie eindeutig, wie die Exegese zur Zahl 666 hinlänglich zeigt. S. liest die Texte gegen den Strich und unterlegt ihnen eine Botschaft, die nicht diejenige der Autoren war. Die Rekonstruktion der Missionswege der Mutter Jesu in Begleitung des Johannes von Ägypten über Italien, Rom, Korinth, Ephesus nach Athen, die Mutmaßung über die Reaktion der Gemeinde in Thessalonich ausweislich des 1. Thessalonicherbriefs über das Eintreffen der Mutter Jesu in Athen (299), all das ist fromme Phantasie. Ich halte dieses Buch für eine gelehrte Studie, Methode und Ergebnisse allerdings überzeugen in keiner Weise.

Mainz Friedrich W. Horn

**Wilckens**, Ulrich: **Kritik der Bibelkritik**. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann. – Neukirchen: Neukirchener 2012. 172 S., kt € 16,99 ISBN: 978–3–7887–2603–4

Wissenschaftliche Verfahren müssen auf sich selbst anwendbar sein, um sich in Theorie und Praxis zu bewähren. Dies gilt auch für die historisch-kritische Methode, die zumindest hierzulande seit geraumer Zeit über die Konfessionsgrenzen hinweg die akademische Bibelexegese bestimmt. Eine Selbstanwendung historischer Kritik kann nicht nur Aufschluss über die geschichtlichen Motive geben, die zu ihrer Ausbildung führten; sie vermag auch die impliziten Prämissen offenzulegen, die in ihr in gleichsam prinzipieller Weise wirksam sind. Nach Ulrich Wilckens sieht die historisch-kritische Methode „die Bibel nicht als Heilige Schrift, sondern als Sammlung urchristlicher Schriften und diese als Produkte von Menschen aus der Vergangenheit der Anfänge des Christentums, die wiederum der antiken Welt

des Vorderen Orients und des Hellenismus zugehören" (11f). Theologisch könne es für historisch-kritische Exegese „nur darum gehen, das jeweilige Gottes*verständnis* herauszustellen, das in der Rede von Gott in den verschiedenen biblischen Schriften zu erkennen ist" (12). Damit aber drohe der biblische Anspruch grundsätzlich verkannt zu werden, nicht nur Menschenzeugnis von Gott, sondern Gottes Selbstzeugnis zu sein. „In der ‚vorkritischen' Zeit war es einmal der Sinn und das Ziel aller Auslegung biblischer Texte: diese als *Zeugnisse von Gott* ernst zu nehmen, um selbst ‚Gottes Wort' aus ihnen zu vernehmen: Ist es damit wirklich und endgültig vorbei? Im Sinne der Aufklärung als der Mutter aller historisch-kritischen Exegese muss die Antwort ein klares Ja sein." (13) Daraus folgt: Wer Kritik an der Bibelkritik historisch-kritischer Exegese üben will, muss Aufklärungskritik üben. W. leistet sie, und zwar prinzipiell und in der programmatischen Absicht, zu erweisen, dass es Theologie im genuinen Sinne des Begriffs unter Aufklärungsbedingungen nicht geben könne.

Um Theologie wieder als Theologie betreiben zu können, bedarf es einer Grundsatzkritik der Aufklärung. Ihre Überwindung ist nach W.s Urteil die entscheidende theologische Aufgabe der Zeit, nicht zuletzt in ökumenischer Hinsicht. „Aufklärung überwinden": Unter dieser Schlagzeile berichtete die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. September 2012 (Nr. 209, S. 4) von einem Vortrag W.s in Castel Gandolfo aus Anlass einer Tagung des Schülerkreises von Joseph Ratzinger. Der frühere Bischof der früheren evangelischen Landeskirche Nordelbiens sei von Benedikt XVI. als erster Protestant, der episkopale Funktionen bekleide bzw. bekleidet habe, eingeladen worden, um in der päpstlichen Sommerresidenz zu referieren. Der Zeitschrift „idea" habe W. berichtet, „alle Teilnehmer seien sich einig gewesen, dass die Kirchen gemeinsam dafür eintreten sollten, dass die bis in die Gegenwart reichenden Folgen der Aufklärung überwunden werden". W. wird mit den Worten zitiert: „Die Kirchen sollten ein gemeinsames Schuldbekenntnis im Blick auf die Entstehung der Aufklärung und ihrer Wirkung bis in die heutige Zeit ablegen." W.s Forderung einer Kritik der Bibelkritik passt zu dieser Maxime, sofern sie nicht auf methodische Detailfragen, sondern prinzipiell angelegt ist. Sie geht aufs Ganze.

Als Kronzeuge der Anklage wird Immanuel Kant aufgerufen. Die historische Bibelkritik bestätige nur, was dessen Philosophie grundsätzlich zur Geltung gebracht habe: Gott sei mitsamt dem Seelengedanken und dem Gedanken einer jenseitigen Welt lediglich eine regulative Idee der Vernunft, von der kein objektiver Gebrauch gemacht werden könne. Entsprechendes gelte für alle Transzendenzvorstellungen einschließlich der eines himmlischen Versöhners und Erlösers. Prinzipiell betrachtet ergebe sich die historisch-kritische Bibelkritik aus diesen Grundannahmen, denen sie konsequent folge: Da sie „ein Unternehmen der Vernunft ist, kann sie selbst nicht ‚theologisch' sein" (13). Was sie zu leisten vermöge, sei lediglich eine Erklärung von Gottesvorstellungen, „denen nach heutiger vernünftiger Auffassung keine Wirklichkeit entspricht" (ebd.). Die historische Kritik theologisch zu kritisieren schließe daher die Aufgabe in sich, das gesamte moderne Wirklichkeitsverständnis, das spätestens seit Kant mehr oder minder selbstverständlich das allgemeine Bewusstsein bestimme, einer Grundsatzkritik zu unterziehen. W.s Unternehmung ist dezidiert gegen den Geist der Aufklärung überhaupt gerichtet bzw. gegen das, was er dafür hält. Die Kritik kritischer Bibelkritik stellt für diese Generalkritik lediglich einen Spezialfall dar, der aber insofern von paradigmatischer Bedeutung ist, als er die zentrale kanonische Autorität des Christentums betrifft.

W. übt prinzipielle Aufklärungskritik. Dennoch will er weder als traditionalistischer Suprarationalist noch als Antihistorist gelten: „Nein, hier soll mit der gleichen Methode, mit der die Tradition historischer Kritik die biblischen Texte zu verstehen sucht, die historische Bibelkritik selbst historisch-kritisch auf die sie leitenden Motive hin geprüft werden." (14) Die historische Kritik soll nicht von einem alternativen Externstandpunkt, sondern von innen heraus kritisiert werden, um sie nicht nur äußerlich, sondern gleichsam mit ihren eigenen Mitteln zu überwinden. „Das kann", wie es einleitend heißt, „nur so geschehen, dass ihre eigene Geschichte historisch-kritisch verfolgt wird, von ihrer Entstehung im Zeitalter der Aufklärung an bis in unsere Gegenwart hinein." (Ebd.) Aus der historisch-kritischen Rekonstruktion der Geschichte historisch-kritischer Exegese selbst soll sich „eine Möglichkeit ergeben, heute in neuer Weise von Gott selbst zu reden in der Vielfalt durchweg menschlicher Zeugnisse von seinem Handeln – und damit deren eigentlichem Anliegen historisch-kritisch zu entsprechen" (ebd.).

An der Erschließung aktueller Möglichkeiten, von Gott selbst und nicht nur von menschlichem Gottesverständnis zu sprechen, entscheidet sich das Gelingen von W.s Unternehmen einer Kritik eines transzendentalen Kritizismus Kant'scher Provenienz und einer historisch-kritischen Bibelkritik.

Die historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte historisch-kritischer Exegese ist Thema des umfangreichen *ersten Teils* der Studie. Durchweg kennzeichnend für die Aufklärung, aber auch für den modernen Pietismus war (und ist) W. zufolge eine Subjektivierung des Glaubens und der Theologie, in deren Konsequenz die objektive Wirklichkeit Gottes „selbst ganz *verloren* zu gehen drohte" (19). Dieser drohende Verlust sei „das unbemerkte, aber abgründige Problem der Aufklärungstheologie von Anfang an gewesen" (19f) und im Pietismus und darüber hinaus stets virulent geblieben. Einhergegangen sei mit dem Schwund der Gotteswirklichkeit eine fortschreitende Beschränkung des kirchlichen Horizonts modernen, insbes. protestantischen Christentums. Paradigmatisch dafür sei die Theologie Schleiermachers. Lasse sich bei Hegel immerhin ein – wenngleich zuletzt vergebliches – Bemühen um die objektiven Themenbestände des christlichen Glaubens entdecken, so sei Schleiermachers Ansatz „ganz und gar" (55) durch die Subjektivität gläubigen Selbstbewusstseins begründet und geprägt. „Die Lehre Luthers, dass dem Menschen *außerhalb* seiner selbst (extra me) Gottes Gnade *widerfährt*, indem sie in Christus für ihn gehandelt hat und im Glauben an ihn handelt, ist Schleiermacher nicht nachvollziehbar." (54)

Ähnlich stellt es sich nach Urteil von W. in den meisten anderen Theologieentwürfen des 19. und 20. Jh.s dar. Ausnahmen böten am ehesten Adolf Schlatter (65ff), Martin Kähler (74ff) und auf seine Weise Karl Barth (92ff), dessen dialektisch-theologischer Ansatz seit den 60er Jahren des vergangenen Jh.s allerdings „zerronnen und weithin der Motivvielfalt neuliberaler Theologie gewichen" (97) sei: „Im Vordergrund stehen wieder verschiedene Versuche von Deutungen für subjektive Religiosität." (Ebd.) Auch der sog. Pannenbergkreis, dem W. einst selbst angehörte, habe an dieser Situation grundsätzlich nichts zu ändern vermocht, obgleich in ihm das Grundanliegen der Theologie Barths besser vertreten worden sei als von diesem selbst (vgl. 100ff; 114f). Die von der Dialektischen Theologie intendierte Wende wirksam zu vollziehen, bleibe Desiderat, solange es nicht gelinge, „der Problemgeschichte der ganzen Neuzeit von der Aufklärung an gerecht zu werden und dadurch die Kraft zu gewinnen, sie als ganze zu überwinden" (114). Dazu bedürfe es gemeinsamer ökumenischer Anstrengungen über die Konfessionsgrenzen hinweg und eines Konsenses, der sich von dem unter historisch-kritischen Exegeten evangelischer und römisch-katholischer Provenienz jedenfalls in methodischer Hinsicht üblichen elementar zu unterscheiden habe. Denn der verbreitete Exegetenkonsens in Sachen historisch-kritischer Methode ist nach W. selbst Teil des bestehenden Problems und nicht etwa seine Lösung. Signifikanterweise endet der erste Teil der Untersuchung mit der Feststellung: „Ein Ruf zu ökumenisch gemeinsamer Anstrengung, um das Erbe der Aufklärung in der gesamten Tradition historischer Bibelkritik gründlich zu überwinden, würde wohl zunächst eher auf Unverständnis und Abwehr stoßen als auf eine Bereitschaft zur Mitarbeit." (115)

Der *zweite Teil* der Studie ist nach der historisch angelegten Kritik historischer Bibelkritik um eine systematische Beantwortung der Frage bemüht, wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden könne. Dadurch, dass man aufhört, sie historisch auszulegen? Mitnichten, sagt W., sondern im Gegenteil dadurch, dass man sich unter Abstandnahme von Vorurteilen der Aufklärungszeit auf die geschichtliche Ursprungssituation der biblischen Texte und auf die ihnen zugrundeliegende Theologie einlasse. Wo immer die methodischen Prinzipien der Bibelauslegung „im vorhinein feststehen und bei der Exegese der Texte zugrunde gelegt werden, wie das seit der Aufklärung immer wieder geschehen ist und geschieht, widerfährt den Texten Gewalt. *Historisch* verstanden werden diese nur, wenn es dem Exegeten ganz darum geht und es ihm möglichst weitgehend gelingt, die Texte so zu verstehen, wie ihre Sprecher sie verstanden und sie ihren Hörern zu verstehen gegeben haben. Dazu bedarf es nicht nur einer hoch entwickelten Kenntnis ihrer Sprache und der Eigenart ihrer Lebensweise in der Tradition ihrer damaligen Lebenswelt, sondern auch der Kunst, in ihren Aussagen den Sinn, das Interesse und das Ziel der Redenden herauszuhören. Zu solchem *Vernehmen* muss der historische Exeget seine Sinne schulen und sein Interesse so auf das Interesse und das Ziel seines biblischen Partners konzentrieren, dass er *diesem* dazu dient, mit den Aussagen seines damaligen Textes heutigen Menschen verständlich zu werden, statt dass umgekehrt seine Aussagen in die Denkwege und Interessen heutiger Menschen eingepasst werden. So sehr in allem historischen Verstehen das eigene Verstehen des Exegeten im Kontext seiner gegenwärtigen Welt beteiligt ist und sein muss, so sehr gilt es doch, dieses eigene ‚Vorverständnis' (Bultmann, Gadamer) zur Deutung des Verstehens seines biblischen Partners zu befähigen, statt zum Vorurteil zu werden, dem dieser unterworfen wird." (148f)

Bleibt zu fragen, wie ein Textverstehen nach Maßgabe des Selbstverständnisses der biblischen Autoren und der Selbstverständlichkeit, die für sie die Existenz Gottes und die offenbare Tatsache seines Sich-selbst-zu-Verstehen-Gebens darstellte, möglich sein kann, wenn doch eine unmittelbare Gleichzeitigkeit der Heutigen mit den biblischen Zeugen und ein vermittlungsloses Verständnis ihres Zeugnisses historisch nicht herstellbar sind? W. beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf das aktuelle Wirken des Geistes in der Kirche (vgl. 144ff). In diesen Kontext gehören auch die zwar knappen, aber signifikanten amtstheologischen Hinweise. Ihr negativer Grundsatz lautet: „Ein ‚allgemeines Priestertum', wie es in der gegenwärtigen evangelischen Kirche als reformatorische Errungenschaft neutestamentlichen ‚Amtsverständnisses' gelehrt wird und rechtlich in Geltung steht, gibt es im Neuen Testament nicht, so sehr alle Christen von demselben *einen* Geist beseelt sind." (146) Positiv aber ist W.s Amtstheologie von der Annahme geleitet, dass die Einheit im Geiste durch das Amt der Apostel und ihrer bischöflichen Nachfolger gewährleistet werde (vgl. 147f). Ihnen wird nicht nur die Rolle des Bindungsgliedes zwischen den Gemeinden, sondern auch die Aufgabe zugedacht, die Identität und Kontinuität

der christlichen Wahrheit durch die Zeiten gegen Irrlehren jedweder Art und gegen schismatische Praktiken autoritativ zu gewährleisten.

Welche kirchenverfassungstheoretischen und -praktischen Folgerungen sich aus W.s amtstheologischen Prämissen ergeben, ist hier nicht zu erörtern. Näheres hierzu kann bspw. einem Beitrag über „Kirche und kirchliche Ämter" in W.s Studienband „Standpunkte. Grundlegende Themen biblischer Theologie" (Neukirchen 2010, 101–140, hier: 120) entnommen werden, in dem u. a. dafür plädiert wird, das in evangelischen Kirchen hierzulande geltende Synodenrecht so zu verändern, „dass, wo es um das Evangelium geht, allein ein Kollegium der Ordinierten zu beschließen hat". Unerörtert bleiben können ferner die Konsequenzen von W.s exegetisch-hermeneutischem Ansatz für die Rekonstruktion der Geschichte der urchristlichen Theologie und für die Grundlegung kirchlicher Lehre. Denn dazu hat er in den seit 2002 ebenfalls im Neukirchener Verlag erschienenen Bänden seiner „Theologie des Neuen Testaments" alles Nötige eindrucksvoll dargelegt. Kritisch angefragt werden soll zum Schluss lediglich, ob W.s Aufklärungsbegriff, sein Verständnis der Kant'schen Philosophie und die Festlegung weiter Teile neuzeitlicher Bibelexegese auf einen mehr oder minder ausgeprägten Subjektivismus kritischer Prüfung standhalten.

Folgt man W., dann saßen seine neuzeitlichen Exegetenkollegen, die sich historisch-kritischer Bibelauslegung befleißigten, von wenigen Ausnahmen abgesehen unbemerkt und über Generationen hinweg einem und demselben Verblendungszusammenhang auf, der sie stets aufs Neue jene subjektivistische Befangenheit reproduzieren ließ, die sie durch ihre Arbeit eigentlich hatten überwinden wollen. Ist diese Annahme durch den Verlauf der Geschichte historisch-kritischer Bibelauslegung tatsächlich gedeckt? Ein entsprechender Beweis ist durch W.s Untersuchung kaum hinreichend erbracht. Lässt er sich unter den Bedingungen historischer Kritik überhaupt erbringen, zu deren charakteristischen Kennzeichen es gehört, Komplexität nicht zu reduzieren, sondern bis ins Uneindeutige hinein zu steigern – und zwar prinzipiell?

Was hinwiederum Kant betrifft, so ist daran zu erinnern, dass aus seiner in praktischer Absicht erfolgten Kritik theoretischer Ontotheologie und Vernunftmetaphysik religionsphilosophisch und theologisch höchst unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden konnten und tatsächlich gezogen wurden. Keineswegs alle Kantianer folgten einem unkritischen Subjektivismus, was immer dies im Einzelnen heißen mag. Pauschalierende Einschätzungen und Etikettierungen sollten schließlich auch im Blick auf dasjenige tunlichst vermieden werden, was Aufklärung heißt. Ein Aufruf, sie zu überwinden, läuft stets Gefahr, nicht nur un-, sondern kontraproduktiv zu wirken, das Kind mit dem Bade auszuschütten und in seiner Pauschalität von der Aufgabe abzulenken, die Philosophie und Theologie je auf ihre Weise, aber doch gemeinsam gestellt ist, nämlich die Aufklärung über sich selbst aufzuklären, um auf diese Weise ihr Projekt kritisch und konstruktiv fortzuführen.

München Gunther Wenz

**Pohlmann**, Karl-Friedrich: **Die Entstehung des Korans**. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 208 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–25925–0

Der emeritierte Münsteraner Alttestamentler Karl-Friedrich Pohlmann wagt sich mit dem vorliegenden ambitionierten Buch auf ein für Bibelwissenschaftler gänzlich neues Terrain. Als Fachmann für die Forschung zu den atl. Propheten ausgewiesen, dehnt er sein Erkenntnisstreben mit der vorliegenden Monographie auch auf den prominentesten aller außerbiblischen Propheten aus und nimmt damit eine im deutschen akademischen Kontext bisher noch unübliche Grenzüberschreitung vor. Er nutzt seine biblisch-exegetische Expertise, um sich dem Koran zu nähern, und versucht, die Methoden und Erkenntnisse atl. Wissenschaft auf die Koranwissenschaft anzuwenden. Dabei stellt er einige ziemlich revolutionäre Thesen auf, die angesichts der schmalen exegetischen Basis seiner Überlegungen mehr als überraschend sind.

Aufgrund seiner exegetischen Herkunft und bei dem schmalen Umfang des Buches verwundert es nicht, dass sich der Vf. von vornherein auf eine kleine Auswahl von Korantexten konzentriert (9). Erstaunlich ist allerdings, wie weitreichend die Schlussfolgerungen sind, die er aus diesen wenigen Textanalysen zieht, und dass sein Buch trotz dieses sehr begrenzten Einblicks in die koranexegetische Forschung unter dem programmatischen Titel *Die Entstehung des Korans* firmiert. Ein solcher Titel wäre angesichts des Forschungsstands schon für einen ausgewiesenen Koranwissenschaftler mutig; angesichts des wissenschaftlichen Ausbildungshintergrunds P.s kann er nur als verwegen bezeichnet werden.

Der Vf. geht von der leitenden These aus, dass die traditionelle muslimische Auffassung, dass der Koran als direktes Wort Gottes anzusehen sei, genauso fragwürdig ist wie die entsprechende traditionelle christliche Sicht im Blick auf die Bibel und dass die muslimischen Bedenken gegenüber einer philologischen Atomisierung des Korantextes genauso unbegründet seien wie die entsprechenden Bedenken gegenüber der christlichen Exegese zu Beginn der historisch-kritischen Forschung. Ihn erinnert die Haltung muslimischer und islamwissenschaftlicher Exegeten zum Koran an die Haltung der christlichen Theologen im 18. Jh. vor dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese (14). Immer wieder betont er, wie sehr ihn die gegenwärtige Forschungslage zum Koran „an jene frühere Phase der atl. Prophetenforschung erinnert, da man auffällige Spannungen und Brüche in einem Prophetenbuch mit Verweis auf die unterschiedlichen Verkündigungsperioden und -anliegen während der langen Wirkungszeit des Propheten erklären zu können glaubte" (59). Will der Vf. zunächst nur die „Möglichkeit in Betracht ziehen, dass hier [in der traditionell islamischen Darstellung; d. Rez.] eine spätere theologisch motivierte retrospektive Geschichtskonstruktion vorliegt zur Absicherung des Dogmas vom Koran als dem authentischen Wort Mohammeds" (32f), so weicht diese heuristische These im Laufe des Buches mehr und mehr der Gewissheit, dass der Koran nicht von Muhammad allein geschrieben wurde und auch nach seinem Tod nicht beendet war, ja der Vf. behauptet, seine Untersuchungen hätten „eindeutig ergeben, dass diese Textprodukte [gemeint sind die von ihm untersuchten Koranverse; d. Rez.] selbst nicht mehr zu Lebzeiten Mohammeds konzipiert" wurden (145).

Bei so weitreichenden Folgerungen fragt man sich natürlich, wie der Vf. diese exegetisch absichert. Erfreulicherweise macht er sich nicht die offenkundig absurden und durch die textkritische Forschung zum Koran widerlegten revisionistischen Koranentstehungsmodelle von John Wansbrough (1977) sowie Patricia Crone und Michael Cook (1977) zu eigen, aber er räumt ihnen doch viel Raum in seiner recht knappen Rekonstruktion der bisherigen Forschungsgeschichte ein (32–39), sodass sich beim wenig vorinformierten Leser allmählich der Eindruck verfestigt, dass das traditionelle muslimische Bild von der Entstehung des Korans falsch sei.

Herzstück von P.s Buch sind seine Einzelanalysen zum koranischen Textgut im Lichte bibelwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden. Der Vf. wendet sich im Einzelnen vier Themenkomplexen zu: den Formen der Gottesrede im Koran (59–79), den Iblis/Satan-Texten (81–146), den koranischen Mose-Erzählungen (146–168) und den Aussagen über Rolle und Rang Jesu (168–186). Mit Abstand am umfangreichsten sind die Analysen des Vf.s zu den Iblis/Satan-Texten, denen er sicher entnehmen zu können meint, dass diese Koranpassagen nach dem Tod Muhammads von „zur koranischen Gemeinde konvertierten Juden und/oder (Juden-)Christen" (143) verfasst worden sind, die genauestens mit apokryphen christlichen und jüdischen Texten vertraut waren. Er erkennt hier eine schriftgelehrte „Relecture von koranischem Textgut, die deutlich auch auf Spezialkenntnissen von jüdischen und christlichen Schriften basierte" (142). Bedenkt man, dass auf diesen Analysen das gesamte Gewicht von P.s Thesen ruht, fragt man sich, woher er eigentlich die Gewissheit nimmt, dass die Iblis/Satan-Perikopen Muhammad theologisch nicht zuzutrauen sind. In gewisser Weise werden so alte polemische Traditionen des 19. Jh.s gegen Muhammad fortgeschrieben, weil ihm offenbar nicht der spätantike Bildungshintergrund zugetraut wird, den der Vf. an diesen Textpassagen zu identifizieren meint. Auch im Blick auf die theologisch und interreligiös hochinteressanten Ausführungen des Korans zu Mose und Jesus meint er Deutungsprozesse erkennen zu müssen, die über den Tod Muhammads hinausweisen. Es ist aber einfach nicht wahr, dass die vom Vf. diagnostizierte gesteigerte antijüdische Polemik im fortschreitenden Entstehungsprozess des Korans (155, 158, 166) oder auch die heterogenen Aussagen zu Jesus nur die atomisierenden Schlussfolgerungen zulassen, die der Vf. behauptet ziehen zu müssen. Es gibt ja in der gegenwärtigen Landschaft der koranwissenschaftlichen Literatur nicht mehr nur die Rückführung aller Texte des Korans auf Muhammad als alleinigen Autor ohne Gemeindebezug, die dem Vf. zu Recht nicht mehr einleuchtet (191), sondern bspw. hat Angelika Neuwirth ein Koranentstehungsmodell vorgelegt, das wesentlich eleganter mit der Vielstimmigkeit des koranischen Textes umzugehen vermag und auf einer wesentlich breiteren Kenntnis der spätantiken Welt und früharabischer Texte beruht als die Rekonstruktionen P.s.

Der Koran ist – wie nicht zuletzt Angelika Neuwirth in ihren Forschungen herausgestellt hat – ein spätantiker Text, dessen Genese man nicht einfach mit den Erklärungsmodellen der atl. Zeit erhellen kann. Offenbar haben wir es beim Koran mit einem Autor zu tun, der nicht nur Prophet, sondern auch literarisch versierter Autor war, der viele der Beobachtungen, die der Vf. als literarkritische Störungen aufdecken möchte, bewusst konzipiert zu haben scheint. Die Spannungen, die der Vf. beobachtet, lassen sich jedenfalls sehr plausibel erklären, wenn man die sich ihrerseits entwickelnden Hörer des Propheten im Blick hat, deren theologischer Bildungsgrad und deren theologische Fragen sich im Laufe der Zeit verändern, sodass auch die Botschaft des Propheten auf diese neuen Bedürfnisse eingehen muss.

Doch all solche Erklärungsversuche, wie sie derzeit etwa in akribischer Arbeit im *Corpus Coranicum*-Projekt versucht werden, hält der Vf. offenbar für überholte Apologetik, die sich von der islamischen Tradition hat beeinflussen lassen und mit der es zu brechen gilt (59, 193). Die dabei zutage tretende Haltung ist deswegen so ärgerlich, weil der Vf. sich eine so weitgehende Kritik zutraut, ohne mit der altarabischen Poesie und damit der literarischen Bildung des Verkünders und der Adressaten des Korans hinreichend bekannt zu sein, ohne den Koran als Gesamtwerk exegetisch erschlossen zu haben und ohne die jeweiligen Suren in ihrer literarischen und kompositorischen Gesamtstruktur zu würdigen. Erkenntnisleitende Grundlage seiner Studien ist der Zugriff auf einzelne Verse, die er thematisch gruppiert, dabei aber nicht zureichend in ihren jeweiligen literarischen Zusammenhang einbettet. Da er durch diese exegetisch fragwürdige Art des Zugriffs die Geschichte und Dynamik der Verkündigung des Korans nicht genügend in den Blick bekommt, kann er die dort vorhandenen theologischen Entwicklungen in ihrer Kohärenz und Stringenz nicht angemessen verstehen und muss zu literarkritischen Operationen Zuflucht nehmen, die den Weg einer christlichen Würdigung des Korans als normativer Grundlage einer inzwischen auch in Europa heimisch werdenden Weltreligion erschweren.

So erfreulich es ist, dass sich hier endlich einmal ein christlicher Exeget dem Koran zuwendet und dabei versucht, seine eigene Forschungsbiografie mit einzubringen, so wichtig wäre es doch, einen solchen Zugriff in größerer hermeneutischer Sensibilität für den Koran als Glaubensurkunde einer fremden Religion zu tun. Dabei wäre etwa zu bedenken, dass der Islam mit einem ganz anderen Offenbarungsverständnis an den Koran herangeht als das Christentum an die Bibel, sodass die Erinnerung an seine eigene Forschung, die den Vf. offenkundig immer wieder umtreibt, eben doch stärker die Alterität des von ihm aufgesuchten Forschungskontextes zu bedenken hätte. Wie viel wäre doch zu entdecken und zu gewinnen, wenn christliche Exegeten mit der Methode komparativer Theologie an intertextuelle Arbeiten zu Koran und Bibel gehen würden, an deren Ende nach vielen Jahrzehnten gemeinsamer Forschungsarbeit vielleicht ein neues, tieferes Verstehen von der Entstehung des Korans stehen könnte! Das vorliegende Buch ist leider weit davon entfernt, ein solches Forschungsbemühen zu beflügeln und schreibt sich – sicher ohne böse Absicht, aber gerade dadurch umso ärgerlicher – in die antiislamische Polemik des 19. Jh.s ein. Vielleicht kann es dennoch Ansporn für andere Exegeten sein, sich dem Koran mit entsprechender hermeneutischer Sensibilität zu nähern und die vielen intertextuellen Bezüge zwischen Koran und Bibel neu zu würdigen.

Paderborn Klaus von Stosch

## Kirchengeschichte

**Hofmann**, Johannes: **Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte**. – Würzburg: Echter 2013. (IX) 364 S. (Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/2), pb. € 13,20 ISBN: 978–3–429–03542–6

Bei dem hier zu besprechenden Werk handelt es sich um den zweiten Band des auf Vorlesungen des Vf.s beruhenden Lehrbuchs, das zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte in komprimierter Form darstellen will, wobei darunter diejenigen Aspekte verstanden werden, die „das Leben und die Theologie bis auf den heutigen Tag prägen" (Bd. I, XI und Klappentext). Nach der Darstellung der Organisationsformen der Kirche und der Entfaltung der Glaubensvorstellungen auf den vier ökumenischen Konzilien im ersten Band[1] sollen nun die Entwicklung des altkirchlichen Gottesdienstes (217–290) dargestellt und exemplarisch zwei wichtige theologische Denker, für den Westen Augustin von Hippo (291–320) und für den Osten Johannes von Damaskus (321–362), beleuchtet werden. Diese Auswahl wird nicht weiter begründet, vielmehr wird v.a. auf deren anhaltende Wirkung verwiesen. Nach der Diskussion der unechten Werke des Johannes endet der Band ohne eine Zusammenfassung oder einen Ausblick einigermaßen unvermittelt.

Das ist nach Ansicht von H. wohl auch deshalb gar nicht unbedingt nötig, da er die Leitlinie im Kontext des ersten Abschnitts umreißt:

„Den griechischen Denkansatz inspiriert die platonische Philosophie, während das lateinische Sakramentenverständnis vom nüchternen römischen Rechtsdenken geprägt ist. In der Alten Kirche stehen beide Formen theologischen Denkens komplementär gegenüber. Seit dem zweiten christlichen Jahrtausend bilden sie – nicht zuletzt aufgrund eines wechselseitigen Exklusivitätsanspruchs – eine der Voraussetzungen für die Trennung zwischen der östlichen und westlichen Christenheit. Auf der Grundlage heutiger theologischer Einsichten könnte die versöhnte Koexistenz unterschiedlicher christlicher Kulturen allerdings wieder möglich werden." (218)

Doch wirkt diese einfache Entgegensetzung reichlich statisch und es bleibt zumindest fraglich, ob sie die Trennung zwischen West und Ost wirklich angemessen erfassen kann. Im Hinblick auf die Darstellung der Taufe (221–252) scheint sie auch keinerlei Rolle zu spielen; hier werden Texte aus der Didache, Tertullian und der *Traditio Apostolica* ebenso herangezogen wie Aussagen östlicher (Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Jerusalem) und westlicher Bischöfe (Ambrosius von Mailand), wobei Metropolen offenbar wichtiger sind als die Unterscheidung zwischen Ost und West. Im Hinblick auf das Thema der Buße (253–266) wird das anders: Damit der Abschnitt verständlich wird, müssen einige Auseinandersetzungen aus der Zeit der ersten Jahrhunderte nachgetragen werden, sodass die theologische Landschaft plötzlich unerwartet bunt zu werden droht. Dem macht H. jedoch schnell wieder ein Ende, indem er behauptet, die Entwicklung steuere geradlinig auf die kanonische Buße zu: „In der Kirche setzte sich allerdings eine vom Geist des Evangeliums geleitete Tendenz durch." (257)

Sein besonderes Interesse gilt hier der kanonischen Buße im Westen, die durch zwei Exkurse: „Die Aschenauflegung am Aschermittwoch" (261f) und „Die sakramentale Beichte" (262–264) gleichsam weitergeführt wird. Allerdings handelt es sich dabei um mittelalterliche Phänomene, die nichts mit der Alten Kirche zu tun haben. Voll und ganz der traditionellen Auffassung verpflichtet präsentiert sich die Darstellung über die Eucharistie (267–290), von der behauptet wird, sie sei historisch von Jesus selbst herzuleiten. Nachgezeichnet wird dann die Unterscheidung zwischen einem Sättigungsmahl und der eucharistischen Handlung über Brot und Wein (269) bis zu einer entwickelten Struktur der Eucharistiefeier, bei der sogar Ambrosius als Zeuge für die Transsubstantiation aufgerufen wird (283). Leider wird die sehr vielfältige, neuere konfessionsübergreifende Mahlforschung, die die von H. vorgeführte Einlinigkeit inzwischen in aller Deutlichkeit kritisiert, mit keinem Wort erwähnt.

Das Kap. zu Augustin ist äußerst informativ und konzentriert sich auf dessen Leben und seine theologische Entwicklung, wobei H. auch dem Manichäismus Gerechtigkeit widerfahren lässt. Anschließend schildert er die Hauptlinien der augustinischen Auseinandersetzung mit den Manichäern, den Donatisten und den Pelagianern, bevor er die Hauptlinien der Argumentation aus *De doctrina christiana* und *De catechizandis rudibus* für das Bildungsprogramm des christlichen Abendlandes, von *De civitate Dei* für die Geschichtstheologie und schließlich von *De Trinitate* als Beginn für die immanente Trinitätslehre vorstellt. Inwiefern aber Augustin für das typisch westliche römische Rechtsdenken steht, wird nicht erläutert. Vielmehr erfährt der Leser zu seiner Verwunderung:

„Heute geht man davon aus, dass Augustinus hauptsächlich unter dem Einfluss der Werke Plotins († 270) stand, und dass die Frage, ob bei ihm zuerst eine Bekehrung zum Platonismus oder zum Christentum vorliege, die kirchliche und theologische Situation des 4. Jahrhunderts nicht richtig in den Blick nehme. Denn zum einen ist das Christentum des 4. Jahrhunderts durchweg platonisch geprägt. Andererseits gehören damals Philosophie und Christentum bzw. die Suche nach Weisheit und die Suche nach Christus untrennbar zusammen." (298f)

Ein ganz anderes Profil vertritt der in Lehrbüchern nur selten vorkommende Priestermönch Johannes von Damaskus, der hier für die östliche Theologie und als eifriger Kompilator wohl auch für die Gesamtheit der kirchlichen Lehre steht. Sein umfangreiches Werk behandelt nahezu alle Themen, die im 7. Jh. von Bedeutung waren, einschließlich der Bilderfrage, der Mariologie und der Auseinandersetzung mit dem Islam. Insofern erstaunt es auch nicht, dass er sich ebenso wie Augustin intensiv mit dem Neuplatonismus auseinandergesetzt hat (328).

Insgesamt vermitteln beide Bände sicherlich einige wichtige Aspekte aus der Alten Kirchengeschichte, die für eine bestimmte katholische Sichtweise zentral sein mögen. Doch erschließt sich dem modernen Studierenden nur wenig von der spannenden Vielfalt und Diversität des antiken Christentums in seinen unterschiedlichen Räumen und kulturellen Bedingtheiten sowie von den nicht weniger anregenden Versuchen, trotz aller Unterschiedlichkeit zu gemeinsamen theologischen Aussagen und zu lebbaren Sozialformen zu gelangen.

Bochum Katharina Greschat

[1] Vgl. meine Rezension in ThRv 109 (2013), 4, Sp. 290–293.

**Lange**, Christian: **Einführung in die allgemeinen Konzilien**. – Darmstadt: WBG 2012. 155 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–25059–2

Der vorliegende Band will anhand der „allgemeinen oder ökumenischen Konzilien" einen „Leitfaden durch 20 Jahrhunderte Kirchen- und Theologiegeschichte" bieten, „auf dem aktuellen Stand der interdisziplinären Forschung" (7). Als Ausgangspunkt für die Frage, was mit einem ökumenischen Konzil gemeint sei, wird das Verständnis des CIC von 1983 genommen, dies dann aber mit der Entwicklung des Konzilsgedankens in der Alten Kirche konfrontiert. Als Prototyp eines ökumenischen Konzils galt im 5. Jh. das Konzil von Nicäa (325). Die Auffassung, dass die *fides Nicaena* ein für alle Mal genüge, wurde erst allmählich zugunsten der Theorie des vertikalen und des horizontalen Konsenses, der je neue Aktualisierungen und Neuformulierungen des einen identischen Glaubens erlaube, aufgegeben. Zu Recht konstatiert Christian Lange, dass sich westliches und östliches Konzilsverständnis seit der Spätantike auseinanderentwickelten. Der päpstliche Anspruch seit dem 11. Jh., dass nur ein von den Päpsten einberufenes, geleitetes und bestätigtes Konzil als ökumenisch gelten könne, wird freilich nicht exakt herausgearbeitet und auf seine Quellen, etwa Pseudo-Isidor, hin diskutiert, auch wenn er die Grundlage noch des jetzigen Kirchenrechts bildet. Überhaupt versäumt es L., näher zu entwickeln, wann sich das Verständnis der Unterscheidung von allgemeinem und partikalem Konzil herausgebildet und verschoben hat. Falsch ist die These, die Liste der 22 heute als ökumenisch geltenden Konzilien gehe „auf den Vorschlag von Robert Bellarmin" zurück (7), da dieser von seiner papalistischen Ekklesiologie aus eben gerade Pisa, Konstanz und Basel als nicht ökumenisch ausscheiden wollte. Eine konzeptionelle Entscheidung ist es, inwieweit Vor- und Nachgeschichte der Konzilien ebenfalls dargestellt werden. Dies erfolgt im vorliegenden Band wohl platzbedingt sehr knapp und nicht immer ganz ausgewogen.

Von den einzelnen Epochen der Konziliengeschichte bringt der Bereich der Alten Kirchengeschichte eigene Positionen und diskutiert auch Forschungsmeinungen. Ob die Logos-Christologie im 3. Jh. wirklich großkirchlich so schnell das dominierende Modell wurde oder ob der Monarchianismus nicht viel länger virulent blieb, sei dahingestellt. L. entwickelt zuerst den christologischen Streit vor und nach Nicäa, der letztlich erst durch die neunizänische Theologie ab etwa 360 einer Lösung zugeführt worden sei; danach den Streit um die menschliche und die göttliche Natur Jesu, bei dem er von Beginn an die alexandrinische in Konkurrenz zur antiochenischen Herangehensweise sieht. Positiv zu bewerten ist das Anliegen, der dogmatischen Position der antichalcedonensischen Bischöfe gerecht zu werden, die sich von wirklichen „Monophysiten" gerade abgrenzten. Bis zur Synode 536 in Konstantinopel rangen nicht nur die Chalcedonenser, sondern auch die Ägypter und Syrer darum, ihre Position innerhalb der Reichskirche durchzusetzen. Erst in der Folgezeit gingen Letztere dazu über, eine eigene Hierarchie zu errichten. Für die Auseinandersetzungen der Folgezeit wurde es wichtig, dass der Neu-Chalcedonismus die Formel von 451 mit Rückgriff auf die Anliegen des Cyrill von Alexandrien durch die Lehre von der Enhypostasie der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos neu interpretierte. Der sog. „Drei-Kapitel-Streit" mit der Verurteilung dreier antiochenischer Autoren erscheint in dieser Perspektive als Versuch, diesen Neu-Chalcedonismus reichskirchlich durchzusetzen. Noch weitergehende Zugeständnisse, um doch noch eine Kircheneinigung zu erreichen, wie die Lehre von der „mia energeia", scheiterten aber im Laufe des 7. Jh.s.

Einen erheblichen Niveauabfall erfährt die Darstellung aber, sobald ab S. 53 der Boden der mittelalterlichen und dann der neuzeitlichen Konzilien betreten ist. Die Arbeit wandelt sich ab hier in eine schlichte Kompilation aus den Überblicksdarstellungen von Hubert Jedin, Giuseppe Alberigo und insbes. Klaus Schatz. Auf weiten Strecken werden außer einem dürren Datengerüst und einer Auswahlparaphrasierung von Konzilskanones stereotyp immer wieder Wendungen wie „nach dem Urteil von Klaus Schatz" o. ä. zu allen interpretatorisch relevanten Aussagen angefügt. Hinzu kommt, dass oft recht banale Selbstverständlichkeiten dem Vf. scheinbar so fremd sind, dass er jeweils vorsorglich ein „offenbar" oder „wohl" in seine Darstellung einbaut. Kulturwissenschaftliche Herangehensweisen, die etwa Konzilszeremoniell und Verfahrensordnungen einbeziehen, oder sozialgeschichtliche Fragen nach Teilnehmerkreis und Wechselwirkungen zu Stadt und Umgebung werden im Grunde völlig übergangen. Neue Standardwerke zu den Synoden, dazu die großen Quellensammlungen, sind augenscheinlich nicht benutzt. Hinzu kommt eine größere Zahl inhaltlicher Ungenauigkeiten, einige seien genannt: Karl der Große hat nicht vor 800 bereits den Kaisertitel für sich beansprucht (57); falsch ist es, dass es im Frühmittelalter im Westen nur deutsche Reichssynoden oder päpstliche Synoden gegeben habe (60); dass im Gefolge des Wormser Konkordats die Bischofswahlen „innerkirchlich weitgehend frei von weltlicher Einmischung stattfanden", hat mit mittelalterlichen Realitäten nichts zu tun (63); Entstehungsgeschichte und Lösungsversuche des Schismas seit 1378 sind verzerrt bzw. ungenau dargestellt (77); nicht „verschiedene Kardinäle", sondern diejenigen beider Obedienzen haben Pisa einberufen (78); dass dort bereits nach „nationes" abgestimmt wurde, weiß der Vf. nicht. Kann man sagen, von den gestellten drei Aufgaben habe das Konstanzer Konzil zwei erfolgreich angegangen (84)? Weil die Verbrennung von Hus erfolgreich war? Absolut nebulös sind die Schilderungen der konziliaren Reformversuche im Spätmittelalter, etwa derjenigen Basels. „Jede Form von Zahlungen an die römische Kurie" ist dort dann auch nicht untersagt worden (86). Auf S. 91 wird nicht klar, inwiefern das Zugeständnis der Bischofsnomination an weltliche Staaten mit der Wiederherstellung des Kapitelwahlrechts identisch sein kann, hier gilt doch ein Entweder/Oder. Trient wurde nicht einfach von drei „Kardinälen", sondern von päpstlichen Legaten geleitet (92); die Interpretation von Schrift und Tradition als Glaubensquellen ist in Trient nicht so eindeutig wie bei L. (93); falsch ist es, dass in der Folge katholische Theologen mit der Vulgata argumentieren mussten (94); glaubt L., Karl V. sei auch König von Frankreich gewesen, wenn er schreibt, die Kirche sah sich ab 1556 anstatt einem Kaiser nun drei Herrschern in Wien, Paris und Madrid gegenüber (104)? Die für die Fortsetzung des Konzils kritische Phase unter Papst Paul IV. vor der dritten Tagungsperiode wird nicht einmal erwähnt, obwohl Pius V. auch an diese dann anknüpft. Dass Döllinger das Haupt der historischen Theologenschule in Deutschland gewesen sei, setzt einen nicht haltbaren Begriff von „Schule" voraus (118). Können Danielou und Congar als „neue Strömungen in der römischen Theologie" bezeichnet werden (124)? Der Journalist, dem Kardinal Ratzinger 1996 das berühmte Interview gegeben hat, hieß Seewald, nicht „Ewald" (128).

Ob es in der traditionellen Art sinnvoll ist, weiter „Geschichten der ökumenischen Konzilien" zu schreiben, sei dahingestellt. Eine Einbettung in die Theologiegeschichte und ein stringent-reflektierter Umgang mit dem Konzilsbegriff und der nicht überzeitlichen Unterscheidung von Universal- und Partikularsynode wären hier ohnehin unabdingbare Voraussetzungen. Dazu wäre eine weitverzweigte und nicht überall gleich intensive neuere Forschung zu synthetisieren. Dem gegenüber ist die Arbeit von L. über weite Teile ein Kompilation aus vorherigen Lehrbüchern, die insbes. gegenüber der didaktisch klugen Darstellung von Klaus Schatz inhaltlich und methodisch abfällt. Sie kann deshalb in dieser Form nur sehr bedingt empfohlen werden.

Regensburg Klaus Unterburger

**Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012)**. Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum. I. Textband; II. Bildband; III. Nachtrag, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll. – Augsburg: VfABg 2011. (XXVII + VIII + VI) 1485 S. (Verein für Augsburger Bistumsgeschichte e.V., 45), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–89870–743–5

Die Kirche St. Ulrich und Afra in Augsburg zählt ohne Zweifel zu den faszinierendsten Sakralbauten des deutschen Sprachraums und steht mit ihren Ausmaßen sowie im Hinblick auf ihre künstlerische Ausstattung mancher Kathedrale nicht nach. Die große Stadtpfarrkirche, in der die Reliquien der Augsburger Bistumspatrone Ulrich, Afra und Simpertus verehrt werden, spiegelt die einstige Bedeutung und den Reichtum der Fuggerstadt wider. Weniger bekannt dürfte den meisten Besuchern dieser Kirche sein, dass mit ihr eine lange monastische Tradition verbunden ist. Aus Anlass der Gründung eines Benediktinerklosters an der Stelle eines älteren Stiftes vor 1000 Jahren wurde die zu besprechende Festschrift veröffentlicht, die auf eine einschlägige Tagung am 1./2. April 2011 zurückgeht. Die Veröffentlichung gliedert sich in einen Text- und einen Bildband.

Der Hg., der emeritierte Münchner Kirchenhistoriker *Manfred Weitlauff*, zugleich erster Vorsitzender des Augsburger Vereins für Bistumsgeschichte, zeichnet in seinem Vorwort (V–XI) die bewegte Geschichte dieser Klostergründung nach: Am Grab der spätrömischen Märtyrerin Afra lebte schon in karolingischer Zeit eine Klerikergemeinschaft. Durch Bischof Brun von Augsburg und seinen Bruder Kaiser Heinrich II. wurde an gleicher Stelle ein Benediktinerkloster errichtet, das im ganzen Mittelalter eine prägende Rolle in der Stadt- und Bistumsgeschichte spielen sollte. Seit der Reformation mit einem „Predigthaus" der protestantischen Gemeinde verbunden, wurde das Kloster im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges zur Reichsabtei erhoben, bis es schließlich in der Säkularisation unterging. Anders als die anderen großen bayrischen Abteien wurde es im 19. Jh. nicht wiederbegründet. Die Gebäude wurden vielmehr zweckentfremdet, und was der Zweite Weltkrieg an Ruinen übriggelassen hatte, wurde beim Bau des benachbarten Ulrichhauses niedergelegt.

Da an dieser Stelle nicht alle 43 Artikel dieses stattlichen Bandes gewürdigt werden können, seien nur einige Aspekte herausgegriffen:

Der historischen Einordnung der Stiftung des Jahres 1012 dient der einleitende Artikel von *M. Weitlauff* (1–58), der einen weiten Bogen von den Karolingern bis zur ottonischen Reichskirchen- und Klosterpolitik zieht. Da für das genannte Gründungsjahr keine Stiftungsurkunde erhalten ist, sammelt *Georg Kreuzer* Indizien für die Datierung und zeichnet die Forschungsgeschichte zu dieser Frage nach (59–75). Statt von einem punktuell fixierbaren Datum ist wohl eher von einem allmählichen Übergang von der älteren Klerikergemeinschaft zur jüngeren Benediktinergemeinschaft auszugehen. – Besonders aufschlussreich ist angesichts der Bedeutung des Kirchenbaus der eigentlich monographische Artikel „Die spätgotische Basilika von St. Ulrich und Afra. Baugeschichte – Funktionen – Stifter" von *Christoph Bellot* (510–656): Nachdem ein fast schon fertiggestellter Neubau kurz zuvor durch ein Unwetter zerstört

worden war, begann man 1475, die heutige Kirche zu errichten: „Der Raum, der einen geradezu überwältigenden Eindruck macht, bildet mit seiner auf ihn abgestimmten Ausstattung, vor allem den drei beherrschenden Altären, eine in sich völlig stimmige Einheit." (511f) Als Werkmeister fungierte der auch für das Ulmer Münster verantwortliche Burkhard Engelberg, der mit dieser Aufgabe bis an sein Lebensende beschäftigt war. Aufgrund der Reformation, in deren Gefolge die Mönche zeitweilig das Kloster verlassen mussten, kam der Bau zum Stillstand. Nach der Abschaffung des katholischen Bekenntnisses durch den Rat der Stadt und der erzwungenen Exilierung des katholischen Klerus im Jahr 1537 wurden auch in St. Ulrich und Afra die Bilder und Statuen zerstört. Zu Beginn des 16. Jh.s entstand die ambitionierte neue Ausstattung (vgl. *Ch. Bellots* aufschlussreichen zweiten Artikel: 856–902). – *Klaus Unterburger* kann in seinem Aufsatz (147–165) zeigen, dass die Zugehörigkeit zur bildungsfreundlichen Melker Reform in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s die Studien im Stift beförderte und zu einer „Symbiose von Askese und Gelehrsamkeit" (165) führte. Differenziert wird dargelegt, dass man im Hinblick auf das Augsburger Kloster durchaus von einem christlich gefärbten Humanismus sprechen kann. – Die Situation nach der Reformation beschreibt *Thomas M. Krüger* (180–199). Erst 1548 konnten die Benediktiner durch die Wirkung des Restitutionsvertrags zwischen Klerus und Stadtrat in die alten Klostergebäude zurückkehren. Auch wenn alte Privilegien aufgegeben werden mussten, kam es in der Folgezeit doch wieder zu einer spirituellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Blüte, die namentlich in der hohen Zahl der Mönche und in der Erlangung der Reichsunmittelbarkeit (in den Jahren 1643/44) zum Ausdruck kam. – Erwähnt seien noch die Ausführungen von *Markus Weis* über die Veränderungen der Ausstattung der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten (1240–1276). Aufgrund einer Auslagerung der wichtigsten Kunstwerke in allerletzter Minute hielten sich die Verluste durch die alliierten Fliegerangriffe während des Zweiten Weltkriegs in Grenzen (zum großen Teil verloren gingen die historischen Glasmalereien). Abb. 6 (356) zeigt die Kirche mit den ihrer Bildwerke beraubten Altären. Die Nachkriegsrenovierung bedeutete dann sogar für die Farbigkeit der Ausstattung eine Verbesserung gegenüber der vorangegangenen Renovierung von 1873 und eine Annäherung an den Originalzustand. Freilich mag man sich fragen, warum die erhaltenen Reste des Kreuzgangs (nach Abb. 99 auf S. 154 immerhin vier Arkaden) sowie anderer schwer beschädigter Bauteile nicht als Reminiszenz an die große monastische Tradition transloziert oder in den Neubau des Bildungshauses an gleicher Stelle einbezogen wurden. Man mag an die dreißig Jahre nach Kriegsende von Bundespräsident Walter Scheel geäußerte Einschätzung denken, dass nach 1945 nicht weniger schützenswerte Architektur verlorengegangen sei als im Weltkrieg selbst. – Weitere Artikel widmen sich der Wirtschaftsgeschichte, den älteren Sakralgebäuden, den Konventualgebäuden, der Geschichte der im Baukomplex von St. Ulrich und Afra beheimateten evangelischen Gemeinde, den Pfarreien des Klosters, den Äbten und Pfarrern, der Aufhebung des Klosters in der Säkularisation und der Zerstreuung seiner Mitglieder (die meisten Priester wirkten auch danach als Seelsorger), den Musikalien, dem Archivbestand und der Bibliothek sowie der künstlerischen Ausstattung. Der weite Bogen wird schließlich bis zum benediktinischen und pfarrlichen Leben in der Gegenwart gezogen. Ein gründliches Personen- und Ortsregister beschließt den ersten Teilband.

Ebenso wie der Textband beeindruckt der Bildband, der gleichermaßen die Bedeutung der Architektur wie den Reichtum der Ausstattung und des Kirchenschatzes deutlich werden lässt. Leider sind leichte Abstriche bei der Bildqualität zu machen: So sind nicht alle Objekte gut ausgeleuchtet, und einige Abbildungen sind etwas unscharf. Vielleicht ist das dem überraschend niedrigen Verkaufspreis geschuldet.

Es handelt sich in jeder Hinsicht um einen monumentalen Doppelband, der im Hinblick auf seine Thematik für lange Zeit Maßstäbe setzen wird. Er lässt die historische Bedeutung des alten Augsburger Stadtklosters und den künstlerischen Rang seiner Kirche ermessen.

Augsburg Jörg Ernesti

**Lehmann**, Hartmut: **Luthergedächtnis 1817–2017.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 328 S. (Refo500 Academic Studies, 8), geb. € 89,99 ISBN: 9783–525–55039–7

Martin Luthers Charakterbild schwankt in der Geschichte. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man bspw. die Geschichte des Luthergedächtnisses seit 1617 studiert, wozu die derzeitige Lutherdekade und das bevorstehende Jubiläum 2017 aktuelle Anlässe bieten.

Das Luthergedenken der letzten zweihundert Jahre thematisiert eindrücklich ein Sammelband, der Beiträge des ehemaligen Direktors am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen enthält. L. analysiert zunächst, warum der 31. Oktober 1517 überhaupt mit der geschichtlichen Bedeutung versehen wurde, die ihm bei sog. realistischer, primär an empirischer Faktizität orientierter Betrachtung gar nicht zukommt. Rasch wird dann der Horizont über die Wittenberger Provinz, aber auch über ganz Deutschland hinaus ins Welthistorische erweitert.

„Luthers welthistorische Wirkung gezeigt am Beispiel der USA und Australiens im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert" ist ein einschlägiger Buchbeitrag betitelt. Andere Aufsätze fassen nur die nordamerikanischen Verhältnisse ins Auge, die dortigen Lutherjubiläen 1883 und 1917 etwa, „The Luther Statues in Washington, D.C., and Baltimore", die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jh.s oder den damals beginnenden und dann forciert fortgesetzten amerikanischen Deutschland-Tourismus: „A Pilgrimage to Wittenberg, the so called Protestant Mecca".

Nach derart ins Weite führenden Exkursionen fokussiert L. den Blick wieder auf die innerdeutsche Lage, auf die lang anhaltende Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, auf das mehr als leidige Thema „Luther und Hitler" sowie auf die Frage der deutschen Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47: „Muss Luther nach Nürnberg?" Besonderes Interesse verdienen in diesem Kontext die von L. untersuchten Diskussionen über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Nicht minder interessant sind die beiden Studien zu den 15 Thesen der SED über Luther aus Anlass seines 500. Geburtstags, die einem Reformationsgedächtnis im Sinne des sog. Diamats, des Dialektischen Materialismus den Weg bereiten sollten. In diesen Zusammenhang gehören auch die Erörterungen zum marxistischen Lutherbild von Friedrich Engels bis Erich Honecker sowie die Bestimmung des Verhältnisses von Luther und Thomas Müntzer in der offiziellen DDR-Historiographie.

Alle Beiträge belegen je auf ihre Weise den konstruktiven Charakter von Geschichtsschreibung oder sonstiger Formen memorialkultureller Umgangs mit historischen Gestalten und Geschehnissen. Namentlich Gedenkfeiern verraten oft mehr über denjenigen oder diejenigen, welche sie aus Gründen der Erinnerungspflege veranstalten, als über den Gegenstand der Erinnerung selbst. Der Tendenz nach wird dieser nicht selten enthistorisiert und zum positiven oder auch negativen Mythos stilisiert. Irgendwann einmal ist dann wieder die Zeit der Entmythologisierer gekommen, die sich um Rehistorisierung von Erinnerungsgestalten und Gedächtnisgehalten bemühen und darüber belehren, dass alles nicht so einfach, sondern viel differenzierter und komplizierter war, als man dachte. Doch muss man kein Prophet sein, um zu prognostizieren, dass auf Phasen der Entmythologisierung, wie L. sie in einem seiner gesammelten Aufsätze eigens untersucht, solche der Remythologisierung folgen werden.

„Jubiliert wurde schon oft", konstatiert L. im Untertitel eines Beitrags zum bevorstehenden Reformationsjubiläum (vgl. 297ff). Doch war der Jubiläumsjubel in diversen Zeiten sehr unterschiedlich motiviert, und auch die Gründe, sich dem Freudengesang zu verweigern und stattdessen Klagelieder der Trauer oder der Buße anzustimmen, fielen durchaus verschieden aus.

1617 stand „die konfessionelle Selbstvergewisserung" (297) in Affirmation und Kritik im Vordergrund, wie das für das sog. konfessionalistische Zeitalter nicht anders zu erwarten war. „Hundert Jahre später, 1717, stilisierten die Pietisten Luther zum frommen Mann, dessen Werk sie fortzusetzen versprachen, während die Frühaufklärer Luthers Kampf gegen den mittelalterlichen Aberglauben und das Papsttum priesen." (Ebd.) 1817 wurde das Reformationsfest auf der Wartburg im Wesentlichen aus einem doppelten Anlass inszeniert: „Es galt der Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig im Jahr 1813 ebenso wie dem Beginn der Reformation im Jahr 1517. Viele Redner ließen sich von antifranzösischen Ressentiments und ihren Antipathien gegen den Geist der Französischen Revolution leiten und sahen in Luther nun einen deutschen Nationalhelden." (298) Dabei blieb es für viele bis zum Ende des langen 19. Jh.s und zum Beginn des kurzen 20. Jh.s. „Damit war vorgezeichnet, wie Luther 1917 gewürdigt wurde: Zusammen mit Hindenburg galt er nun als Retter der Deutschen in einer Zeit großer Not. Die Deutschen sollen, so der Tenor im Herbst des dritten Kriegsjahrs, sich Luther mit seinem Gottvertrauen und mit seinem unbeugsamen Kampfeswillen zum Vorbild nehmen, um den Krieg doch noch zu gewinnen. Luther avancierte zum Deutschen schlechthin." (Ebd.) Dies blieb er in den Augen nicht weniger hierzulande auch im 20. Jh. noch geraume Zeit, bis neue Lutherbilder entworfen wurden und der Reformator in gewandelter Gestalt in Erscheinung trat, um bspw. eine ökumenische Karriere anzutreten und als „katholischer" Luther erinnert zu werden.

Luther, wie er sich im Laufe der Geschichte darstellt, scheint nichts anderes zu sein als der- bzw. dasjenige, was man jeweils dafür hält. Was Albert Schweitzer einst in Bezug auf die Leben-Jesu-Forschung nachwies, stellt sich offenbar im Falle des Reformators nicht grundsätzlich anders dar: Seine Geschichte verrät mehr über denjenigen, der sie erinnert und erzählt, als über ihn selbst. „Luther wurde immer wieder anders gefeiert" (10), liest man bei L.; kann man diese Aussage zuspitzen und sagen: nicht nur anders, sondern auch als ein jeweils anderer? Diese Konsequenz mag als zu radikal empfunden werden und sie ist gewiss übertrieben: Doch ohne Differenzierung zwischen einem historischen und einem kerygmatischen Luther und ohne reflektiertes Bewusstsein des Zusammenhangs, der zwischen beiden besteht, kann eine zugleich kritische und konstruktive Gestaltung des Jubiläums von 2017 nicht gelingen.

Männer machen Geschichte. Von der Problematisierung dieses Grundsatzes, die inzwischen selbst axiomatisch geworden ist, blieb auch Luther nicht verschont. Seine geschichtliche Tat, dereinst von Protestanten als einmalig und unvergleichlich gepriesen, wird mittler-

weile geschichtlich in vieler Hinsicht relativiert, will heißen: in Beziehung gesetzt zu Bedingungen und Prämissen, ohne die sie faktisch nicht möglich gewesen wäre. Entsprechendes wird unter erweitertem Blickwinkel für die gesamte Reformation geltend gemacht. War sie das epochale Ereignis, als das sie traditionell gewürdigt wurde? Gab es überhaupt eine Reformation und nicht in Wahrheit viele Reformationen, die sich nicht auf einen identischen Begriff bringen lassen? Sprechen nicht viele Gründe dafür, den Konfessionalisierungsparadigmen den reformationsgeschichtlichen Vorzug zu geben und das Epochemachende des 16. Jh.s weniger in seiner ersten als in seiner zweiten Hälfte anzusetzen, nämlich im funktionsanalogen Prozess konfessioneller Ausdifferenzierung, wie er mit territorialfürstlicher Emanzipation von der durch den Kaiser repräsentierten Einheit des Reiches und parallel verlaufenden Entwicklungen einhergeht?

Die Fragen, die sich mit Reformationsgeschichte und Luthergedächtnis verbinden, sind Legion: Dass sie auf die eine oder andere Weise auch Anfragen an das geschichtliche Selbstverständnis des römischen Katholizismus enthalten, ist unschwer zu sehen. Man mag zwar in der Gewissheit, dass dieser mehr oder minder unmittelbar mit der von den altkirchlichen Symbolen bekannten katholischen Kirche identisch sei, die Annahme vertreten, dass seine Identität auf gleichsam substanzhafte Weise ein und dieselbe bleibe bzw. sich im Laufe der Zeiten kontinuierlich durchhalte, wofür die *successio apostolica*, die Nachfolge im Amt der Apostel und die bischöfliche Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri die Gewähr gebe; man darf sich aber nicht wundern, wenn solche Aussagen und Bekundungen als dogmatische Konstrukte bezeichnet werden, die mit dem, was im historisch-kritischen Sinne Geschichte heißt, nur bedingt etwas zu tun haben. Fazit: Gedächtnispflege führt in geschichtliche Probleme von ökumenischer Dimension.

München Gunther Wenz

**Stuiber**, Maria: **Zwischen Rom und dem Erdkreis.** Die gelehrte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731–1804). – Berlin: Akademie Verlag 2012. 459 S. (Colloquia Augustana, 31), Ln. € 99,80 ISBN: 978–3–05–005901–3

Was tut ein römischer Kurienmitarbeiter des 18. Jh.s in seiner Freizeit? Im Falle des Stefano Borgia lässt sich diese Frage ohne allzu große Schwierigkeiten beantworten: Er betreibt gelehrte Studien, schreibt antiquarisch-historische Abhandlungen und sammelt Antiquitäten aus aller Herren Länder für sein privates Museum. Damit brachte man es aber bislang nicht zu besonderer Beliebtheit in der (kirchen-) historischen Forschung, die das 18. Jh. entweder völlig vernachlässigte oder aber unter dem Signum von „Aufklärung" und katholischer „Opposition" betrachtete. Erst in den letzten Jahren wird dieses Bild durch intensivere Forschung zu katholischen Gelehrten des späten 17. und des 18. Jh.s aufgebrochen, wobei sich insbes. in Studien zu Italien zeigt, dass „Aufklärung" zwar ein Teil der Epoche, aber eben nicht das Ganze ist.

Die hier vorzustellende Augsburger Diss. von Maria Stuiber gehört zu diesen Arbeiten, die den Blick weiten und damit vor Vorurteilen bewahren können. Noch im späten 18. Jh. war die Gelehrtenrepublik mit ihren Mechanismen keineswegs abgeschafft, wie die Figur des heute weitgehend unbekannten Kardinals Stefano Borgia erkennen lässt.

Stefano Borgia – nicht verwandt mit den „spanischen Borgia", der Familie Alexanders VI. – kann als „durchschnittlicher" Kardinal und Gelehrter gelten: Kein besonders Mächtiger an der Kurie, aber auch nicht ohne Gewicht; kein überragend produktiver oder innovativer Gelehrter, aber in der Gelehrtenrepublik keineswegs untätig; seine Korrespondenz ist gemessen an der Zahl der Korrespondenten guter Durchschnitt, liegt gemessen an den erhaltenen Briefen aber eher unter dem Durchschnitt des 18. Jh.s. Warum sich also mit einem höchst durchschnittlichen Gelehrten beschäftigen? Die durch S.s Studie gegebene Antwort ist so einfach wie einleuchtend: Weil sich gerade anhand seines Briefwechsels das „Normale" und „Typische" an gelehrten Korrespondenzen der zweiten Hälfte des 18. Jh.s aufzeigen lassen, mit anderen Worten: wie das Distanzmedium Brief „funktionierte" und eingesetzt wurde. Und weil die Überlieferungssituation es erlaubt – anders als bei vielen anderen römischen und italienischen Gelehrten des 18. Jh.s.

Die Annäherung an das Thema erfolgt zunächst über eine aus zeitgenössischen und späteren Quellen schöpfende Begriffsgeschichte, mittels derer die Vf.in die Wortfelder „Brief" und „gelehrt" im Deutschen und Italienischen analysiert und für die eigene Arbeit zu einem pragmatischen und weiten Begriff von „gelehrtem Brief" kommt: Sie versteht hierunter Briefe, die sowohl gelehrte Abhandlungen wie auch *nova literaria* oder den Dank für ein empfangenes Buch enthalten können. Im Anschluss werden sprachtheoretische Analyseinstrumente und soziologische Theoriemodelle diskutiert. Der historische Forschungsstand im engeren Sinne ist schließlich Gegenstand eines eigenen Kap.s.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich zunächst mit der Überlieferung der Briefe B.s und daran anschließend mit der Biographie des Kardinals. Besonders aufschlussreich ist hier S.s Darstellung von „Borgias Umgang mit den Papieren" (45–55), der ein eigenes System der Sortierung, Klassifizierung und Ablage (einschließlich der Vernichtung nicht mehr benötigter Schriftstücke) entwickelt hatte. Dass die Vf.in hauptsächlich Briefe an B. ausgewertet hat, lässt ein gut abgegrenztes und geschlossenes Quellencorpus entstehen, das sich in der Bibliotheca Apostolica Vaticana und dem Archiv der Kongregation für die Evangelisierung der Völker befindet; Ausnahmen wurden lediglich für einen wichtigen Briefpartner sowie leichter erreichbare Bibliotheken gemacht, sodass auch kleine Teile der Gegenüberlieferung einbezogen wurden. Für die Biographie B.s konnte die Vf.in sich u.a. auf eine zeitgenössische Lebensbeschreibung stützen, die ein Jahr nach dem Tod des Kardinals im Druck erschien.

Die eigentliche Auswertung der gelehrten Korrespondenz B.s erfolgt in zwei Schritten, die die Akteure des Korrespondenznetzwerks sowie die Kommunikationsbedingungen und die Funktionen von Korrespondenz beleuchten. Die Vf.in schöpft hier aus dem Vollen des Quellencorpus und präsentiert zu ihren Aussagen reichlich (bisweilen vergnügliche) Zitate. Das Korrespondentennetzwerk B.s veränderte sich mit seinen verschiedenen Lebensphasen teilweise deutlich; etliche von der Vf.in selbst erstellte Karten verdeutlichen dies eindrucksvoll. V. a. während B.s Zeit als Sekretär der *Congregatio de propaganda fide* umfasste es nicht nur Akteure in Italien, sondern in ganz Europa und einzelne in Afrika und Fernost (Peking, Manila u.a.). Nach seiner Kardinalserhebung im Jahr 1789 verlagerte sich der Schwerpunkt von Italien in die Mitte und den Norden Europas, u.a. nach Großbritannien, Dänemark und Schweden. Lohnende Lektüre sind darüber hinaus die Ausführungen über den Metadiskurs im gelehrten Brief über diese Kommunikationsform sowie die Bewertung der Korrespondenz mit B. im Spiegel von Referenzdokumenten. Die Bedingungen brieflicher Kommunikation und ihre Funktionen im Kontext der Gelehrtenrepublik sind zwar im Wesentlichen bekannt, doch bietet die Korrespondenz Stefano Borgias ein gutes Beispiel, Forschungshypothesen zu überprüfen und zu bestätigen. Dass Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der gelehrten Kommunikation keineswegs strikt getrennt werden müssen bzw. dürfen, ergibt sich aus einem weiteren den deutschen und dänischen Korrespondenten B.s gewidmeten Kap., die zeitweilig zum *Circolo Borgiano*, der gelehrten Tischgesellschaft des Kardinals, gehörten. Vielmehr zeigen sich gerade hier Bezugnahmen und „assoziative Verschränkungen" (333), die ebenso wie die brieflichen Aufträge, bestimmte Personen zu grüßen, oder die Übermittlung von Bildern den fließenden Übergang zwischen persönlich-mündlicher und brieflicher Kommunikation sichtbar machen.

Bereichert wird das Buch nicht nur durch etliche Tabellen, Schaubilder und Karten, sondern auch durch die Edition ausgewählter Briefe an B., die das Ausgeführte illustrieren, und eine Vollständigkeit beanspruchende Liste der gelehrten Briefe an den Kardinal.

Die bisherige Forschung zu gelehrten Korrespondenzen wird durch die Arbeit nicht umgestürzt. Das ist aber auch nicht nötig, damit ein Buch lesenswert ist. Durch minutiöse Arbeit am nicht gerade kleinen Briefwechsel B.s hat sie ein hervorragendes Beispiel für einen fleißigen Gelehrten und seine Praktiken der Gelehrsamkeit äußerst solide und in allen bedeutsamen Facetten umfassend aufgearbeitet. Damit hat sie das große Forschungsdesiderat nach Fallstudien eingelöst und zugleich beim Rez. den Wunsch nach ähnlichen Studien für vergleichbar „durchschnittliche" Gelehrte in Rom (und andernorts) geweckt.

Darüber hinaus ist diese Arbeit durchaus von kirchenhistorischer Relevanz, auch wenn ihr Erkenntnisinteresse in der Kommunikationsgeschichte liegt. Denn zunächst demonstriert sie einen großen Teil der grundlegenden Arbeitstechniken eines kurialen Gelehrten. Des Weiteren zeigt sie einen Mann, der weder ein „Aufklärer" noch ein „Aufklärungshasser" war, wohl aber ein Kind seiner Zeit. Und zum dritten demonstriert sie die großen Kontinuitäten, die B. verkörpert: groß geworden in Strukturen aus den letzten Jahrzehnten des 17. Jh.s, gestorben, als sich Europa anschickte, die Folgen der napoleonischen Kriege zu verdauen – und bemüht, Kontinuität an der Kurie über diese Umbruchszeit zu retten. S.s Arbeit gibt insofern auch Impulse für die weitere kirchenhistorische Forschung zur Epoche um 1800.

Aachen Bernward Schmidt

**Klatt**, Marlene: **Unbequeme Vergangenheit**. Antisemitismus, Judenverfolgung und Wiedergutmachung in Westfalen 1925–1965. – Paderborn: Schöningh 2009. 508 S. (Forschungen zur Regionalgeschichte, 61), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–506–76594–9

Die Vf.in schildert am Beispiel der drei Orte Hagen, Arnsberg und Niedermarsberg detailliert die „Arisierung" jüdischen Eigentums von 1933 bis 1939 und die Wiedergutmachung nach 1945. Da es sich bei Arnsberg und Niedermarsberg um nahezu vollständig katholische, ländlich geprägte Orte handelte und demgegenüber Hagen eine ge-

mischtkonfessionelle Industriestadt war, ist die vergleichende regionale Studie auch im Blick auf das katholische Milieu interessant.

Vieles zeigt sich in den drei Orten sehr ähnlich, wie die Entlassung jüdischer Angestellter (107), die Verdrängung jüdischer Schülerinnen und Schüler auf Initiative von Lehrern und Schülern bzw. deren Eltern (115) und die Zwangsarisierung (187). Nach dem Krieg sind auch die „Reaktionsformen der Rückerstattungspflichtigen" sehr ähnlich (340). Daneben gibt es aber auch einige markante Unterschiede.

In einem ersten Teil schildert K. das jüdische Leben in den drei Orten während der Weimarer Republik. Zu antisemitischen Ausfällen kam es lediglich in der gemischtkonfessionellen Industriestadt Hagen. Für Arnsberg und Niedermarsberg gilt dies nicht: „Der Antisemitismus der Kaiserzeit und der Weimarer Republik trafen bei der überwiegend katholischen und konservativ geprägten Bevölkerung auf wenig Resonanz." (44)

Auf die NS-Zeit selbst geht K. im zweiten Teil der Studie ein. Der Boykott gegen jüdische Unternehmen verlief nach 1933 in Hagen „weitaus offener, gewalttätiger, rigider und vielgestaltiger als in Arnsberg oder Niedermarsberg" (79). Nach dem Novemberpogrom 1938 verliefen die Boykottmaßnahmen aber auch in Arnsberg still (94) und „effektiv" (93). Im kleinen Ort Niedermarsberg „zeigte sich die enge soziale Kontrolle als ausschlaggebend" (100). Während des Novemberpogroms wurde hier zwar über mehrere Tage und nicht nur von NS-Formationen geplündert, brutale Misshandlungen kamen hier aber nicht vor (135).

Im dritten Teil ihrer Studie geht die Vf.in auf die Wiedergutmachung in der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Bundesrepublik Deutschland ein, zu der sie zunächst die Gesamtlage skizziert. In Nordrhein-Westfalen wurde der Kreis der Wiedergutmachungsberechtigten, auch aufgrund von Vorgaben der britischen Militärregierung, eng begrenzt. Die überlebenden Juden wurden „keinesfalls als wichtige Opfergruppe angesehen" (251). In der Durchführung vor Ort zeigt sich der Widerstand gegen die Rückerstattung in der Industriestadt Hagen am größten, in Niedermarsberg am geringsten. Hier gab es eine hohe Anerkennungsrate (340). Bei der bundesdeutschen Entschädigung war es dann aber umgekehrt: Während sich das Wiedergutmachungsamt in Hagen „überwiegend hilfsbereit, großzügig und engagiert für die Belange der jüdischen Antragsteller einsetzte", war in Arnsberg kein besonderes Interesse an diesen Verfahren zu erkennen. In Niedermarsberg versuchte man sogar, „Wiedergutmachungsleistungen zu mindern oder gar zu verhindern" (443).

Insgesamt wird deutlich, dass der gesellschaftliche Wandel gering war: War schon während der Arisierung die Solidarität mit Juden äußerst schwach (450), ist auch nach dem Krieg eine selbstkritische Haltung kaum ausgebildet (453), zumal in den Verfahren vielfach alte Seilschaften zum Tragen kamen (454). Das britische Rückerstattungsgesetz erreichte sein Ziel nicht einmal in Ansätzen (455).

Die sorgfältig gearbeitete Studie zeigt, dass das katholische Milieu zwar für den Antisemitismus der Kaiserzeit weniger empfänglich war, Unterschiede bei der Judenverfolgung und Wiedergutmachung aber eher auf die Größe und soziale Struktur der Orte als auf konfessionelle Milieus zurückzuführen sind.

Münster Norbert Köster

**Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil**, hg. v. Peter Walter / Michael Quisinsky. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 496 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–30330–2

Durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde eine breit angelegte Reform der kath. Kirche, ihrer Lehre und ihrer Praxis eingeleitet. Im Jahr 2012 fanden aus Anlass des 50. Jahrestags der Eröffnung zahlreiche Symposien und Gedenkveranstaltungen statt; etliche neue Publikationen widmen sich der Geschichte dieser Synode und ihren Folgen. Während in Bologna, Löwen und an der römischen Lateranuniv. sehr produktive Forschungszentren bestehen, fehlen solche bislang im deutschen Sprachraum. Deshalb ist es umso beachtlicher, dass nun mit vorliegendem Werk ein eigenständiger Beitrag zur historischen Rekonstruktion der großen Kirchenversammlung geleistet wird, der schon von seinem Genus her eine echte Lücke füllt, selbst wenn die Kurzbiographien zum Teil auf ältere Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche* zurückgehen, die überarbeitet und aktualisiert wurden. Sie werden jeweils durch ein Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Werke der dargestellten Persönlichkeiten und ein kurzes Literaturverzeichnis ergänzt. Diese bibliographischen Teile sind umso bedeutsamer, als in den letzten Jahrzehnten viele neue Quellen erschlossen wurden (Konzilstagebücher, Korrespondenz etc.) und sehr viel Spezialliteratur erschienen ist. Wer sich mit den großen Gestalten des II. Vatikanums befasst, findet nun zuverlässige Orientierung.

In dem zu besprechenden Band ist die stattliche Anzahl von gut 400 Kurzporträts zusammengekommen (unter denen übrigens bezeichnenderweise nur etwa 1% Frauen gewidmet sind). Bei der Mehrzahl der Personen handelt es sich um Konzilsväter und Konzilstheologen. Neben allgemeinen biographischen Angaben wird der Beitrag der Dargestellten zum Konzil oder zu dessen Umsetzung in den Mittelpunkt gestellt. Manche der prosopographischen Beiträge haben fast monographischen Charakter, wie z. B. die breiten Ausführungen Karl Lehmanns über Karl Rahner. Von vielen Persönlichkeiten wird der Nutzer dieses Buches, der vielleicht nicht mit den neueren Forschungen zum Konzil vertraut ist, das erste Mal erfahren. Insofern ist der Band durchaus anregend.

Einigen Artikeln (leider nicht allen!) sind Porträtfotos beigegeben, wobei nicht näher begründet wird, warum hier eine Auswahl getroffen wird. Haben etwa Theologen mit Foto eine größere Rolle gespielt? Nicht alle Porträts sind sicher zuzuordnen, da ihnen keine Unterschrift beigefügt ist und sie bisweilen vor einen Artikel gestellt werden, bisweilen dahinter.

Die größte Schwachstelle des Buches ist indes die Auswahl der gewürdigten Personen. Sicher stellt diese immer eine Sache der Einschätzung, des theologischen Standpunkts, ja vielleicht sogar der persönlichen Meinung dar. Warum wird die Auswahl nicht begründet? Warum werden die Auswahlkriterien nicht erläutert? Inwieweit werden progressive Konzilsväter und Theologen berücksichtigt, inwieweit Vertreter der konservativen Minderheit? Ohne eine derartige Begründung besteht die Gefahr, dass implizit bestimmte geographische und theologische Schwerpunkte gesetzt werden. Jedenfalls ist die deutschsprachige Theologie, deren Vertreter auf dem Konzil zweifellos eine prägende Rolle gespielt haben, in diesem Werk eindeutig überrepräsentiert. Das Buch ist sicher zu „deutschlastig", zu wenig international. Das gilt auch für die Auswahl der Literatur. Auf einige Artikel hätte man vielleicht verzichten können, weil der Beitrag der dargestellten Persönlichkeiten zum Konzil nicht überragend ist. Das gilt etwa für die Kurzbiographien von Franz Hengsbach, Johannes Paul I. oder Johannes Brinktrine, der nicht auf dem Konzil anwesend war. Der einzige erkennbare Bezug zum Konzil liegt bei ihm darin, dass er eine vor-konziliare Theologie hatte. Einige Artikel vermisst man, so über die „großen Abwesenden" des Konzils wie den Schweizer Hans Urs von Balthasar, der durch seine Theologie zu einem der Wegbereiter der Versammlung wurde, aber kein Peritus war.

Es ist nicht nachzuvollziehen, warum als Einführung ein alter, von Giuseppe Alberigo und Peter Walter verfasster Artikel aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* unverändert abgedruckt wird (17–22). Dieser kann wohl als allgemein zugänglich gelten. Stattdessen hätte man sich einen gründlichen und internationalen Überblick über die historische Erforschung des Konzils gewünscht. Im einleitenden Artikel von Michael Quisinsky (9–16, bes. 11f) bleibt es bei nur knappen Andeutungen. Das im Jahr 1969 erschienene umfangreiche *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, an dem zahlreiche Protagonisten des Konzils mitgewirkt haben, wird nicht wahrgenommen (auch bei den Literaturangaben zum Artikel über dessen Hg. Salvatore Garofalo nicht).

In dieser Form dürfte sich das Personenlexikon gleichwohl als äußerst nützliches Hilfsmittel für all jene erweisen, die in Zukunft über das Zweite Vatikanische Konzil arbeiten wollen. Wer schon einmal in diesem Bereich geforscht und publiziert hat, weiß, wie schwer es ist, zuverlässige und zugleich kompakte Informationen zur Hand zu haben. Es ist daher anzunehmen, dass das *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil* schnell zum Standardwerk werden wird. Wenn das Buch in eine zweite Auflage geht, sollten allerdings die Auswahlkriterien für die dargestellten Persönlichkeiten offengelegt werden. Dies würde allein schon einen wichtigen Beitrag zur Durchdringung des hier zusammengetragenen reichen prosopographischen Materials darstellen.

Augsburg Jörg Ernesti

## Theologiegeschichte

**Gerwing**, Manfred: **Johannes Quidort von Paris († 1306): De antichristo et de fine mundi. Vom Antichrist und vom Ende der Welt.** Lateinisch – Deutsch. – Regensburg: Pustet 2011. 339 S. (Eichstätter Studien, 65), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2375–4

Die vorliegende, seit längerer Zeit angekündigte Edition[1] befasst sich mit den um 1300 an der Pariser Univ. akademisch einsetzenden und dann auf kirchenpolitische Fragen übergreifenden eschatologischen

[1] Vgl. M. Gerwing, Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts, in: BGPhThMA NF 45, Münster 1996 u. Rez: ThR 94 (1998), 417–419.

Spekulationen über die Ankunft des Antichrist und das erwartete Ende der Welt – eine Kontroverse, die durch den *Tractatus de tempore adventus antichristi* (1297) des Arnald von Villanova ausgelöst wurde. In den sich schnell und polemisch ausbreitenden Diskussionen ist Johannes Quidort der vielleicht vorsichtigste Teilnehmer, der der älteren Pariser Thomistenschule angehört und in den Positionen, die er vertritt, die eschatologischen Erwartungen zwar generell übernimmt, aber dabei exakte Festlegungen und Berechnungen strikt zurückweist. Die Schrift *De antichristo et de fine mundi* (vgl. 174 zur Datierung), die Q. gegen Arnald verfasste, liegt nun erstmals in einer kritisch edierten, lat.-dt. Ausgabe vor. Die ausführliche, fast monographische Einleitung, die G. den Texten vorausschickt, entfaltet das breite Spektrum der zeitgeschichtlichen Thesen und Spekulationen, die historisch und systematisch aufgearbeitet werden.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil befasst sich mit den Spekulationen über die Endzeit: Eschatologische Perspektiven (1–19), mittelalterliche Geschichtsdeutungen (19–45), Auseinandersetzung mit den Argumenten Arnalds (45–96), Theologischer Ertrag (96–101). Der Hauptteil gibt nach Angaben zum Autor und Werk (101–121) und nach einer Skizze der Editionskriterien (121–33) den lat. Text *De antichristo et de fine mundi* wieder, parallel die dt. Übersetzung (134–229). Der kritische Apparat wird aus Gründen der Praktikabilität aufgeteilt: Die impliziten und expliziten Zitate folgen der Übersetzung, während die zahlreichen, aber vielleicht nicht immer erforderlichen Varianten (insgesamt 3667) an das Ende gesetzt werden – was die Lektüre etwas entlastet (230–285). Die in den Indices bereitgestellten Materialien (Bibel, Autoren, Index verborum, 285–312) erleichtern den Zugriff auf einzelne Stellen und dürften darüber hinaus für weitere Untersuchungen nützlich sein. Das Literaturverzeichnis (313ff) und das Register (333ff) listen die Quellen, Darstellungen und die zitierten Autoren auf. Die Edition ist solide gearbeitet.

Der erste Teil der Arbeit (1–100) gibt eine thematisch breit angelegte Einleitung in die mittelalterlichen Geschichtstheologien (Anselm von Havelberg, Rupert von Deutz, Joachim von Fiore). In ihrem konzeptuellen Stil folgen die Interpretationen, die G. vorlegt, einer eher augustinisch-anselmianischen Richtung und lassen die angrenzenden oder parallel aufgeworfenen Fragestellungen zurücktreten, die geeignet wären, die Endzeitvisionen auf ihre Voraussetzungen hin zu hinterfragen und auch zu relativieren (etwa die Diskussionen der *aeternitas mundi,* Analysen von *aeternitas, aevum, tempus* oder die Kontroversen über *die futura contingentia*). Bereits am Anfang hebt G. hervor, dass die Rede vom Ende der Zeit oder der Endzeit zweifach verstanden werden kann: als eigenmächtiger Versuch des Menschen, „die historische Zeit rekursiv zu schließen", oder aber als „Kommen des Reiches Gottes, das Christus selbst ist" (2). Der positive Sinn der Endzeit läge dann darin, dass am Ende der Zeit derselbe Gott zurückkommt, der am Anfang als Schöpfer die Welt aus dem Nichts geschaffen hat. „Wer am Ende kommt, ist der, der verborgen am Anfang steht, aus dem Nichts schafft, immer schon am Werk ist und das Ziel darstellt: Gott selbst." (18) Wenn man vor diesem Hintergrund die „Thesen" Arnalds analysiert (66ff), dann wird als eschatologisches Leitmotiv des Traktates die „Sorge" (*cura*) um die Wahrung des Glaubens deutlich, die sich in den Vorausssagen ausspricht und zur Umkehr mahnt: „Audite et vocem tubae" (Jer 6,17). Die akademischen Polemiken, die der Traktat Arnalds auslöste, reichen weit. Q. ist einer der Autoren, der in die Diskussionen eingreift und dabei die biblisch-theologischen und mathematischen Berechnungen kritisch reflektiert. In diesem Zusammenhang listet G. für die älteren und zeitgenössischen Autoren akribisch genau die Kalkulationen auf und stellt sie in Tabellen übersichtlich zusammen (30; 71ff; 75ff; 85; 94; 118ff). Die Schemata und die begleitenden Erklärungen rekonstruieren die apokalyptischen Berechnungen exakt und erlauben es, die verschiedenen symbolischen Typologien der Kalküle zu unterscheiden und im Detail nachzuvollziehen.

Der Textgestaltung liegt das Oxforder Ms (Bodleian Ms. Canon. Pat. Lat 19) zugrunde, das einem unterstellten Archetyp maximal nahekommt, während die erste Druckausgabe (1518) und die Transkriptionen von S. Clark (1986) dagegen abfallen. „Oxford weist die beste Überlieferung auf und vermag selbst dort korrigierend einzuschreiten, wo die anderen Handschriften versagen." (130) In der Präsentation des lat. Textes verzichtet G. auf die „historische Scription", da es eher darum gehe, die „theologisch-philosophische Kognition eines historischen Textes" zu erleichtern (121f). Diese Vorentscheidung, die nicht nur Vorteile hat, wirkt sich auf die orthographische Gestaltung des Textes, der Vulgatazitate und der Autoren- u. Eigennamen aus. Der lat. Text und die dt. Übersetzung verlaufen seitenparallel, während die Anmerkungsapparate aufgeteilt werden. Die Übersetzung folgt der lat. Vorlage nahe, auch wenn in der Syntax und Semantik an einigen Stellen begriffliche Nuancen des lat. Textes zugunsten einer leichteren Lesbarkeit übergangen werden. Es ist eine alte Erfahrung, die jeder kennt, dass die Übertragung mittelalterlicher Texte nicht ohne Kompromisse auskommt.

Die Beiträge zur Biographie, zur Universitätslaufbahn und zu den unsicher zugeschriebenen Werken dürften die erforderlichen Klärungen liefern, die bisher fehlten (101–112). Die Argumente, die „unser" Q. (*qui-dort*) gegenüber Arnald vorbringt, werden von G. in ihrem „dreifachen" Argumentationsverlauf (*De antichristo, De tempore, De argumentationibus aliquibus*) analysiert und in Tabellen aufgelistet (112–121).

In einem ersten Ansatz der Überlegungen (134–160) stellt Q. die biblischen Quellen und andere Zeugnisse, die das Weltende mit dem Kommen des Antichrist verknüpfen, zusammen, um dann die Merkmale des Antichrist hervorzuheben (Zeugung, Geburt, Herrscher, Verführer, Dämonie und *figurae antichristi*). In diesem Zusammenhang gibt Q. aus den von Methodius vorgetragenen Jahresangaben die genaue Zeitspanne an, die bis zu dem Jahr vergangen ist, *quo ista scribo* (174) – also das Jahr 1300, das die Datierung des Werkes sichert, wie G. zu Recht bemerkt. In einem zweiten Argumentationsstrang (160–213) unterstreicht Q. mit aller Deutlichkeit, dass es keine *genauen* Berechnungen für die Endzeit gibt – auch nicht die eigenen Angaben (1366), die er selbst vorschlägt und dann doch wieder zurückzieht. Auch die astronomisch-astrologischen Kalküle der Naturphilosophen, für die G. auf Roger Bacon zurückgreift, reichen nicht aus (179ff). Es sei zwar anzunehmen, dass „über die nächsten zweihundert Jahre […] der allgemeine Lauf dieser Welt nicht währen wird" (183), doch ein exaktes Datum gibt es nicht. In den abschließenden Erwägungen (212–229) listet Q. dann nochmals die Argumente Arnalds auf, um sie mit den eigenen Argumenten (*quod vero*) zu konfrontieren.

Das Ergebnis der Widerlegungen charakterisiert G. als eine „tolerable Lösung", die die allgemeinen Vorhersagen Arnalds zwar akzeptiert, aber alle weiteren, genauen Berechnungen ablehnt. Wie G. nahelegt, scheint diese Zurückhaltung v. a. „in der Nachfolge des Thomas von Aquin" (44) zu stehen – der allerdings im Werk selbst „nicht direkt oder indirekt, anonym oder namentlich" (287) genannt wird. Hier wären weitere Klärungen wünschenswert, die für die überraschend pluralen Entwicklungen der Theologie im frühen Dominikanerorden aufschlussreich sein könnten.

Es bleibt die Frage, welchen Stellenwert die Polemik um die Ankunft des Antichrist in der Theologie Q.s selbst hat und darüber hinaus auch in den spätmittelalterlichen Eschatologien gewinnt. Die Antworten Q.s diskutieren die endzeitlichen Kalküle kritisch und weisen exakt verifizierbare Berechnungen zurück (*sed nec ista concludunt* […], 218ff). Es fällt dabei auf, dass sich die Kritik zwar zunächst auf die unsicheren Berechnungen richtet, aber doch einen anderen, affirmativ konstitutiven Grund hat, der sich in einer Mahnung ausspricht: Der Heilige Geist habe das endzeitliche Wissen „versiegelt", damit die Menschen „von schädlichen Beschäftigungen" abgehalten werden ([…] *a nocivis occupationibus*, 160) und daher so leben mögen, „als ob sie ständig das Gericht erwarten" (225). Allerdings ist diese Auskunft änigmatisch und läßt vieles offen. Im einleitenden Abschnitt über die „eschatologischen Perspektiven" (5–19) macht G. darauf aufmerksam, dass die symbolischen und mathematischen Endzeitdatierungen immer schon durch- und übergriffen werden von einem anderen Geschehen, das letztlich ein Geheimnis bleibt – „Gott kommt". Aber dieser Gott, der am Anfang die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und der am Ende der Zeiten[2] wiederkommen wird, ist in der Inkarnation bereits gekommen. Das Entscheidende geschieht daher nicht am Ende der Zeiten, sondern ist schon geschehen – gleichgültig ob man im Erlösungsgeschen selbst ein „eschatologisches Jetzt" unterstellt oder den Beginn einer umfassenden, Welt und Kirche einbegreifendenden „Heilsgeschichte" sieht, die durch die Zeiten hindurch andauert. Die endzeitlichen Spekulationen des Spätmittelalters und ihre säkularisierten Resonanzen in der Moderne würden damit ihre dunkle Dramaturgie verlieren. Der Sinn der Geschichte als Heilsgschichte ist „für uns" nicht vom Ende der Zeit her zu verstehen, auch nicht vom Anfang, den wir ebensowenig kennen, sondern aus der „Fülle der Zeit", in der Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Kerkrade Klaus Hedwig

**Hamm**, Berndt: **Der frühe Luther**. Etappen reformatorischer Neuorientierung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 318 S., brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–16–150604–8

Lange Zeit hatte die Frage nach der sog. reformatorischen Wende die Luther- und Reformationsforschung intensiv beschäftigt und die Lager in die Früh- und die Spätdatierer gespalten. Dabei ging es v. a. darum herauszufiltern, worin das genuin Reformatorische denn nun genau

[2] Vgl. dazu auch Thomas v. Aquin, Comp.th. 241 u. ScG, IV, 96: Christus in forma humanitatis.

zu sehen ist, was von dort aus als unaufgebbarer Kern protestantischer Identität verstanden werden kann und worauf in theologischer und kirchlicher Gegenwart zu beharren ist. Der Gedanke, dass es sich dabei womöglich gar nicht um eine „Wende" handelte – auch wenn L.s spätes Selbstzeugnis dies nahezulegen scheint –, sondern um einen Prozess, der sehr früh begann und langsam, aber stetig reifte, und die damit verknüpfte Überzeugung, L. habe viel stärker aus den ihm bekannten Traditionen geschöpft und gelebt – diese beiden Themen zu erforschen und zu formulieren ist eine jüngere Entwicklung, die wohl nicht zuletzt von einer entspannteren ökumenischen Situation lebt, in der es nicht v.a. darauf ankommt, das Neue und das Trennende zu betonen, für das L.s Theologie steht.

Als einer derjenigen, die sich intensiv um die Aufarbeitung dieses prozessualen Charakters bemüht haben, um Kontinuitäten wie Abbrüche gleichermaßen zu eruieren, darf Berndt Hamm gelten, der seit 1984 an der Univ. Erlangen-Nürnberg lehrte und nun, am Ende seiner akademischen Lehrtätigkeit, seine Forschungsergebnisse noch einmal in einem sieben frühere und zwei eigens verfasste Beiträge umfassenden Aufsatzband gebündelt hat. Die Anordnung der Aufsätze folgt der Chronologie des frühen L., zwei zeitlich weiter ausgreifende Texte zu „Mystik" und „Rechtfertigung" sind nachgeordnet. Damit bleibt der Autor seinem Anliegen treu, nicht zuvorderst ein systematisches Interesse zu bedienen, sondern „Luthers Weg, den Weg des Ordensmanns, des scholastischen und mystischen Theologen, des Auslegers der biblischen Schriften, des Erbauungsschriftstellers und des kirchlichen Streittheologen im Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie, zu rehistorisieren" (VII).

Gleich im ersten Beitrag „Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte" (1998) unterstreicht er diesen Ansatz: „Zu den Prinzipien einer wirklich historisch arbeitenden Reformationsforschung gehört der Grundsatz, dass man die Reformation nur vom Mittelalter her verstehen kann, und zwar nicht nur von seinen letzten Jahrzehnten her, sondern im Rückblick auf Formen der Theologie, Frömmigkeit und Mentalität, die sich über Jahrhunderte hinweg ausgebildet haben." (1) Man darf nicht vergessen, dass diesem Anliegen der Rehistorisierung eine Entheroisierung korrespondiert und es von daher lange alles andere als en vogue war, so nach L. zu fragen. Dass dabei ganz aufregende Aspekte zutage treten können, worin denn nun tatsächlich das Neue und der Umbruch zu sehen sind, die mit L. Einzug in die Theologie halten, verdeutlicht H. auf eindrückliche Weise.

Besagter erster Aufsatz zeichnet dabei mit großen Strichen das Thema „Liebe" vom 12. bis zum 16. Jh. nach, um aufzuzeigen, wie L. diesen im Buß- und Rechtfertigungsgeschehen zentralen Begriff durch den des Glaubens ersetzt. Weder die innerliche Gottesliebe, die sich in der tiefsten und wahren Reue zeigt, noch die äußerlich tätig werdende Gottesliebe, die im Genugtuungswerk gipfelt, können Trost und Gewissheit spenden. H. weist nach, wie L. an diesem Punkt auch seinen sonst einflussreichen Lehrer Staupitz überwindet, der immerhin zu dem Ergebnis kommt, Buße sei nur ausreichend, wenn „die zwergenhafte Menschenreue" „[a]uf den Schultern des Riesen Christus" (19) stehe. L. hingegen stellt sich die Frage dann nicht mehr, weil er versteht, dass Buße und Liebe zu Gott als immer von der Sünde gebrochene nie hinreichend sind, gleichwohl notwendig, um das radikale *extra nos* der Liebe Gottes zum Menschen zu erkennen und zu erfahren.

In einem Beitrag aus dem Jahr 2007 mit dem Titel „Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung" geht H. der Frage nach, ob und wie sich L.s Erfahrung und Begriff der Anfechtung von dem unterscheiden, was im Spätmittelalter als Frömmigkeitskrise ohnehin anzutreffen ist, und er kommt zu dem Schluss, dass es hier sehr wohl eine qualitative Differenz gibt, die Anlass zur Behauptung gibt, bereits mit dieser doppelten Erfahrung von Zorn und Gnade zugleich sei der reformatorisch zu nennende Weg beschritten worden. Dieser manifestiere sich in der ersten Psalmenvorlesung 1513–1515, sei aber durch verschiedene Zeugnisse bereits früher, schon ab 1507, anzutreffen. Dieser Aufsatz ist ein schönes Beispiel dafür, wie gegen H.s Absicht, etwas zur Datierungsfrage der sog. reformatorischen Wende beizutragen, dieses Thema doch irgendwie mitläuft, genauso wie die Frage nach *dem* Reformatorischen.

Davon zeugt auch das dritte Kap. „Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?" (zuerst 1998), das einen Grundgedanken des zweiten Kap.s aufnimmt und weiterdenkt, dass nämlich „in Luthers neuem Glaubensverständnis [...] nicht nur Erkenntnis und Gemüt, sondern auch die Dunkelheit des Schmerzes und die Helligkeit der Freude integriert" (86) werden. Die Erweiterung des Glaubensbegriffs von der kognitiven auf die affektive Seite schenkt „Glauben" eine qualitative Tiefe, die ihm zuvor nicht eignete. H. konstatiert, an diesem Thema zeige sich besonders, dass die Reformation ein „Umbruch im Sinne von Traditionsabbruch und rapider Umwertung ebenso wie Kontinuität im Sinne von Weiterführung und -entwicklung des Traditionellen" (88) sei.

Diese Beobachtung zieht sich konsequent durch die weiteren Beiträge zu „Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers" (4. Kap., neu), „Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Ars moriendi" (5. Kap., 2004), „Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit" (6. Kap., 1983), „Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen' und das Widmungsschreiben an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit" (7. Kap., 2007), „Wie mystisch war der Glaube Luthers?" (8. Kap., 2007) und „Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre" (9. Kap., neu). Und sie wird auch – beinahe schon etwas penetrant – immer wieder ausdrücklich betont.

Alle Aufsätze setzen bemerkenswerte Akzente, und gerade die jüngeren wissen solchen Forschungsergebnissen, die – zugespitzt formuliert – von der Beobachtung bestimmter Kontinuitäten zwischen mittelalterlich-spätmittelalterlichem und Lutherischem Denken darauf schließen, L. habe im Grunde nichts Originelles zustande gebracht, Kluges und Wichtiges entgegenzusetzen. So verdeutlicht H. etwa, wie die 95 Thesen zwar wenig (bzw. besser: latent) das neue Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis thematisieren, aber auch nicht einfach als Fortführung einer bestimmten Bußtheologie und (Taulerscher) Mystik gesehen werden dürfen; im Gegenteil, so in Kap. 8, intensiviere L. die Mystik, weshalb er recht eigentlich ein mystischer Theologe zu nennen sei, wenn man diesen Begriff nicht nach alten Schemata, sondern differenziert verwende. Oder dass es natürlich Elemente in L.s Sterbesermon gibt, die in spätmittelalterlichen Traktaten und Bildern Analogien haben, mit ihm aber die traditionelle *ars-moriendi*-Kultur abbricht, indem jeder *cooperatio*- oder Tugendgedanke mit dem unbedingten *sola fide* kontrastiert und verworfen wird. Überraschend und anregend ist H.s Zusammenschau von Freiheitstraktat und Widmungsbrief, mit dem er den ältesten Beitrag zum Thema Freiheit (Kap. 6) 24 Jahre später sinnvoll und thematisch weiterführend ergänzt. Im Schlusskap. endlich betont H., wie Grundelemente der Rechtfertigungslehre die Gnadenlehre des späten Mittelalters aufbrechen und nachfolgend die innere Einheit der Reformation bilden, bei aller notwendigen Differenzierung.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die gesammelten Beiträge H.s Überzeugung vom Zugleich der Kontinuität und des Abbruchs überzeugend unterstreichen. Die zunächst etwas gekünstelt wirkende Anordnung der Aufsätze nach der Chronologie von L.s Weg verstärkt die Plausibilität von H.s Ansicht, schon sehr früh in L.s Wirken auch nach solchen Abbrüchen suchen zu müssen. Eine diskutable, gleichwohl sehr anregende Ansicht! Hier und da wünschte sich der Leser, H. hätte auch eine Vergegenwärtigung der Themen gewagt, insbes. dort, wo sich das Gegenüber zur römischen Kirche möglicherweise heute immer noch erzeigt. An dieser Stelle von einem Defizit des Bandes zu sprechen, wäre indes verfehlt, denn eine solche Vergegenwärtigung lag und liegt nicht in H.s Absicht, ihm geht es durchweg um die genannte Rehistorisierung. Also alles andere als ein Defizit – aber eine Herausforderung für alle, die sich mit H.s Erkenntnissen auseinandersetzen.

Gießen Athina Lexutt

**Reaktionen auf das Augsburger Interim**. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. Johannes Hund, Jan Martin Lies u. Hans-Otto Schneider, hg. v. Irene Dingel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. (X) 1030 S. (Controversia et Confessio, 1), geb. € 140,95 ISBN: 978–3–525–56008–2

Zu Recht bemerkt die Hg.in zu Beginn dieser vortrefflichen Edition, dass die innerprotestantischen Streitigkeiten erst in jüngerer Zeit als Forschungsfeld wiederentdeckt wurden. Zu sehr habe sich die Forschung in ihrem Bestreben, das Werden, Entstehen und Konsolidieren der großen Konfessionskirchen umfassend zu verstehen, mit Kontinuitäten und Umbrüchen beschäftigt. Dagegen seien die Kontroversen „als unangenehme Begleiterscheinungen der Dogmengeschichte abgetan worden", ihre „Relevanz für die Präzisierung und kontextgebundene Transformation theologischer Inhalte sowie ihre Wirkung auf konfessionelle Identitäts- und Gruppenbildung" (3) sei in den Hintergrund getreten. Es wäre reizvoll, eine Analyse der akademisch-theologischen Gegenwart vorzunehmen und nach Gründen und Ursachen für das Beobachtete zu suchen, doch mag dies anderen vorbehalten bleiben. Im Interesse der Hg.in ist es jedenfalls nicht, diese empfindliche Lücke zu interpretieren, sondern sie zu schließen, und dies wird sicher zu einem großen Teil durch editorische Kärrnerarbeit vorbereitet werden, von welcher der vorliegende Band beredtes Zeugnis gibt.

Er eröffnet eine Reihe „Controversia et Confessio", die als Forschungs- und Editionsprojekt von der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Kooperation mit der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz und dem Institut für Europäische Geschichte in Mainz getragen wird, auf acht Bände konzipiert ist und die Streitkultur von 1548 (Augsburger Interim) bis 1577/80 (Konkordienformel

und Konkordienbuch) verfolgt. Der letzte Band „Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)" ist bereits 2008 erschienen. Vorrangiges Ziel der Reihe ist es, die verschiedenen „Streitkreise" jeweils geschlossen zu präsentieren: „Der hier gewählte chronologische Rahmen gewährleistet […], dass eine Fokussierung auf relativ geschlossene ‚Streitkreise' mit einem jeweils klar zu identifizierenden thematischen Kern bzw. theologischen Problem vorgenommen werden kann." (6) Dabei zeigt sich z.B. als ein Ergebnis, dass klarer zwischen interimistischem und adiaphoristischem Streit (die Texte dazu erscheinen in Band 2) zu unterscheiden ist. Die Schriften, die keine Aufnahme in die Sammlung gefunden haben, sind zudem in einer online verfügbaren bio-bibliographischen Datenbank erfasst, welche über die im Übrigen für die gesamte Fragestellung recht nützliche Seite des Projekts unter http://www.controversia-et-confessio.adwmainz.de abrufbar ist.

Der erste Band versammelt 26 Texte, die überwiegend aus dem Jahr 1548 stammen (drei aus 1549) und die Diskussionslage um das Augsburger Interim widerspiegeln. Es handelt sich dabei um 17 Streitschriften, 5 Lieder und 4 Korrespondenzstücke (im Anhang). In alle Texte wird fachkundig in vier Schritten eingeleitet: Zunächst wird der unmittelbare historische Kontext erörtert, dann der Autor vorgestellt, bevor der Inhalt zusammenfassend dargestellt und schließlich die verschiedenen Ausgaben und Drucke benannt werden. Diese Einleitungen sind in ihrer Kürze ausgesprochen hilfreich und gelungen; die biographischen Angaben lassen den die Edition leitenden roten Faden nicht aus den Augen, was vor jedem Zuviel an Informationen schützt. Die Inhaltsangaben wiederum dürfen als eine Art Lesehilfe verstanden werden, die v.a. die Lektüre der fremdsprachigen Texte erleichtern dürften – diese allerdings keinesfalls ersetzen sollten! Ein Literaturverzeichnis sowie Bibelstellen-, Personen- und geographisches Register runden den Band ab. Ein begrüßenswertes Novum stellt das Zitatenregister dar, das die Schriften aufführt, „aus denen in den edierten Stücken zitiert oder auf die angespielt wird" (1025). Darin wird z.B. deutlich, dass die eigene Bekenntnistradition noch so gut wie keine Rolle spielt, sehr wohl aber die Vätertradition (erschlagend: Augustin) und die Texte von Luther und Melanchthon.

Melanchthon ist es dann auch, der als Hauptverfasser des Gutachtens gelten kann, das als erster Text dieser Sammlung ediert ist, auch wenn eine ganze Gruppe Wittenberger Theologen dafür verantwortlich zeichnete. Sein Grundtenor ist kritisch und unnachgiebig, wo es um die Kernpunkte der Lehre, insbes. die Rechtfertigungslehre, geht. Im Gegenteil zeigen sich die Autoren bereit, Repressalien, Leiden und Exil auf sich zu nehmen, aber nicht, ihr Urteil noch milder zu fassen. Das Bekenntnis dränge dazu, lieber auf einen falschen Frieden zu verzichten als die Wahrheit des Evangeliums zu verleugnen. Vom guten Willen und diplomatischen Geschick der Autoren zeugt, dass sie das Interim nicht in Bausch und Bogen ablehnen, sondern Punkt für Punkt differenziert betrachten. Das Bemühen um theologische Klarheit indes genießt zuletzt klare Priorität vor politisch-diplomatischer Rücksicht. Überhaupt ist es eine Hauptaufgabe der versammelten Texte, die Reinheit der Lehre gegen jede mögliche, politisch scheinbar notwendige Aufweichung zu schützen und jene Festigkeit zu demonstrieren, die für die immer noch junge Bewegung überlebensnotwendig gewesen ist, gerade angesichts der politischen Situation und der Möglichkeit, dass evangelisches Leben und evangelische Lehre empfindlich gestört oder zu verhindern gesucht würden. So stellen die Texte nicht nur einen Aufweis von Kampfbereitschaft um der Sache willen dar, sondern sie geben auch einen vorzüglichen Einblick in das, was man in der drängenden Lage für dennoch unaufgebbar hielt. Aus den meist gutachterlich motivierten Schriftstücken schält sich demnach ein Nukleus an Themen heraus, die evangelisches Glaubensfundament darstellen, daher als indiskutabel eingestuft werden und infolgedessen das Interim inakzeptabel machen, wo es diesen Punkten widerspricht: die Rechtfertigung des Gottlosen, die zugleich die Rolle der guten Werke im Rechtfertigungsprozess und deren Belohnung bestimmt, die Heilsgewissheit, die Fegefeuerlehre, das Verständnis des Abendmahls. Dass damit zugleich eine innerprotestantische Trennlinie gezogen wird, ist evident, auch wenn es hier noch kein Thema ist. Die Toleranzschwelle jedenfalls ist klar markiert, und allem Einigungsbemühen und -werk, das diese Schwelle überschreitet, ist mit entsprechender Skepsis oder Ablehnung zu begegnen. So entlarvt etwa Matthias Flacius Illyricus das Interim als in Wirklichkeit gerade kein Werk der Einigkeit und des Religionsfriedens, sondern als Versuch, „vns zu uerleugnung der erkandten Gottlichen warheit" (101) zu drängen. Diesem Versuch gelte es mit aller Kraft zu widerstehen und darauf nicht mit langem Disputieren zu reagieren, vielmehr „mit standthafftigem hertzen" die göttliche Wahrheit zu bekennen (109). Nicht nur aus seinen Texten spricht ein starkes Selbstbewusstsein, das in der Überzeugung, die Wahrheit zu kennen und zu vertreten, lieber das Kreuz auf sich nähme als in der Sache zu weichen. Das Papsttum und seine Ansprüche sowie alle, die diesen Ansprüchen zuarbeiten, werden klar in ihre Schranken gewiesen: „[D]er heilige Geist vnd warhafftig verstand Götlicher schrifft […] öffentliche zeugnis, das wir die rechten Kirch sind", betont etwa Flacius in der „Gemeinen Protestation" (161), und Nikolaus Medler mahnt in einer Predigt: „Darumb so will keinem Christen anders gebůen, denn solch JNTERJM von sich zu weisen vnnd inn keinem weg anzunemen […], dieweil es Christi, des Herrn, ehre so gar mit fůssen trit […] Es folge aber hie ein jederman […] Christo Jhesu dem hern nach, halte vnd stehe im Glauben fest, bleibe bey der einmal erkanten warheit Jhesu Christi […]." (708–711) Der umfangreichste und wirkungsgeschichtlich wohl bedeutsamste Text ist „Bekenntnis und Erklärung aufs Interim" durch die Städte Hamburg, Lübeck und Lüneburg, bei dem Johannes Aepinus federführend gewesen ist. Punkt für Punkt wird das Interim kommentiert und erwartungsgemäß abgelehnt. Diplomatisch geschickt wird vom Kaiser allerdings erwartet, er werde das Interim als „vnrecht, schedtlich, parteiesch vnd zu rechtem fried vnd ruhestifftung vndienstlich halten" (294). Das Interim wird mit jeder Form äußerlicher Religion gleichgesetzt, „papistisch, tůrkisch, judisch oder Interimisch" (296). Eine besondere Gattung, die sich nur in diesem Streitkreis zeigt, ist das Lied – ein Beweis dafür, dass man hier am ehesten eine Chance sah, eine breitere Öffentlichkeit in den Streit einzubeziehen und „Stimmung zu machen", und dafür, dass diese Auseinandersetzung bei Weitem nicht nur die theologische Ebene berührte. Für tiefschürfende Debatten war hier kein Raum, wohl aber für deftige Kritik und Schmähung, wie etwa diese Strophe verdeutlicht, die Johann Agricola treffen soll: „Der Bapst ließ einen streichen [= er furzte], der Grickel war nit faul: ‚Du wirst mir nit entweichen!', er fast in mit dem maul." (889) In dieser erdrückenden Fülle an das Interim verurteilenden Texten nimmt sich Georg Witzels „Beständige Antwort" von 1549 als einsames Fähnlein der Verteidiger aus. Diese Schrift hat besonders Melanchthon und die Wittenberger zum Angriffsziel und orientiert sich in Aufbau und Inhalt erkennbar an dem Wittenberger „Bedenken aufs Interim". Auch im Blick auf unsere heutige ökumenische Debatte ist es spannend zu beobachten, wie Witzel immer wieder über den Kirchenbegriff argumentiert und die reformatorische Bewegung als Sekte diskreditiert, während die wahre Lehre in der römischen Kirche gelehrt würde.

Alle gewählten Beispiele zeigen, wie lohnend eine vertiefte Beschäftigung mit diesen Texten in historischer wie theologischer Hinsicht ist. Es ist zu hoffen, dass der vorliegende Band und seine Folgebände dazu reichen Anreiz liefern und helfen, diese Zeit konfessioneller Manifestierungen näher aufzuschließen.

Gießen Athina Lexutt

**Alfieri**, Francesco: **Die Rezeption Edith Steins**. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD, hg. v. Teresianischer Karmel in Deutschland. – Würzburg: Echter 2012. 513 S., pb. € 39,80 ISBN: 978–3–429–03519–8

Im ausdauernden Schaffen der Jubilarin Schwester Amata Neyer OCD spiegelt sich die Wirkungsgeschichte Edith Steins und scheint unaufhebbar damit verbunden. Der Vf. des zu besprechenden Bandes nahm sich in beharrlicher Sammlung, systematischer Recherche und im lebhaften Austausch mit der internationalen Forschung der vorliegenden Festgabe zum 90. Geburtstag an: *Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012*.

Francesco Alfieri OFM, Archivar und Mitglied des Verwaltungsrates des Italienischen Forschungszentrums für Phänomenologie in Rom, lehrt in Bari und unterhält als Kenner von S.s Leben, Denken und Wirken beste Kontakte zur wachsenden internationalen Forschung. Er kennt nur zu gut das dringende Bedürfnis einer umfassenden Bibliographie und bietet mit dieser gut halbtausendseitigen Sonderausgabe des *ESJ* neben einem chronologisch durchdeklinierten Sammelsurium aufgefundener Literatur auch einiges mehr an Pionierarbeit, was einen separaten Blick auf *Die Rezeption Edith Steins* verdient.

Einem Portrait der Jubilarin (4) folgen Vorwort (5–6), Geleitwort (7–31) und die Einführung (33–51). Dieser bereits für sich opulenten Präambel schließen sich eine kurze biographische Skizze S.s (55–58) und die umfangreiche Bibliographie an.

Ulrich Dobhan OCD, Hg. des ESJ und Autor des Vorwortes, erinnert an das unermessliche Verdienst, das N. sich in der S.-Forschung und für den Seligsprechungsprozess erwarb. Nicht zuletzt profitierten eben „viele der in der Bibliographie genannten Personen […] von ihrer stets bereitwilligen Mithilfe und Fachkenntnis" (6). Das Geleitwort eröffnet *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* mit einer Laudatio an die Jubilarin. Dabei wird sie mit Recht nicht müde, den Pioniercharakter der unermüdlichen Arbeit N.s herauszustellen, ihren „unerhörten Sammelfleiß" zu würdigen sowie ihre Bedeutung als „Fundgrube des Wissens" zu unterstreichen (7). Ihre Forschungen, Arbeiten und Herausgaben seien es, die die Nachwelt „am deutlichsten an die innere Gestalt Edith Steins heranführen" (8). Die vorliegende Arbeit A.s bezeichnet G.-F. kurz und pointiert als „im übrigen eine Meisterleistung", ohne jedoch wieder den Anteil der Laureata an S.s Weg zur weltweiten Anerkennung zu übersehen (9–10). Der geleitende Aufsatz wurde von *Angela Ales Bello* zum Spannungsfeld S.s zwischen Husserl und Thomas verfasst, in dem sie als Kernpunkt der Forschung S.s die doppelte Buchführung zwischen Moderne und Scholastik markiert, die gerade nicht in einer oberflächlichen Synthese aufgehoben werden kann (11–23). In einem zweiten Schritt erhellt sie die christliche Philosophie S.s, die Anleihen bei wirkmächtigen Denkern nicht einfach übernimmt oder adaptiert, sondern als Vorschläge annimmt, wobei das „Kriterium [der Wahrheit] die Wirklichkeit selber in ihrer Gegebenheit sein muss" (25). Und genau darin enthüllt sich für A. B. die eigentliche Frage S.s nach der Beziehung zwischen Philosophie und Offenbarung, zwischen Vernunft und Glaube. Hier nun wird S.s Theologie *sui generis* angerissen, die den Menschen in seinem dreifachen Wesen von Körper, Psyche und Geist in der Offenbarung begründet und seine Erfüllung in der Mensch-

Gott-Beziehung sieht (27–31). Aber die menschliche Grunderfahrung ist dann nicht mehr „nur" Gott zu lieben, sondern die eigene Kindschaft zu erleben, d. h. in der Hingabe an Gott zu erfahren, von ihm immer schon geliebt zu sein. Abschließend münden diese Gedanken der italienischen Phänomenologin und ausgewiesenen S.-Expertin in der Mystik der Karmelitin, die in Anlehnung an die Seelenburg Teresa von Ávilas einen dritten Weg zwischen Philosophie und Theologie anzeigt (30–31). Diesem Spurt durch das geistige Schaffen S.s folgt der Autor der Bibliographie mit seinen einführenden Gedanken zu den theoretischen und praktischen Voraussetzungen für die Edith-Stein-Forschergemeinschaft (33–51). Phänomenologie ist für A. ein „‚Forschungsstil', der, als ganzer genommen, eine Hilfe für den unverzichtbaren Durchgang ist, um das Verborgene zu durchqueren und es entborgen zu machen", und bei dieser Arbeit kann sie auch zu einem gemeinsamen Lebensstil werden, „insofern als die Suche nach der ‚Wahrheit' nicht isoliert geschieht, sondern, soll sie Erfolg haben, vielseitiger Hilfe bedarf" (35). Die Aufmerksamkeit liegt für ihn damit auch nicht auf der einfachen Antwort auf eine philosophische Frage, sondern auf dem Prozess der Wahrheitsfindung in Gemeinschaft (36). In diesen Prozess ist sowohl die Ganzheit der menschlichen Person als auch der überindividuelle Zusammenhang der Person mit der Welt eingebunden, wobei der Einzelne und sein innerer Blick ständige Referenzpunkte bleiben (38–42). Beide, innere und äußere Gemeinschaft öffnen den Menschen für sich selbst und andere und bilden damit eine wesentliche Bedingung für den zu gehenden Weg zur Wahrheit. So ergibt es sich, dass A. gerade auch der Gemeinschaft dankt, in der er sich selbst verortet, der Forschergemeinschaft (44–50). So gelangt der Forscher zur selben Art und Weise des Forschens und Aufeinander-Beziehens, wie es S. und die Phänomenologen generell betrieben. Was aber im Umkehrschluss auch heißt, dass S. gar nicht mehr ohne ihren eigenen Gemeinschaftskontext gelesen werden kann. Das ist v. a. ein Anspruch an die neuesten Forschungen. Abschließend lässt A. noch einige Bemerkungen und Hinweise zur aktuellen Bibliographie folgen (50–51).

Die gut 450 folgenden Seiten geben die bibliographische Arbeit wieder. Diese wiederum beginnt mit der weitgehend vollständigen Auflistung der Erstausgaben der Werke S.s (58–64), es folgen die Bände der *Edith Stein Werke (ESW)* (64–70) und deren Übersetzungen ins Italienische, Englische, Französische, Polnische, Niederländische und Spanische (70–88) und schließlich die Bände der neuen und kritischen *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)* (88–92) sowie deren bisher vorliegende Übersetzungen ins Italienische, Französische, Polnische, Spanische und Rumänische (92–96). Die eigentliche Rezeption S.s (96ff) lässt A., anders als im Titel vermutet, interessanter- und klugerweise mit dem Empfehlungsschreiben Husserls von 1919 beginnen (50–96). Daher fallen auch die von A. mit aufgenommenen zahlreichen frühen Rezensionen der Fachwelt v. a. zur steinschen Thomasübertragung ab 1930 darunter. Den kleineren Artikeln ab 1942 folgt 1948 die erste Monographie (96–100). Sind die weiteren Jahre in ihrer Literaturanzahl noch recht überschaubar, ist insbes. ab 1987, dem Jahr der Seligsprechung S.s, ein deutlicher und kontinuierlicher Zuwachs hinsichtlich theologischer und spiritueller Literatur auszumachen (173ff). In den letzten 20 Jahren sind es v. a. biographische, theologische und philosophische Publikationen, die die Rezeption S.s dominieren, ohne dabei die Vielseitigkeit ihrer Wirkung zu verdecken.

Was sofort auffällt, sind die zu den *ESW* in der Anzahl geringeren Übersetzungen der Bände der jungen Neuausgabe *ESGA*. Bedenkt man die umfassende wissenschaftliche und kritische Konzeption der *ESGA*, so bleibt zu wünschen, dass auch hier weiter Arbeit im Dienste der Forschungsgemeinschaft geleistet wird. Die unterschiedlichen Forschungsstände und Ansprüche der Werkausgaben führen zu einer enormen Bandbreite und Heterogenität der Rezeption, was sich v. a. beim Aufeinandertreffen verschiedener Forschungstraditionen auf internationalen Tagungen zeigt. A. leistet für diese wesentliche Baustelle der Forschung Vorarbeit. Lobend zu erwähnen sind die vom Autor in Klammern eingefügten Bemerkungen zu einigen Publikationen, die es dem Leser erleichtern, die jeweilige Veröffentlichung zu verorten. In einer wegen der absatzstarken Erstausgabe wünschenswerten Neuauflage können dann sogar noch aktuellste Rückmeldungen und Ergänzungen eingearbeitet werden. Gerade in Bezug zur frühen Rezeption S.s lassen sich sicher auch noch einige Literaturverweise und Bezüge aufdecken (Vgl. ESGA 6, LVIII–LXV).

Festzuhalten ist, dass die Intention A.s, „allen Interessierten ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, das ihnen […] bei der Erforschung von Edith Steins Lehre nützlich ist" (33), in diesem mehr als gelungenen Wurf verwirklicht wurde. Die Hinführung ist pointiert, S.s Denken und Wirken darin vielseitig skizziert und ihre Rezeptionsgeschichte in der Person Schwester Amatas angezeigt. Eine ausführliche und pointierte Rezeptionsgeschichte steht hingegen noch aus, war aber auch nicht die Absicht A.s. Sowohl für Forscher in Spezialthemen als auch für Interessenten an der Rezeptionsgeschichte oder für die Neugierigen auf die neueste Literatur dürfte in dieser Sonderausgabe des *ESJ* für jeden etwas dabei sein. Die Publikation ist schon jetzt Katalysator der S.-Forschung, gerade wenn man bedenkt, wie viel neueste Forschung auf den Schreibtischen der Studierstuben und den „Schmelztiegeln" der Konferenzen in den nächsten Jahren das Licht der Welt erblickt. S.s Rezeptionsgeschichte als dankende Festgabe für eine Frau, die selbst in ihrer Wirkungsgeschichte untrennbar mit ihr verbunden ist: eine Festgabe also, die jedem gratuliert, der sich mit S. beschäftigt hat, beschäftigt oder beschäftigen wird – utinam prosit, möge es nutzen: „Möge der Beitrag der Einzelnen vielen zur Anregung dienen, um die Originalität einer Forscherin bekannt zu machen, die sich ausgezeichnet hat durch intellektuelle Redlichkeit und strenge Wissenschaftlichkeit." (51)

Dresden René Raschke

**Zamagni,** Gianmaria: **Fine dell'era constantiana**. Retrospettiva genealogica di un concetto critico. – Bologna: Il Mulino 2012. 197 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 45), pb. € 19,99 ISBN: 978–88–15–13802–6

Der Begriff des „konstantinischen Zeitalters" ist ein Programm- und Kampfbegriff. So uneindeutig die Religionspolitik Konstantins des Großen vielfach noch war, von Gottfried Arnold und anderen Pietisten an über Theologen wie Herder, Schleiermacher und Karl Barth: Immer wieder diente der Begriff dazu, einen Sündenfall und eine ganze Epoche, die nunmehr zu Ende gehe, zu brandmarken. So eröffnet die Anwendung dieses historiographischen Konzeptes dann jeweils auch den Ausblick auf eine vor- und nachkonstantinische bessere Alternative. Die von der traditionellen Hagiographie und der Hochschätzung des Eusebius von Caesarea abweichende Negativbewertung Konstantins hat dabei Wurzeln, die zumindest ins Spätmittelalter, so etwa zu Marsilius von Padua, zurückreichen. Besondere Bedeutung gewann das Einläuten des Endes der konstantinischen Verflechtung der Kirche mit der staatlichen Macht angesichts der totalitären Regime des 20. Jh.s. Gianmaria Zamagni hat in diesem Kontext eine Forschungslücke geschlossen, insofern bislang der Gebrauch dieses kritischen Konzepts durch Katholiken, denen die damit verbundene Vorstellung ja auf den ersten Blick eher ferner lag, im Europa im Zeitalter des Totalitarismus noch nicht zusammenhängend untersucht wurde. Er nennt seine Studie eine „Retrospektive", indem die Analyse ein bedeutsam gewordenes Schema Marie-Dominique Chenus (1895–1990) über Kirche und Staat im Kontext der Erarbeitung der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1963 zum Ausgangspunkt hat; von dort aus geht er auf Quellen, Vorbilder und parallele vorausgehende Programme im katholischen Europa zurück.

Chenu hat 1963 das Geschichtsbild von der Neuzeit als einem voranschreitenden Desakralisierungsprozess entworfen und anstatt des Ideals der „christlichen Gesellschaft" (*Cristianità*), in der sich die Kirche für ihre Ziele auf die weltliche Gewalt stützen konnte, eine Rückkehr zum „Evangelium" gefordert. Er griff dabei auf einen 1961 aus seiner Feder erschienenen Beitrag über das Ende des konstantinischen Zeitalters zurück. Dieses sei durch die enge Allianz von weltlicher und geistlicher Gewalt gekennzeichnet gewesen, was eine idealisierende Legitimation der weltlichen Regierung und öffentlichen Autorität für die Kirche bedeutet habe, dazu aber auch das Formulieren von Dogmen, eine Unterordnung des Körperlichen unter das Geistige und eine spezifische ökonomisch-soziale Ordnung. Die fortschreitende Säkularisierung führe dieses Konzept zu einem Ende, es müsse die Rückkehr zum Wort Gottes und die Hinwendung zu den Armen folgen. Ein Jahr vorher wurden auf dem Münchener Eucharistischen Weltkongress Positionen vertreten wie die von Peter Giloth, der zwei Kirchenbilder, die hierarchische Kirche und das wandernde Gottesvolk, gegenüberstellte und beide mit einer unterschiedlichen Bewertung der konstantinischen Wende verbunden sah. Der Paderborner Erzbischof Lorenz Jäger verabschiedete vor den Dekanen seiner Diözese ebenfalls 1960 das konstantinische Zeitalter der Kirche und empfahl als Mittel gegen die Säkularisierung der Massen das Laienapostolat. Chenu selbst vertrat eine ähnliche Konzeption zumindest seit 1948. Gemeinsam mit dem Wiener Schriftsteller und Kulturhistoriker Friedrich Heer (1916–1983) erklärte er damals, in der Gegenwart überwinde die Kirche ihre römische Form, die Verschmelzung mit dem römischen Reich. Eine Antwort, so bereits die These vor dem Krieg, könne der weltoffene und weltbejahende Geist des originären Thomismus sein; dessen Öffnung für Aristoteles im 13. Jh. könne als Modell für eine antikonstantinische Theologie der Welt dienen.

Chenu war dabei von Friedrich Heers Werk aus dem Jahr 1952, „Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit" beeinflusst, das wiederum in enger Beziehung zu dessen Büchern „Aufgang Europas" (1949) und „Das Experiment Europas" (1952) stand, die konzeptionell schon auf die Vorkriegszeit zurückgingen. Heer sah in Karl dem Großen im Gefolge Konstantins den totalitären Einheitsstaat. In Abgrenzung und Kampf gegen diesen entwickelte sich der europäische Pluralismus, auch wenn ihn die Staufer noch einmal restaurieren wollten und das sog. „Dritte Reich" den totalitären Unitarismus wiederholt habe. 1953 folgte Heers „Europäische Geistesgeschichte". Im Gefolge Konstantins sei Eusebius von Caesarea der Vater der politischen Theologie (ein Gott, ein Glaube, ein Kaiser, ein Staat) gewesen und es sei kein Zufall, dass dieser die Verurteilung des Arianismus innerlich nicht geteilt habe, da dem politischen Konzept der radikale Monotheismus entspreche. Im Westen habe aber im Gegensatz zum byzantinischen Osten die Pluralität in der Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre auch zu einer Scheidung von Kirche und Staat geführt; die Forderung nach der Freiheit der Kirche im 11. Jh. sei das Modell für das neue Europa, ebenso die Schei-

dung zwischen Geist Gottes und menschlichem Geist, somit zwischen Heilsgeschichte und profaner Geschichte.

Chenu war auch von Positionen tiefgehend beeinflusst, die während und am Ende des Krieges in Frankreich im Umfeld einer katholischen *Résistance* entwickelt worden waren und die dann im berühmten Fastenhirtenbrief des Kardinals Emmanuel Suhard (1874–1949) aus dem Jahr 1947 ihren Ausdruck fanden, der die Fähigkeit der Kirche betonte, sich nicht mit einer bestimmten staatlichen Form oder einem einzigen Ideensystem statisch verbinden zu müssen, sondern eine dynamische Welt verchristlichen zu können. In der Zeitschrift „Esprit" hatte Étienne Gilson (1884–1978) im Vorfeld davor gewarnt, die Gegenwart in der Verklärung der Vergangenheit zu verlieren, einer christlichen Gesellschaft, die so niemals existiert habe. Vielmehr sei die Gefahr zum Verrat in der etabliertesten und anerkanntesten Position am größten. In derselben Zeitschrift schrieb 1946 auch deren Direktor, Emmanuel Mournier (1905–1950), die gegenwärtige bürgerlich-feudale christliche Gesellschaft müsse untergehen, um Raum für eine neue Christenheit zu schaffen. Auch der Dominikaner und Arbeiterpriester Maurice Montuclard (1904–1988) trat für die Bejahung der Moderne mit ihren authentischen Werten, für neue christliche Formen und gegen die christliche Verklärung überlebter gesellschaftlicher Zustände ein. Eine neue Inkarnation der christlichen Wahrheit gerade in scheinbar entchristlichten Zonen war bereits das Ziel des Buches „La France pays de mission?" aus dem Jahr 1943. Schließlich hatte Jacques Maritain (1882–1973) bereits 1936 in seinem Werk „Humanisme intégral" erklärt, die Zeit des „Sacrum imperium" sei zu Ende und eine neue Konzeption des Christentums, das die Weltlichkeit der Welt und die religiöse Freiheit anerkenne, müsse an deren Stelle treten. In der Zeit seines Pariser Exils 1925 hatte bereits Miguel de Unamuno (1864–1936) den Gegensatz zwischen Christentum und romanisierter christlicher Gesellschaft betont.

In einem antitotalitären Kontext sind schließlich auch die kirchen- und religionsgeschichtlichen Abhandlungen von Ernesto Buonaiuti (1881–1946) und Erik Peterson (1890–1960) zu lesen. Ersterer betonte als Exkommunizierter und als Gegner des faschistischen Staates die eschatologische und missionarische Dimension des Glaubens und stellte die Lebendigkeit der urkirchlichen religiösen Erfahrung den späteren juridisch-dogmatischen Kodifizierungen gegenüber. Aus einer charismatischen Religion sei eine hierarchische Bürokratie geworden; diese habe eschatologisch-prophetische, millenaristische und dualistisch-authentische religiöse Strömungen wie die Montanisten, die Manichäer und v. a. die franziskanischen Anhänger des Joachim von Fiore unterdrückt, doch sei die Welt unter ihren Händen immer paganer geworden. Ihm selbst bleibe in der Gegenwart so nur das geistige Exil, gerade angesichts des „konstantinischen" Charakters der Lateranverträge mit Mussolinis Italien, die ihn auch den staatlichen Lehrstuhl kosteten. Im römischen Exil schrieb auch Erik Peterson mit antitotalitärer Zuspitzung seine Werke zur frühchristlichen Religionsgeschichte. Dessen These war, dass hinter der Übertragung des Titels „Imperator" auf Gott in der Antike immer konkret-irdische Legitimationsinteressen gestanden hatten, dass der Glaube an einen trinitarischen Gott sich aber deshalb nicht zur Rechtfertigung eines politischen Reichs, dem alle Völker dienen müssen, und eines monarchischen Kosmos gebrauchen lasse und die Versuche, die Trinität monarchisch zu deuten, gescheitert sind. Die christliche Monarchie sei vielmehr ein eschatologischer Begriff gewesen und es sei erst der Versuch des Eusebius von Caesarea, diese ganz im irdischen römischen Reich des Konstantin verwirklicht zu sehen. Mit dem Neunizänismus der Kappadokier sei aber jede christliche politische Theologie, so die Frontstellung gegen Carl Schmitt, für immer gescheitert. Die politischen Begriffe seien keine säkularisierten christlichen, sondern schon immer im politischen Kontext entstanden, auf das Göttliche im Christentum aber eben immer nur metaphorisch anwendbar. Zwischen Reich Gottes und Kirche bestehe aber auch keine völlige Diastase, sondern eine Teilidentität.

Die klare, konzise Studie Z.s führt somit am Konzept einer „konstantinischen Epoche", die ihrem Ende entgegengehe, nicht nur die Verflechtungen und Wechselwirkungen eines intellektuellen Katholizismus vor, während und nach dem II. Weltkrieg vor Augen, sondern auch die Implikationen eines Begriffs, der sich gegen eine Verschmelzung der katholischen Kirche mit den Interessen des Bürgertums, gegen den kirchlichen Antimodernismus und v. a. gegen die Symbiose der Kirche mit rechtstotalitären Regimen wandte. Zudem präsentiert sie frühe Diagnosen und Antwortversuche, wie „Säkularisierung" christlich zu deuten sei und was eine wirklich adäquate katholische Antwort, die nicht im „Anti" stehen bleibt, sein könnte.

Regensburg Klaus Unterburger

## Systematische Theologie

**Beinert**, Wolfgang / **Kühn**, Ulrich: **Ökumenische Dogmatik**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XXXIV) 846 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–374–03076–7

Unter einer „Ökumenischen Dogmatik" könnte man sich so manches vorstellen: Zu denken wäre an bereits vorhandene Publikationen, wie etwa das Buch unter ebendiesem Namen, das der große Heidelberger Ökumeniker Edmund Schlink vor vier Jahrzehnten am Ende seines Lebens vorgelegt hat, oder ein neueres römisch-katholisches Pendant hierzu, wie Otto Hermann Peschs „Katholische Dogmatik aus Ökumenischer Erfahrung"; Pesch hat sie – ebenfalls als betagter Emeritus – als Summe seiner Lehrtätigkeit, zumal an einer evangelisch-theologischen Fakultät, in insgesamt drei Bänden veröffentlicht (2008–10). Aber auch das 1974 erstmals erschienene „Neue Glaubensbuch" ist noch in Erinnerung, das der katholische Theologe Johannes Feiner und sein evangelischer Kollege Lukas Fischer als Hg. verantwortet hatten. Jeder dieser Entwürfe hatte seine strukturellen Vor- wie Nachteile. Meistens steckten diese in ein und derselben Charakteristik der Werke: Ein Buch aus einer Hand, aber eben auch nur aus einer Perspektive; ein gemeinsames Werk, aber doch vorwiegend im Nebeneinander der Positionen. Gemeinsam war allen jedoch die Erkenntnis, dass die ökumenische Dimension heutiger Dogmatik nicht lediglich ein Luxus am Rande sein kann, sondern jede wissenschaftliche Darlegung der Glaubenslehre prägen muss (oder wenigstens müsste). Die beiden Vf. des hier vorzustellenden Werkes wollten nun offenkundig auf der Basis dieser Gemeinsamkeit sowohl von den bisherigen Versuchen lernen, dabei jedoch eben auch deren Defizite umgehen. Ebenfalls am Ende bedeutender Laufbahnen als akademische Lehrer und ökumenische Schwerstarbeiter haben sie es in römisch-katholisch/evangelisch-lutherischer versöhnter Verschiedenheit gewagt, einen Gesamtdurchgang durch die Dogmatik zu unternehmen, der beide Traditionen mit ihren jeweiligen Schwerpunkten zu Wort kommen lassen wollte, aber jeweils auch die „andere Seite" mit im Blick hatte, nicht zu vergessen immer auch all das, was durch ökumenische Dialoge als „Ernte" (Walter Kasper) bereits in die gemeinsame Scheune eingebracht wurde.

Die Autoren teilten sich das Unternehmen verständlicherweise auf, nicht zuletzt auf der Basis wesentlicher Vorarbeit, die sie selbst bereits in manchen Traktaten geleistet hatten: So übernahm Ulrich Kühn die Christologie, der er vor Jahren ein zum Standard gewordenes Lehrbuch gewidmet hatte; Ähnliches ist bei Wolfgang Beinert im Blick auf seine Bearbeitung der Prolegomena (hier unter dem Titel: „Traktat I: Glaube – Einführung in die Dogmatik") zu sagen. Allerdings war B. nicht unbeteiligt am christologischen Traktat, und K. steuerte einen zweiten einführenden Traktat unter der Überschrift „Offenbarung – Schrift – Kirchliche Lehre" bei. Insgesamt verständigte man sich natürlich in regelmäßiger wechselseitiger Lektüre und Kritik. Formell geteilt wurde – da dies gerade im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Dialogsituation als „unumgänglich" (VI) erschien – die Ekklesiologie: Hier wurde der biblisch-historische Teil in wechselnder Verantwortung erstellt, der systematische – unter dem schönen Titel „Römisch-katholisches" bzw. „Evangelisches Nachdenken über die Kirche" – jeweils von einem der beiden Vf. bestritten. Im Bewusstsein, dass man auf ökumenischer Flur keineswegs allein unterwegs ist, bereicherte B. diesen Traktat um „Grundzüge der orthodoxen Lehre von der Kirche" (475–478). Noch einen weiteren der dogmatischen Traktate teilte man sich untereinander auf, und dies ist wohl der (vielleicht etwas versteckte) ökumenische Höhepunkt des Werkes: die Sakramentenlehre. Die konventionell erscheinende Gliederung in *sacramenta maiora* (634–686; K.) und *sacramenta minora* (689–751; B.) führt durch ihre jeweils letzten, nicht eigens als solche ausgewiesenen Brückenkapitel (686–689: „Der Begriff ‚Sakrament'" bzw. 751–753: „Die Sakramentalien") zu einer in hohem Maße sinnvollen, weil die historischen wie die systematischen Bedürfnisse befriedigenden Gliederung des Gesamttraktates.

Zur Bearbeitung des Stoffes selbst muss hier, angesichts von zwei weithin bekannten Altmeistern des Faches, kaum etwas gesagt werden. Die gediegene Darlegung umfassender Kenntnisse, die um Lesbarkeit bemüht ist, dabei aber das Schwierige an der Dogmatik nicht unterschlägt; die eindringliche Herausarbeitung der internen Probleme sowie die um Konsens bemühte Vorlage von Lösungsansätzen; die Bemühung um Nähe zur kirchlichen, v. a. auch liturgischen Praxis: all dies hatte die Werke der Vf. immer schon geprägt und prägt nun auch dieses Gemeinschaftswerk. Vielfach, wenngleich nicht in allen Teilen, orientiert man sich an dem gängigen „heilsgeschichtlichen" Aufbau, der den Stimmen der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments das erste Wort zugesteht und von dort aus die dogmen- und theologiehistorischen sowie die systematischen Entfaltungen erwachsen lässt. Diesem Konzept, das man vielleicht eher der katholischen Theologie zuweisen würde, insofern es ja die Wunschgestalt der Dogmatik des II. Vatikanums darstellt, hat im vorliegenden Buch übrigens der evangelische Autor durchgängiger gehuldigt als der katholische – auch das ist ein ökumenisches Ergebnis. Die Gotteslehre wurde sinnvollerweise nicht in allgemeine und trinitarische Gotteslehre aufgeteilt und behandelt die sog. Wesenseigenschaften unter dem passenden Titel „Die Göttlichkeit Gottes" (153–181) nach der Trinitätslehre im engeren Sinn (110–153; beide B.). Getrennt wurde eine relativ knappe Schöpfungslehre (187–218; K.) von der Theologischen Anthropologie (219–289; B.); dem Heiligen Geist ist – neben ein paar Seiten in der Gotteslehre – ein eigener, wiewohl nicht gerade umfangreicher Traktat gewidmet (348–365; K.). Dieser kommt nicht unmittel-

bar nach der Gotteslehre, sondern zwischen Christologie und Soteriologie zu stehen: ein Ort, über den man natürlich trefflich streiten könnte. Die Mariologie wird von B. nicht als eigener Traktat, sondern – dem II. Vatikanum, *Lumen Gentium* folgend – am Ende der Ekklesiologie behandelt (590–596). Ansonsten sind in der Anlage des Werkes kaum Extravaganzen zu verzeichnen. Dass die Einteilung in die klassischen Traktate das Gliederungsprinzip des Werkes abgibt, ist in Zeiten des Modularisierungs-Wildwuchses zu begrüßen, zeigt aber auch, dass sich aus der explizit ökumenischen Ausrichtung und Anlage einer Dogmatik keine neue Gesamtstruktur aufzudrängen scheint.

Wenn man, wie es zur Pflichtübung eines Rez. gehört, einige Defizite benennen will, so könnte man am ehesten darauf hinweisen, dass die nichtdogmatische Forschungsliteratur manchmal schon etwas Patina angelegt hat (vgl. z.B. die exegetischen Werke im Abschnitt zur biblischen Grundlegung der Ekklesiologie [420–432; K.]) oder bisweilen beinahe gänzlich fehlt (so in den historischen Passagen zur Trinitätslehre [110–141; B.]). Inhaltlich, gerade aus ökumenischer Perspektive, verwundert, dass das erstaunliche Wiedererwachen eines Interesses am Seelenbegriff bzw. an einer Kontinuität im Tod in der neueren evangelisch-theologischen Diskussion fast ganz ausgeblendet ist; weder in der Anthropologie noch in der Eschatologie wird näher darauf eingegangen. Ebenso unterbleibt eine Befassung mit dem erstaunlichen anglikanisch/römisch-katholischen Dokument „Mary – Grace and Hope in Christ" (2005).

Das Gelingen eines Werkes zeigt sich – jedenfalls in der Theologie – wohl immer auch im Auftauchen des Wunsches nach Weiterem, das hier noch nicht realisiert wurde. Gerade nach der Lektüre dieses erfreulichen Miteinanders der Vf. möchte man einmal eine ökumenische Dogmatik lesen, in der der katholische Autor die Rechtfertigungslehre behandelt, der evangelische die Mariologie etc.

Dieser Hinweis auf das beachtliche Gemeinschaftswerk zweier Ökumeniker und Systematiker muss mit einem schmerzlichen Aspekt enden: Nicht bis zur Endredaktion konnte dieses Duo gespielt werden. Am 29. November 2012 ist K. verstorben; bereits zuvor konnte er sich nicht immer in dem geplanten und gewünschten Umfang am Entstehen des Lehrbuches beteiligen; hier mussten Mitarbeiter einspringen, die im Vorwort dankbar erwähnt sind (VI f). B. hat seinem Co-Autor einen kleinen Nachruf gewidmet, aus dem abschließend und mit voller Zustimmung zitiert werden soll: „Die ‚Ökumenische Dogmatik' ist jetzt zum Vermächtnis eines großen Christen, eines leidenschaftlichen Lehrers, eines sehnsüchtigen Liebhabers der Kircheneinheit geworden." (IX)

Mainz Leonhard Hell

**Welker**, Michael: **Gottes Offenbarung**. Christologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2012. 324 S., kt € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2495–5

Die Christologie des Heidelberger Systematikers Michael Welker will – wie schon der Titel sagt – radikal ernst machen mit der biblischen Vorgabe, dass sich Gott als er selbst in den dreiunddreißig Jahren von Leben, Tod und Auferstehung Jesu offenbart hat. Deswegen verwendet er ein ganzes Kap. auf die Frage nach dem historischen Jesus (54–98). Ausführlich informiert er über die im Fachjargon als *first quest* und *second quest* bezeichneten Wellen der Leben-Jesu-Forschung (Schweitzer, Käsemann, Bornkamm); über den Paradigmenwechsel der *third quest* (Hengel, Dunn, Hurtado, Vermes, Theißen/Merz); über die archäologischen und textarchäologischen Studien von Charlesworth, Crossan und Reed. Und er würdigt die *fourth quest* der Rückfrage nach dem historischen Jesus als „erschließende Kraft vierfacher Multikontextualität" (83–90).

Mit Ingolf Dalferth wendet W. sich gegen jede Reduktion der Christologie auf Jesulogie (Jesus als das exemplarische Vorbild des Freundes, des Helfers, des neuen Mannes, des Gutmenschen etc.). Aber gegen Dalferth betont er zugleich, der historische Jesus sei nicht nur „*Ort* von Gottes Offenbarung", sondern *als solcher* die Selbstaussage des trinitarischen Gottes (168–171). W. unterstreicht, dass historische Jesus-Forschung allein das Christusbekenntnis der Kirche nicht begründen kann. Der historische Jesus, so vermutet er (239), wäre als einer unter anderen Messiasprätendenten längst vergessen, hätte es nicht seine Auferstehung und deren glaubwürdige Bezeugung gegeben. Der Vf. wendet sich einerseits gegen Theologen (Strauss, Bultmann, Lüdemann), die mit den Begriffen *Auferweckung* bzw. *Auferstehung* lediglich eine Idee oder ein Interpretament verbinden und also eine Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem zum Vater erhöhten Christus ausschließen. Andererseits kritisiert er (119ff) jene „Fundamentalisten" (z.B. Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003), die nicht hinreichend zwischen dem irdischen und dem verklärten Leib Jesu unterscheiden. W. selbst möchte die Diskontinuität zwischen alter und neuer Schöpfung genauso stark betonen wie die besagte Kontinuität. Letztere ist ihm allerdings ebenso wichtig wie Wolfhart Pannenberg (106ff), der die Auferstehung ausdrücklich als historisches Ereignis bezeichnet. Es gibt – so unterstreicht W. – eine Transformation des vorösterlichen Lebens Jesu in das nachösterliche, auch wenn der Auferstandene nicht als ein Gegenstand unter anderen in dieser Welt wahrnehmbar war und deshalb die Theologie zur Beantwortung der Frage zwingt, wie die Identität des vorösterlichen Jesus mit dem zum Vater erhöhten Erlöser anthropologisch gedacht werden kann. Der Vf. wörtlich: Der Theologie aufgegeben „sind anthropologische, pneumatologische und erkenntnistheoretische Fragen nach der Wirklichkeit des Geistes, nach einem Verständnis des Leibes, der sowohl eine natürliche als auch eine psycho-pneumatologische Größe ist" (239).

W. sieht in der von Martin Luther in die Mitte der christlichen Theologie gerückten Kreuzestheologie den Schlüssel zur Antwort auf die Frage, warum die Bedeutung Jesu Christi für alle Menschen aller Zeiten untrennbar vom historischen Jesus ist. Das dritte Kap. (135–194) seiner Christologie trägt den Titel „Das Kreuz". In teils positiv rezipierender, teils kritisch profilierender Absicht bietet der Vf. darin eine Analyse nicht nur der Kreuzestheologie Luthers, sondern auch der Moltmanns, Jüngels, Dalferths und Kitamoris; außerdem eine Auseinandersetzung mit der Rede vom „Tode Gottes" bei Hegel und Nietzsche – dies allerdings unter der erkenntnisleitenden Frage nach dem, was Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten vor zweitausend Jahren getan hat, ohne bloßes Vorbild oder bloßer Initiator einer neuen Lehre bzw. eines neuen Weges zu sein. Hier ist der protestantische Theologe „ganz in seinem Element". Mit Augustinus und Luther erklärt er die Sünde (174ff) als eine objektive Wirklichkeit in Raum und Zeit, die Gott, weil er dem Menschen wirkliche (nicht nur scheinbare) Freiheit gegeben hat, nicht verhindern oder für nichtig erklären kann; die deshalb eine Wirklichkeit ist, über die Gott nur um den Preis der Annihilierung seiner Schöpfung verfügen kann; und die, weil allein vom Menschen gesetzt, an diesem haftet wie die Wirkung an der Ursache. Die Antwort Gottes ist das Ereignis der Inkarnation, das – wie W. in einem angehängten Kap. (234–297: „Wahrer Mensch – wahrer Gott") zeigt – nur unter Voraussetzung der Trinitätslehre widerspruchsfrei gedacht werden kann. Denn nur weil Gott immer schon Beziehung ist, kann er sich in das Andere seiner selbst begeben, ohne seine Transzendenz durch diese Immanenz einzubüßen. Der trinitarische Gott ist als In-Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater vollkommenes Verstehen bzw. vollkommene Liebe. Er *ist* er als In-Sein des Vaters im Sohn und als In-Sein des Sohnes im Vater „der Heilige Geist". Nur wenn der Mensch Jesus – in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – so im Vater und der Vater in ihm sein kann, dass er von sich sagen darf: „Wer mich sieht, sieht den Vater." (Joh 14,6) – Phänomen des Heiligen Geistes! –, kann von einer Offenbarkeit des innertrinitarischen Sohnes selbst *als* der Mensch Jesus gesprochen werden. Jesus lebt als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater, die der innertrinitarische Sohn ist. Deshalb kann er das Gegenteil der Sünde, die Beziehung des Sohnes zum Vater, dahin tragen, wo die Sünde (und mit ihr der Sünder) ist. Das geschieht in letzter Zuspitzung da, wo sich der kreuzigende Hass der Sünde gegen den einzig Sündlosen richtet, nämlich am Kreuz. W. deutet leider nur in einer einzigen Fußnote (178[12]) an, wie sehr die eigene Kreuzestheologie mit der „Theologie der drei Tage" des katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar konvergiert.

In Absetzung von protestantischen Theologen, die wie Klaus Peter Jörns jedwede Rede von Sünde, Sühne und Stellvertretung aus der christlichen Soteriologie verbannen wollen, hält der Vf. mit Gese, Janowski und Brandt an der Beschreibung des Christusereignisses als stellvertretende Sühne bzw. als ein für uns geschehenes Opfer fest (179–194). Dabei weiß er natürlich um die Ambivalenz der Opferkategorie und die Folgen der Satisfaktionstheorie für das christliche Gottesbild. Jede Christologie aber, die den biblischen Befund nicht unterschreiten will, sollte nach seiner Ansicht die Themen Sünde, Sühne und Opfer nicht einfach ausblenden oder gar verächtlich machen (194).

Vor dem Hintergrund der von Luther ausgehenden Kreuzestheologie wird – so erklärt W. – unmittelbar einsichtig, warum das Bekenntnis zur Auferstehung des Gekreuzigten eine Kontinuität zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus impliziert. Denn wenn die universale Heilsbedeutung Jesu Christi nur eine nachträgliche Interpretation des geschichtlichen Jesus wäre, dann würde man das geschichtliche Ereignis (wie Strauss, Bultmann oder Lüdemann) auf die bloße Vermittlung einer Bedeutung oder einer Idee reduzieren. Erlösung wäre dann *nicht* ein *Ereignis*, das ein für alle Mal für alle Menschen aller Zeiten die von Gott trennende Macht der Sünde besiegt hat. Erlösung wäre im Kantschen Sinne die Umkehrung des *Bewusstseins* der Verlorenheit in das *Bewusstsein* einer Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.

Indem W. auf Calvins Lehre vom dreifachen Amt des auferstandenen Christus – König, Priester und Prophet – rekurriert, erklärt er die universale Bedeutung der Identität des zum Vater erhöhten Erlösers mit dem Gekreuzigten (Teil 4: 195–233: „Der erhöhte Christus und sein Reich"). Dabei greift er zurück auf sein viel gelesenes Werk *Gottes Geist*. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1993). Er bezeichnet seine eigene Christologie als „Geistchristologie", geht aber bedauerlicherweise nicht näher auf die Problematik der Geistchristologien ein, die u.a. von Mohan Doss (*Christ in the Spirit*. Contemporary Spirit Christologies, Delhi 2005) in antitrinitarische und trinitarische Modelle eingeteilt werden: Erstere beschreiben Jesus als eine „Geist-Person" oder „geisterfüllte Person" bzw. als Phänomen einer direkten Proportionalität von Transzendenz und Immanenz des monopersonal verstandenen JHWH. Letztere hingegen erklären die Einzigkeit Jesu Christi trinitätstheologisch als geistgewirkte personale Identität des historischen Jesus mit dem innertrinitarischen (präexistenten) Sohn. Man darf W. zweifellos als Vertreter der trinitätstheologisch argumentierenden Kategorie verstehen, wird aber als katholischer Theo-

loge Fragezeichen setzen müssen – z. B. da, wo der Vf. von einer Offenbarung des Heiligen Geistes spricht (132). Man darf zwar annehmen, dass gerade W. aufgrund seiner Ausführungen über die strikte Rückgebundenheit des Offenbarungsgeschehens an den historischen Jesus keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der des Christusereignisses meint. Aber Formulierungen wie „Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi" (132) sind missverständlich, weil sie die Vorstellung evozieren, „der Geist Jesu Christi" sei etwas anderes als das, was als der Mensch Jesus offenbar geworden ist.

W. sagt in der Einleitung seines Buches (13–53: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?"), dass seine Christologie sich gegen bestimmte Tendenzen richte, die man generalisierend als Reduktionen des Erlösers auf einen großen Propheten oder Lehrer bezeichnen kann. Es gibt, so meint er, zumindest in Europa so etwas wie einen Horror vor jedem Anspruch von Singularität und Universalität. Der Vf. spricht von einer regelrechten „Christophobie in Europa" (28) und empfiehlt den relativierenden Trends von *subjectivist turn* (transzendentalphilosophische Reduktionen) und *iconic turn* (postmoderne Konstrukte) als Heilmittel den *pneumatological turn* (47–53). Darunter versteht er das Bekenntnis zu dem Auferstandenen, der seiner Kirche durch den Heiligen Geist ständig neu schenkt, was er als der biblisch bezeugte Erlöser ein für alle Mal gewirkt hat.

So berechtigt die christologische Alternative ist, die W. gegenüber allen Relativierern des Christusereignisses vertritt, so problematisch erscheinen mir die Verzeichnungen, mit denen er seine Gegner charakterisiert. Was er als „Transzendentalspießertum" (40) bezeichnet, ist eine selbstgebastelte Vogelscheuche. Denn was er „indirekten Cartesianismus" nennt (40: „Ich fühle mich irgendwie abhängig, also bin ich." Oder: „Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich."), ist gelinde gesagt eine Karikatur des transzendentalphilosophischen Denkens. Wieder einmal sieht man das Harnack-Motto „catholica non leguntur" bewahrheitet. Denn die auf der Freiheitsanalyse von Fichte bzw. Krings errichteten christologischen Entwürfe von Thomas Pröpper, Georg Essen und Hansjürgen Verweyen werden einfach ignoriert. Sie aber stehen für das Gegenteil des von W. perhorreszierten transzendentalphilosophischen Rationalismus.

Ebenso ungerecht erscheint mir das Urteil des Vf.s über das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. Während er großes Verständnis für die z. T. haarsträubenden Spekulationen der Exegeten Theißen, Merz und Crossan aufbringt, wirft er Joseph Ratzinger eine Exegese aus dem „Wir der Kirche" vor (77). Angesichts der von ihm selbst dokumentierten Hypothesenwälder historisch-kritischer Exegese hätte es doch nahe gelegen, die von Ratzinger vertretene Verhältnisbestimmung von Schrift, Schriftdeutung und Kirche zu diskutieren. Warum, so darf man fragen, soll die apostolische (von den Aposteln und deren Nachfolgern diachron mit dem Anfang verbundene) Kirche, die aus einer Fülle von Zeugnissen diejenigen kanonisiert hat, welche für immer das Gedächtnis der Gläubigen an den historischen Jesus binden sollen, nicht auch in der Lage sein, die Interpretationen der Exegeten zu scheiden und zu unterscheiden; zumal der Erlöser, den die biblischen Schriften bezeugen, kein Toter, sondern der auferstandene und zum Vater erhöhte Kyrios ist, mit dem die apostolische Kirche täglich mittels Wort und Sakrament kommuniziert.

Es fällt durchgängig auf, dass W. die katholische Exegese und Theologie, wenn überhaupt, dann nur sporadisch oder selektiv zur Kenntnis nimmt. Wohl deshalb kommt er auch in Bezug auf das ökumenisch brisante Thema der Abendmahlsgemeinschaft (270ff) zu einer Verzeichnung des Selbstverständnisses der katholischen Eucharistielehre. Er setzt voraus, dass das von Luther so genannte Abendmahl weniger das Gedächtnismahl der antizipativen Selbstverschenkung Christi vor seinem Leiden als vielmehr die Fortsetzung der Sündermähler des historischen Jesus ist. Deshalb, so folgert er, sind gerade die Sünder, die Unvollkommenen und Outcasts zum eucharistischen Mahl eingeladen. Wenn aber – so darf man doch einwenden – das Abendmahl nichts anderes vermittelt als die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, dann kann man nicht erklären, warum die Taufe nur einmal, das Abendmahl aber immer wieder gespendet wird. Das Abendmahl bzw. die Eucharistie wird, so bezeugen die griechischen Väter einmütig, von denen, die schon getauft und also gerechtfertigt sind, deshalb immer wieder empfangen, weil sie befähigt werden sollen, die in der Taufe ergriffene Hand des rettenden Erlösers durch ihr eigenes Leben und Handeln darzustellen. Aus katholischer Sicht sind die Getauften dann zur Eucharistie zugelassen, wenn sie die Selbstgabe des Erlösers nicht für sich selbst empfangen, sondern bereit sind, das ihnen gemachte Geschenk zu den sog. anderen Brüdern und Schwestern zu tragen (Kirche als Sakrament; Kirche als *gratia externa*) – nicht jeder auf je eigene, sondern jeder in der Weise der von den Apostelnachfolgern repräsentierten Kirche. Das ‚Plus' der sakramentalen gegenüber der „nur" geistlichen oder privaten Kommunikation mit Christus besteht ja nicht in einem ‚Plus' von Christusgemeinschaft, sondern in der Befähigung der Sakramentsempfänger, Sakrament (Kirche als Mittel und Werkzeug Christi) sein zu können. Es wäre von Seiten des Vf.s ein Gebot der Fairness gewesen, das sakramentale Selbstverständnis der katholischen Kirche zur Kenntnis zu nehmen und nicht einfach als starrsinniges Verharren auf einer unbiblischen Position abzuweisen. Stattdessen schreibt er, „die Spitze des römisch-katholischen Klerus" (274) erneuere entgegen dem biblischen Befund und also auf Kosten der Wahrheit einen ökumenischen Konflikt, der seiner Ansicht nach erledigt schien.

Obwohl die zuletzt genannten Punkte keine bloßen Marginalia sind, bestimmen sie doch nicht den Wert von W.s Entwurf. Seine Christologie faltet die gesamte protestantische Tradition souverän ein. Sie hat den Mut zur These auch da, wo der Mainstream anders denkt. Sie dokumentiert ein selten hohes Argumentations- und Reflexionsniveau und ist zugleich ein persönliches Bekenntnis des Vf.s zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi.

Bonn Karl-Heinz Menke

**Matand**, Désiré: **Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake**. Une relecture à partir de la perspective négro-africaine. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 280 S., geb. € 52,95 ISBN: 978–3–631–62474–6

Désiré Matand, Theologe aus der Demokratischen Republik Kongo, unternimmt in seiner 2011 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommenen Diss. den Versuch, die Trinitätstheologie Gisbert Greshakes einer Relecture aus schwarzafrikanischer Perspektive zu unterziehen. Die Wahl M.s fällt nicht von ungefähr auf G.: Das Communioparadigma G.s, der M. als „un des représentants [de la pensée occidentale] les plus significatifs et [les plus] originaux de notre ère" (34) gilt, bietet sich für einen interkulturellen theologischen Dialog mit dem schwarzafrikanischen Denken, in dem Relation und Gemeinschaft im Zentrum stehen, geradezu an. Das Ziel besteht darin, das communiale trinitätstheologische Denkmodell für den schwarzafrikanischen Verstehenshorizont zu erschließen und das anthropologische Fundament und damit den Erfahrungsbezug einer communial-trinitarischen Theologie zu vertiefen.

Im ersten Teil seiner Studie stellt M. die Trinitätstheologie G.s dar. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die für den Fortgang der Untersuchung wichtigen Themenkreise. Grundlegend für die Theologie G.s ist nach M. eine große Sensibilität für die Geschichte als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Folglich wähle G. „un procédé ascendant" (62), das bei den Erfahrungen der Zeitgenossen beginne, um die Relevanz des Glaubens an den dreieinen Gott zu erschließen. Für G. vermag der Glaube als integrierender Gesamthorizont allgemein-menschliche Erfahrungen zu deuten und ihre Aporien zu lösen, wodurch er wiederum selbst seine Glaubwürdigkeit erweist. Im Zentrum der trinitarischen Theologie G.s steht der Begriff der Communio: Gott ist Communio der Liebe dreier gleichursprünglicher Personen. Er definiert dabei den Personbegriff relational, sodass sich individueller Selbststand und Beziehung gegenseitig bedingen. M. geht im Anschluss an die Darstellung des immanent-trinitarischen Denkmodells auf das Gott-Welt-Verhältnis ein. Gott schafft nach G. eine communiale Welt, sodass die ganze Schöpfung, v. a. aber der Mensch Abbild Gottes ist, der in Sohn und Heiligem Geist fortgesetzt communialisierend in der Schöpfung wirkt.

Der Ertrag des ersten Teils ist ein doppelter: Erstens zeigt M. anhand der Theologie G.s auf, dass der Personbegriff, der sich einer „rencontre entre les mondes judaïque, grec et romain" (165) verdanke, ein spezifisch westlicher Begriff sei, der für schwarzafrikanische Christen bis heute ein Fremdwort geblieben sei (vgl. 126, Anm. 291, 229f). Eine schwarzafrikanische Trinitätstheologie müsse folglich den „contrainte du concept de *personne*" (159) durchbrechen und in der eigenen Kultur verankerte Begriffe heranziehen, genauer: eine schwarzafrikanische Anthropologie als Ausgangspunkt wählen. Zweitens votiert M. dezidiert für eine natürliche Theologie, derzufolge sich Gott in der gesamten Schöpfung, in allen Kulturen und Religionen als dreieinig manifestiere. M. scheut sich nicht, von einer „Trinité naturelle" (166) zu sprechen.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung zeigt M. zunächst, dass Beziehung das Schlüsselwort der schwarzafrikanischen Anthropologie sei. Sein bedeute „être-avec" (180): „En Afrique sub-saharienne, l'homme est toujours et déjà compris par rapport à la communauté." (181) Die grundlegende Form der Gemeinschaft wiederum bilde die Familie, die über Verwandtschaft und Clan weit hinausgehe: „En effet, par des alliances tels le pacte de sang, l'amitié, le mariage, les [A]fricains s'unissaient – et s'unissent encore aujourd'hui – dans une relation intime forte à telle enseigne qu'ils devenaient pratiquement frères." (182) Ursprung und tiefste Verwirklichung familialer Gemeinschaft ist nach M. aber die „*communio nuptialis*" (209), die Ehe zwischen Mann und Frau. Auf diesem Hintergrund und unter Bezugnahme auf das biblische Zeugnis votiert

er dafür, die Trinität als Familie, als *communio nuptialis* zu verstehen, die „archétype et phare" (222) für die menschliche Familie sei.

In einem zweiten Schritt widmet sich M. der Suche nach der natürlichen Trinität in der herkömmlichen Religion des Volks der Kanyok und interpretiert mithilfe von Interviews die alte religiöse Triade „Mawej'a Ngoy, Tang'a Ngoy ni Ngoy'a Ngoy". „Mawej" sei wie in vielen Bantusprachen der exklusive Eigenname Gottes als Schöpfer, Ursprung und Vater von allem. „Tang'a Ngoy" bezeichne ein geheimnisvolles Wesen, das sein eigener Ursprung sei und auf der gleichen Stufe wie Gott stehe. „Ngoy'a Ngoy" sei der Name für die schöpferische Geist-Kraft, mit der Gott alles geschaffen habe und alles miteinander verbinde. Die gesamte Triade, deren Sitz im Leben das Gebet ist, bringe zum Ausdruck, dass die drei göttlich (Ngoy) seien und dasselbe göttliche Wesen teilten. Sie ist für M. ein herausragendes *vestigium trinitatis*, „une esquisse d'un discours à proprement parlé trinitaire chez le peuple Kanyok" (256). Auch in der christlichen Liturgie spielt die Triade eine zentrale Rolle und ermöglicht nach M. den christlichen Kanyok, ihren Glauben im Einklang mit den ureigenen religiösen Traditionen ihres Volkes zu artikulieren und zu verstehen.

M. weist deutlich auf die Kontextualität jeder Theologie hin: „[...] Dieu se révèle dans *l'histoire concrète* des hommes. Ceci dit, la connaissance de Dieu et son expression s'articulent toujours à partir de l'acquis culturel contextuel bien déterminé." (173) Es ist sein Verdienst, diese Kontextualität, insbes. am Beispiel des Personbegriffs, in Erinnerung zu rufen und für sie zu sensibilisieren. Ob die Weiterführung der Trinitätstheologie G.s im schwarzafrikanischen Kontext überzeugt, werden folglich die afrikanischen Adressaten der Studie entscheiden müssen. Aus europäischer Perspektive kann festgehalten werden, dass M.s anthropologische Ausführungen wie auch seine Theologie der *communio familiae* bzw. der *communio nuptialis* zu einer Konkretisierung der von ihm zu Recht als allzu oft abstrakt kritisierten Begriffe „Communio" und „Beziehung" in der westlichen Theologie beizutragen und damit wichtige Impulse für die Trinitätstheologie und für die Communiotheologie allgemein zu geben vermögen. Allerdings hätte eine genaue Analyse des Communiobegriffs G.s eine Ursache dieses Defizits freilegen können. Denn die Grundbedeutung von Communio bei G. ist nicht Liebe oder Gemeinschaft, sondern vielmehr Vermittlung von Einheit und Vielheit. Von daher ließe sich fragen, ob das Familienverständnis M.s nicht schärfer gegen das Communioverständnis G.s hätte abgegrenzt werden müssen. Die weitere Forschung wird klären müssen, ob afrikanische Anthropologie und relationales Personverständnis zu einer fruchtbaren Synthese verbunden werden könnten und welchen Beitrag das schwarzafrikanische Denken zur Lösung der Probleme des europäischen Personalismus leisten könnte. Auch wenn die Analogie eines „Dieu-famille" (228) sehr ansprechend und bedeutsam sein mag, vermisst man auf der trinitätstheologischen Ebene eine ausführliche Reflexion darüber, inwiefern die Familie von Vater, Sohn und Heiligem Geist *ein* Gott ist. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass der Titel der Untersuchung ungenau ist, da M. zwar einen Beitrag zur Erhellung der anthropologischen Voraussetzungen einer communial-trinitarischen Theologie leistet, nicht jedoch eine Analyse dieser Voraussetzungen in der Theologie G.s vorlegt. Überzeugend ist das Plädoyer M.s für eine natürliche Theologie, die auf Formen der trinitarischen Selbstmitteilung in allen Kulturen und Religionen aufmerksam macht. Er unterstützt damit die Position G.s, jenseits künstlicher Ternare nach *vestigia trinitatis* zu suchen. Insgesamt ist die Untersuchung M.s ein gelungenes Beispiel interkultureller kommunikativer Theologie.

Karlsruhe Dominik Lorenz

**„So lauert die Sünde vor der Tür" (Gen 4,17)***. Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 217 S. (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, 9), geb. € 45,80 ISBN: 978–3–631–59858–0

„[E]in ernsthaftes Nachsinnen über Sünde, und damit auch über Wege der Umkehr und Vergebung, [liegen, J. E.] nicht im Trend" (7), so Anja Middelbeck-Varwick im Vorwort (7–12) des insgesamt acht Beiträge umfassenden Sammelbandes. Um ein Interesse an den Themenfeldern Sünde, Schuld und Vergebung erneut zu wecken, veranstaltete die FU Berlin eine zweisemestrige Ringvorlesung, die 2008/09 stattfand und deren Ergebnisse im vorliegenden Sammelband dokumentiert sind.

*Detlef Dickmanns* Artikel (13–24) beleuchtet den atl. Schuldbegriff, wie er im Zusammenhang mit dem Brudermord verstanden wird. Nach erhellenden etymologischen Gedanken zur Entstehungsgeschichte von „Kain" und „Abel" (etwa die Bedeutung der Wortspiele der Namen „Kain" [= geschaffen in Kooperation mit Adonaj] und „Abel" [= „Hauch", „Vergänglichkeit", „Sinnlosigkeit"]) zeigt D. der Leserin/dem Leser verschiedene Interpretationsmöglichkeiten auf, die erklären wollen, weshalb Gott Abels Geschenk mehr Wertschätzung entgegenbringt als Kains und damit den Zorn des Bruders provoziert. D. verdeutlicht, wie problematisch die Kommunikationsverweigerung Kains ist, wobei Vers 4,7 eine besondere exegetische Herausforderung darstellt: Hier kommt erstmals in der Bibel der Begriff „Sünde" vor (18). Als Übersetzung legt der Autor „abweichen" / „den Weg verfehlen" / „straucheln" nahe. Sünde wird als „vor der Tür lauer[nd]" (4,7!) charakterisiert und taucht bei ihrem ersten Gebrauch interessanterweise in einer maskulinen Wortform und auch als eine vom Mann (Kain) begangene auf. In Gen 4,13f wird die Konsequenz des Brudermordes deutlich: der Schuldzusammenhang („Schuldverhängnis" [21]), in dem Kain nun steht und der zu groß für ihn ist (Gen 4,13). Dennoch: Der schuldig gewordene Kain ist der Spiegel unseres Selbst, er zeigt uns „die eigene Destruktivität" (23) auf und lässt uns wachsam sein vor der lauernden Sünde.

Nach dem atl. Beitrag D.s schließt sich *Peter von der Osten-Sacken* mit einer ntl. Exegese des Römerbriefs an (25–42). Der zentrale Satz des paulinischen Sündenverständnisses lautet: „dass *alle*, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde sind" (Röm 3,9). Hervorheben möchte ich O.-S.s verständliche Deskription und Erläuterung unterschiedlicher Gesetzesverständnisse: Während für den Juden Paulus die Tora „nur" die Erkenntnis der Sünden ermöglicht, gibt sie aus der Sicht anderer Juden zugleich Kraft zur Umkehr und Vergebung, welche für Paulus erst durch das Evangelium gegeben ist (30). Die Ursünde besteht für Paulus in der Verkennung des Schöpfergottes, ist also die Tradierung der Sünde Adams und wird erst im „neuen Adam" getilgt. Christus, der sein Leben weg-schenkte, bereitet der Sünde ein Ende und wendet somit die Strebekraft der Gläubigen zum Positiven. O.-S. macht deutlich, wie eine zeitgemäße Paulus-Interpretation aussehen kann, und zeigt ihr Potential für einen disziplinenübergreifenden Dialog auf (bes. 41).

In dem insgesamt sehr lohnenden, sprachlich sowie inhaltlich gut verständlichen Sammelband tritt der Beitrag von *Johannes Niehoff-Panagiotidis* (43–71) als besonders luzide hervor. N.-P. wendet sich mit seinem Artikel gegen eine Tendenz, die Unterschiede zwischen der orthodoxen und der protestantisch-katholischen Sündenlehre zu harmonisieren (43f). Anhand des byzantinischen Theologen Photios und des lateinischen Theologen Augustinus verdeutlicht N.-P. den hamartiologischen Unterschied zwischen Ost- und Westkirche. Die hamartiologische Differenz zwischen der apostolischen Kirche des Ostens und Augustinus – den er als Protagonisten der westkirchlichen Sündenlehre versteht – lässt sich (vereinfacht) wie folgt auf den Punkt bringen: Während die augustinische Tradition dem Menschen aufgrund der Erbsünde jegliche Fähigkeit, von sich aus Gutes zu tun, abspricht, glaubt die Ostkirche, dass wir durch Gottes Menschwerdung „von der Sünde des Vorvaters befreit" (62) sind. N.-P. resümiert: „Die ‚apostolische Kirche des Ostens' [...] lehnt bis heute die Erbsünde in jeder Form ab." (65) „Dagegen knüpften die Reformatoren an den radikalen Pessimismus Augustinus' an, wobei sie anders als Katholiken und Orthodoxe die Wirkung der Erbsünde auch über die Taufe hinaus ausdehnten." (67)

Eine nähere Erläuterung der lutherschen (Erb-)Sündenlehre erfährt die Leserin/der Leser im Beitrag von *Athina Lexutt* (73–96). Luthers Hamartiologie stellt auch heute noch die Essenz der lutherischen Lehrverkündigung und Praxis dar (75). Denn: „Wer die Gnade [als *conditio humana*, J. E.] ernst nimmt, [...] der muss auch die Sünde ernst nehmen" (76) und umgekehrt. Den „Verlust der Ursprungsgerechtigkeit" (77) bezeichnet Luther als *peccatum originale* (Erbsünde), von ihr wird der Mensch durch die Taufe befreit; nicht hingegen von der fortwährend bestehenden *peccatum actuale* (Tatsünde), sie kann lediglich „durch entsprechende Genugtuungswerke in der Buße ausgeglichen werden [...]" (77). Die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu stellen, ist nach Luther jedoch selbst große Sünde, da dies bedeutet, Gottes Güte und Allmacht nicht zu vertrauen, sondern Gott zur Rechenschaft ziehen zu wollen. Das Wesen der Sünde besteht somit im menschlichen Streben nach Unabhängigkeit, sich selbst an erste Stelle setzen zu wollen und aus der göttlichen Ordnung zu fliehen. Sünde ist eine falsche „Haltung", sie ist „Nicht-Vertrauen", „Zweifel", „Unglaube" (81). Hinsichtlich der Willensfreiheit des Menschen verdeutlicht L. Luthers Unterscheidung in Willensvermögen (*liberum arbitrium*) und Wollen (*voluntas, velle*). Während das Willensvermögen unter der Geißel der Sünde steht, ist für den Menschen keine Entscheidung für das Gute und gegen das Böse möglich. Durch sein Wollen kann der Mensch dem Guten und dem Schlechten aber zustimmen oder dieses ablehnen. Dies ist die Verantwortung, in der der Mensch steht und hinsichtlich einer mangelnden Übernahme derer er schuldig wird. Allein der Glaube (*sola fide*; *homo fide iustificandus*) kann uns dabei helfen, die Sünde nicht zu lieben, denn sowohl Vernunft als auch Willensvermögen sind verdorben.

Auch in Kierkegaards Ethik spielt der Gedanke der Verantwortung eine zentrale Rolle, wie *Michael Bongardt* in seinem Beitrag (97–118) verdeutlicht. Kierkegaards Ethik lässt sich nur von seiner Ontologie her verstehen, da erst eine Einsicht in das Sein des Menschen eine Verantwortung für die Gestaltung des Lebens ermöglicht. Im Zentrum der Erfahrung des Menschen steht nach Kierkegaard dessen Existenz ‚zwischen Zweien' (100), d. h. der Mensch erfährt sich als „die spannungsvolle Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit" (102) und es ist seine Aufgabe, diese Synthesis verantwortungsvoll zu leben. Angesichts der Aufgabe seiner eigenen Selbstwerdung kann der Mensch jedoch nur scheitern, da er, gelähmt von der Angst, die Freiheit der eigenen Selbstwerdung nicht nutzen kann und daher verzweifelt. In der ethischen Beurteilung der Schuld kommt es darauf an, wie der schuldige Mensch sich zur Schuld verhält. Das

* Gen 4,7!

„unerbittliche und durchgehaltene Schuldbewusstsein" (111) ist das einzig Angemessene. B. bringt Kierkegaards Schuldverständnis auf den Punkt: „Schuld ist die Verweigerung, für das eigene Leben und die Gestaltung der ihm innewohnenden Widersprüche die Verantwortung zu übernehmen und die Freiheit anderer anzuerkennen." (ebd.) Dass ein Schuldig-Werden immer auch Konsequenzen für das Gott-Mensch-Verhältnis hat, verdeutlicht das mit „Sünde" Gemeinte. Allerdings hat der/die Schuldige genauso wie der/die Sündige nicht die Möglichkeit einer einseitig bewirkten Wiedergutmachung des gestörten Verhältnisses (zum Nächsten und zu Gott), weshalb ihm/ihr nur die Reue bleibt (113). Vergebung kann nur von Gott kommen, Gott kommt uns Sünder/inne/n entgegen. Allein wenn der Mensch den „Sprung" des Glaubens wagt, ist er frei, er selbst zu sein: „Der Gegensatz zu verzweifelt sein ist glauben." (118)

*Markus Thuraus* ausführliche Darlegung der Römerbriefexegese der sog. „Katholischen Tübinger Schule" (119–163) führt die Leserin/den Leser durch das spannungsreiche Feld der Frage nach der exegetischen Deutungshoheit und Schulenbildung, aufgezeigt an den Paulusexegesen der „Tübinger Schule". Neben der methodologischen Frage (historisch-kritisch) werden hier die Fragen nach Kanonizität, Apostolizität, Katholizität und ultramontanistischem Gedankengut sowie dem gegenseitigen Einfluss von Dogmatik und Exegese diskutiert. Im Mittelpunkt steht freilich die Frage nach dem Zusammenhang der Sünde Adams und der der Menschen. Inwiefern der Streit innerhalb und um die „Tübinger Schule" einen nachhaltigen Beitrag zur heutigen Hamartiologie geleistet hat, wird dabei allerdings nicht beantwortet. Deutlich wird vielmehr, dass Röm 5,12–21 zunächst keine tragende Rolle in der Diskussion um die Erbsündenlehre spielt und erst im Laufe der „zweiten Generation" (Mack, Möhler, Aberle) an Einfluss gewinnt (157–159). T. zeigt die jeweiligen Denkströme innerhalb der Schulenbildung detailreich auf und beleuchtet ebenfalls den kirchenpolitischen Einfluss auf die Wissenschaft der Zeit. Er resümiert: „Es ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die Unterschiede, die sich bei den Tübinger Neutestamentlern des 19. Jahrhunderts innerhalb der skizzierten Entwicklung zeigten, hinsichtlich der Verortung ihrer Ergebnisse innerhalb der gesamten Theologie (Verhältnis von Dogmatik und Exegese) gelten; hinsichtlich ihrer Methode ist jedoch eine auffallende Kontinuität festzustellen." (161)

Die Hg.in überzeugt mit einer fundierten Nachzeichnung der gendertheologischen Debatten um den Sündenbegriff (165–195). Die Dekonstruktion der Verbindung von Sünde mit dem weiblichen Geschlecht ist hierbei eher ein Aufhänger, anhand dessen größere Probleme der ersten Generation(en) feministischer bzw. „genderbewusster" Theologien dargestellt werden. M.-V. gelingt eine sensible und differenzierte Darstellung der Gefahr, im Kritisieren von Geschlechterstereotypen erneut in Dichotomien oder in eine „unhaltbare […] Vergöttlichung des Weiblichen" (194) zu verfallen. Dabei stellt M.-V. zentrale feministische Theologinnen und ihre Kritik an einer einseitig misogynen Bibelrezeption vor und problematisiert die Fixierung einiger Kirchenväter auf die „weibliche Sünde". M.-V. zeigt Desiderate der theologischen *gender studies* auf, indem sie auf die „im Zuge des *postcolonial turns* entstandene Intersektionalitätsdebatte" verweist (192), die bislang im (deutschsprachigen) theologischen Diskurs leider wenig Aufmerksamkeit erfährt.

In ihrem philosophieethischen Beitrag (197–216) unternimmt *Helena Reschucha* den Versuch, mit der Philosophie des zeitgenössischen Franzosen Badiou der Forderung Habermas' nachzukommen, „die in religiösen Begriffen enthaltenen Bedeutungen, die auf einzigartige Weise Ausdrucksmöglichkeiten für Fragen des Lebens und des Todes bieten, in säkulare Sprache zu übersetzen", um so dem Bedeutungsverlust des Wortes „Sünde" Einhalt zu bieten. Badiou entwickelt anhand der Begriffe „Situation", „Ereignis", „Subjekt", „Treue" und „Wahrheit" eine „neue Ontologie", die unter Bezugnahme auf den biblischen Paulus ein „Konzept des Bösen" darlegt, welches einen Gegensatz zur „Wahrheit" darstellt. Dieses kommt zwar ohne Gott aus („Gott ist tot" [199]) und verlegt die Unendlichkeit in die Immanenz, operiert dabei aber mit Begriffen wie „Treue zur Wahrheit", die sich im philosophischen Sprachspiel auf eine Ethik konzentrieren, wie Badiou sie bereits bei Paulus sieht.

Die Lektüre des beschriebenen Sammelbandes ist äußerst facettenreich und gewinnbringend. Eine stringentere Einbettung bzw. gegenseitige Bezugnahme der Einzelbeiträge wäre hilfreich gewesen, ist im Rahmen einer Dokumentation einer Ringvorlesung realistischerweise jedoch nicht zu erwarten. Mit Ausnahme des letzten Beitrags wird der Band seinem Anspruch, „die theologische Sprachfähigkeit" (8) zu prüfen, in vollem Maße gerecht.

Das Werk diskutiert sowohl im interkonfessionellen als auch interdisziplinären Feld, wie theologisch von Schuld und Sünde gesprochen werden kann. Hierbei werden zentrale Konfliktfelder – besonders aus historischer und exegetischer Perspektive – erklärt und unterschiedliche Interpretationswege gut begründet dargestellt. Weitere systematisch-theologische Beiträge, die Wege für eine zeitgemäße Hamartiologie aufzeigen (wie der Beitrag der Hg.in) wären wünschenswert gewesen. Da die einzelnen Beiträge auf einer sehr breiten literarischen Basis aufbauen, auf Standardwerke rekurrieren, auf weitere themenrelevante Lektüre verweisen und dabei stets lesefreundlich formuliert sind, eignet sich das vorliegende Werk auch als Einstiegs- bzw. Überblickslektüre.

Münster Julia Enxing

**Sgubbi**, Giorgio: **Pensare sul confine**. Saggi di teologia fondamentale. Prefazione di Pierangelo Sequeri. – Bologna: Edizione Dehoniane 2013. 365 S., pb. € 30,00 ISBN: 978–88–10–45008–6

Es gehört zu den Sonderbarkeiten der zeitgenössischen Philosophie- und Theologieszene, dass in Deutschland Denker und Denkbewegungen anderer Sprachregionen auffällig asymmetrisch rezipiert werden: Während aus den USA und Frankreich selbst drittklassige Texte übersetzt werden, ist etwa für den Fall Spaniens mehr oder weniger ein Totalausfall zu verzeichnen, für Italien eine höchst eigenwillige Selektion. An der Philosophie exemplifiziert: Absolut nichts gegen Umberto Eco und Gianni Vattimo – aber muss wirklich alles und jedes aus der Feder des Heidegger- und Carl-Schmitt-trunkenen Giorgio Agamben bei uns hochgejubelt werden, während ein Luigi Pareyson (übrigens der Lehrer u. a. von Eco, Vattimo und Mario Perniola), ein Emmanuel Severino, ein Massimo Caccari (um es mit Karl Valentin zu sagen) nicht einmal ignoriert werden? Nicht besser (sondern eher schlechter) sieht es in theologicis aus. Umso bemerkenswerter ist darum der vorliegende Band des in Lugano und an der Facoltà Triveneto in Padova lehrenden Fundamentaltheologen Giorgio Sgubbi. Zwar handelt es sich „nur" um eine Sammlung von Aufsätzen, aber Letztere kennzeichnet je in sich eine hoch beeindruckende Vertrautheit mit theologischen Prozessen fremdsprachiger – zumal gerade deutscher – Provenienz, wie zugleich der Band als ganzer die Kontur einer modernetauglichen Fundamentaltheologie sichtbar werden lässt (was sich keineswegs von allen der in den letzten Jahren zahlreich erschienenen deutschen Fundamentaltheologien behaupten lässt).

In den ersten drei der 13 Kap. des Buches entfaltet S. so etwas wie eine theologische Sprachlehre, klassisch festgemacht am Thema der Analogie (1. Dire Dio nel dirsi di Dio. Riflessioni sull' analogia; 13–36), fortgesetzt in einer Reflexion auf den Begriff des Geheimnisses, der sich von E. Przywara inspirieren lässt (2. „Reductio in Mysterium". Una metafisica della gratuità per la fondazione di un „pensiero credente"; 37–63). Der dritte Sprachlehre-Beitrag setzt sich mit dem Offenbarungs- und dem Traditionsbegriff von *Dei verbum* auseinander (3. Parola di Dio in parola di uomo. L' originaria corrispondenza di Dio e dell' uomo e l' orrizonte teologico della *Dei verbum; 65–89*) – und in diesem Beitrag bricht voll durch, was sich schon in S.s Ausführungen über die Analogie (Beitrag 1) andeutete: dass er nicht nur mit den Klassikern von Aristoteles bis Thomas souverän umzugehen weiß, sondern gerade bei so erzkatholischen Themen wie Analogie, Offenbarung und Tradition eine ökumenische Brücke zu dem wahrlich nicht katholisierenden Eberhard Jüngel schlägt, um zu zeigen, wie nahe sich beide Denkstile in der Sache kommen können. Durch die 2009 vollständig publik gewordene Habil.schrift J. Ratzingers[1] kann sich S. in seinen offenbarungstheologischen Überlegungen, die 2006 entstanden sind, bestätigt sehen – nur mit dem Unterschied, dass Ratzinger den damals eingeschlagenen Weg (in die Moderne) je später je mehr revoziert hat, während S. ihn konsequent auszuschreiten gedenkt.

Mit dem vierten Beitrag tritt S. explizit in das ein, was der Haupttitel des Bandes verspricht: *Pensare sul confine – Denken an der Grenze*. Gemeint sind: Grenzgedanken in Auseinandersetzung mit der Philosophie. Das geschieht im vierten Beitrag (L'evangelizzazione e la filosofia italiana contemporanea; 91–105) im Blick auf den heimatlichen Denkraum des Autors. Aus den mehr als 15 philosophischen Zeitgenossen, die als Gesprächspartner in Frage kämen, wählt S. sich E. Severino, G. Vattimo und M. Cacciari aus – alle drei unter der Fragestellung, inwiefern ihr Denken mit dem Evangelium in ein kritisch-produktives Gespräch gebracht werden könnte. Im ersten Fall hält S. das aus Gründen des neopaganen Gnostizismus (vgl. 99) für unmöglich (obwohl er das Denken Severinos als eine Herausforderung sui generis für das Christliche wahrnimmt), Vattimo ist ihm sozusagen zu weich (das Kirchliche und Sakramentale kommt ihm zu kurz), am ehesten findet er Anknüpfungspunkte bei Cacciari, weil der ihm – obwohl bekennender Agnostiker – das Unverfügliche des Aufkommens menschlichen Daseins am klarsten zu artikulieren vermag und deswegen einer „teologia mistica" besonders nahe kommt.

Besonders intensiv wird die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie im fünften Beitrag (5. Aspetti della ricezione teologica del problema filosofico del pluralismo; 107–151). In ihm setzt S. sich mit den Herausforderungen des philosophischen Pluralismus an die Adresse der Theologie auseinander. In einer heuristischen Vorentscheidung differenziert er dabei zwischen einem „Pluralismus des Fragments", der durch seinen skeptisch-relativistischen Grundduktus den Gedanken eines Absoluten oder gar den seiner Manifestation ausschließt, und einem „Pluralismus der Alterität", der die Differenz, die Andersheit des/der Anderen als originäre Dimension erstpersönlich verfasster Subjektivität versteht und damit auch – sei es direkt, sei es indirekt – dem Gedanken des Absoluten im Diskurs der Selbstverständigung bewussten Lebens Raum gibt (vgl. 111–113). Die theologische Fruchtbarkeit dieser zweiten Form von Pluralismus exemplifiziert S. nachfolgend in jeweils mehrschrittigen Analysen an zwei Philosophen und zwei Theologen: zum einen an Emmanuel Levinas und Jürgen Habermas, zum anderen an Hansjürgen Verweyen und Helmut Peukert. Gerade weil sich diese Referenzpositionen markant unterscheiden –

[1] Ratzinger, Joseph: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras, Freiburg 2009. (Gesammelte Schriften; 2).

von der fundamentalisierten Ethik (Levinas) und der kommunikativ fundierten Universalpragmatik (Habermas) über die Transzendentalgenetik (Verweyen) bis zur Handlungstheorie (Peukert) –, kann S. beeindruckend zeigen, wie der Gedanke des einen Absoluten in allen Konzepten – und sei es noch so gebrochen wie bei Habermas – unhintergehbar zur Geltung kommt, in S.s eigenen Worten: Pluralität nicht als Leugnung des Absoluten, sondern – paradoxerweise – als Anrufung und Spuren-Horizont seines Sich-Ankündigens (vgl. 148).

In den beiden folgenden Kap.n zeichnet S. nach, was vermutlich in späteren Zeiten einmal als ganz erstaunlich registriert werden wird: Wie heftig Papst Benedikt XVI. mit etlichen seiner Wortmeldungen die Debatten um Vernunft und Glaube und insgesamt um das Verhältnis von Philosophie und Theologie befeuert hat. In einem ersten Beitrag (6. Il *Logos* e l' *agape*. La rilevanza della ragione in Benedetto XVI a dieci anni dalla *Fides et ratio*; 153–181) stellt S. dar, wie Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger um die Achse „Logos-Liebe" herum sein charakteristisches Verständnis von Vernunft und Glauben entwickelt, das im Christentum selbst – in durchaus polemischer Abgrenzung zur Moderne – eine Form von Aufklärung erblickt. Dem schließt sich unmittelbar eine Auseinandersetzung mit Benedikts berühmt-berüchtigter „Regensburger Vorlesung" an, die durch ein verunglücktes Zitat in der islamischen Welt so viel Aufregung auslöste, in Wirklichkeit aber – mit einer durchaus kritischen ökumenischen Spitze – auf das alte Streitthema „Hellenisierung des Christentums" bzw. (in neuer Version) „Inkulturation" zielte (7. L' amore che si dà a pensare. Il rapporto ragione-fede in Benedetto XVI alla luce della „Lezione di Regensburg"; 183–204). Das Besondere der Interpretation dieser Überlegungen durch S. macht aus, dass er sie in die für Ratzingers Denken seit je charakteristische dialogale Anthropologie und eine ihr korrespondierende sakramentale Ontologie zurückstellt.

Der achte und der neunte Beitrag des Bandes können quasi als Seitenstücke zu den beiden vorausgehenden Kap.n gelesen werden: zum einen eine Wiederaufnahme des Themas „Postmoderne" mit spezifischer Referenz auf die Theismuskritik Jan Assmanns (8. Per un nuovo incontro tra fede e ragione nella cultura postmoderna; 205–216), zum anderen nochmals das Stichwort „Theologische Aufklärung" (9. „Illuminismo teologico"; 217–231) mit Bezug auf das Phänomen des „Neuen Atheismus" (der später noch eigens Thema werden wird) und die These von der „Wiederkehr der Religion" – Aufklärung verstanden als kritische Unterscheidung, theologisch als Götzenkritik.

Mit dem zehnten Beitrag kommt S. auf den heimatlichen italienisch-philosophischen Kontext aus dem vierten Beitrag zurück, um nunmehr in eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Denken Massimo Cacciaris einzutreten (10. Per una mistica della gratuità. Intorno al pensiero „teologico" di Massimo Cacciari; 233–264). Im Zentrum steht dabei der Gedanke, für den in der Initiationsphase der okzidentalen Philosophie und der Epoche der attischen Klassik die Chiffe "arche" steht, jüdisch-christlich der Gedanke der Schöpfung. Cacciari hat dem sein bis dato wohl herausforderndstes Werk mit dem Titel *Dell' inizio*[2] gewidmet, das man freilich mit dem 14 Jahre später erschienenen Opus *Della cosa ultima*[3] zusammen lesen muss. Im Kern geht es um das metaphysische Urproblem des Verhältnisses von Einem und Vielem, von Absolutem und Endlichem. Cacciari sieht die diesbzgl. biblisch-christlichen Denkangebote in Gestalt des Schöpfungstheorems – ganz in der Linie eines Fichte – als zu unterkomplex an, um Gott wirklich als Gott (und nicht nur höchstes Seiendes) zu denken und zugleich den Gedanken der Gratuität und Freiheit zu wahren. S. hält dem das christliche Trinitätstheorem unter besonderer Betonung des Kenosis-Gedankens entgegen (vgl. bes. 248–252). Mir scheint aber, der Schritt zu einer wirklich „immanenten Transzendenz" des „Einen im Anderen" (vgl. 252–256) müsste noch radikaler ausfallen – und zwar im Gefälle der Denkform des Panentheismus, die dann ihrerseits wieder näher an Cacciari als eine Art Fremdpropheten heranführen würde.

Der elfte und der zwölfte Beitrag des Bandes nehmen explizit eine schon im neunten Beitrag artikulierte Spur auf: den „Neuen Atheismus (11. Il „nuovo ateismo", la fede e la teologia; 265–301; 12. Contro Dio, senza Dio, nel ricordo di Dio. Sguardo a nuove forme contemporanee di ateismo; 303–329). Im ersten Text setzt sich S. – unter Einbezug einer großen Zahl deutschsprachiger Beiträge – mit den notorischen Neoatheisten angelsächsischer Provenienz auseinander, denen er einen antitheologischen Simplizismus (vgl. 278–281) zusammen mit einer unkritischen Gläubigkeit attestiert, die sich im Naturalismus und einer zur Weltanschauung aufgeblasenen Evolutionstheorie verankert, aber nicht über eine zelotische Propaganda für ihren neuen „Glauben" hinauskommt (vgl. 296). Im zweiten Beitrag zum Atheismus beeindruckt S. mit der Weise, wie er neben den allfälligen Großautoren des „New Atheism" äußerst differenziert auch die deutschsprachigen Positionen eines Herbert Schnädelbach (*L' „Ateismo pio ..."*; 314–318) und eines Burkhard Müller (*L' Ateismo „rispettabile"...*; 329–324) abarbeitet. Ich kenne kaum einen Autor deutscher Sprache, der umgekehrt die italienischen Voten zum neuen Atheismus etwa aus der Feder eines Piergiorgo Oddifreddi (einer Art romanischen Pendants zu Michael Schmidt-Salomon) oder des ungleich intellektuelleren Paolo Flores d' Arcais auch nur wahrgenommen, geschweige denn kritisiert hätte.

Der Band schließt mit einem Text, den man sich in einer vergleichbaren deutschsprachigen Publikation kaum vorstellen könnte: Gedanken zur Bedeutung der Kontemplation im priesterlichen Leben (13. Lucis aeternae fixis oculis contemplator. La contemplazione nella vita del presbitero; 331–357). Das rührt daher, dass die Theologie in Italien – anders als in Deutschland, aber ähnlich wie in vielen anderen Ländern wie (willkürlich ausgewählt) Polen, Mexiko oder Ghana – noch sehr intensiv auf die Priesterausbildung bezogen ist und deswegen diese ekklesiale Dimension professioneller Kompetenzbildung mit in die philosophisch-theologische Grundlagenbesinnung einbezieht. Im Durchgang durch das spannungsvolle Ineinander von griechisch-philosophischem („theoria"; „epopteia") und christlich-theologischem (v.a. christologisch formatiertem) Kontemplationsbegriff erblickt S. in der Kontemplation das höchst notwendige Antidot zu dem (gerade auch kirchlich) grassierenden Aktionismus, in dem er (mit Giovanni Reale) eine der vielen Travestien des gegenwärtigen Nihilismus erblickt (vgl. 335 Anm. 13). Die derzeit auf uns zurollende ökonomistisch-ideologische Bewegung des „Quantified Self"[4], der alle Lebensdimensionen umgreifenden, digital gestützten Selbstoptimierung, die jedes Unterbrechen der Produktion, ein zweckloses Nachdenken und (mit Ignatius von Loyola gesprochen) indifferentes Verweilen bei den Dingen als verantwortungslose Verschwendung von Zeit und Energieressourcen diffamiert, gibt dem mehr als recht. Die Fähigkeit zur Kontemplation wird unter diesen Voraussetzungen zum philosophischen Residuum einer Humanität, die sich dem Zwang der permanenten Selbststeigerung, wie ihm etwa auch P. Sloterdijk so emphatisch wie religionskritisch das Wort redet[5], widersetzt. Insofern liegt auf der Hand, dass der Adressatenkreis dieser Überlegungen bruchlos über den von S. angesprochenen Kreis kirchlicher Amtsträger auf alle zu erweitern ist, die es nach wie vor für möglich halten, ein bewusstes Leben zu führen.

Der Durchgang durch die 13 Kap. des Buches lässt unmittelbar zur Geltung kommen, wie weit S. die Horizonte spannt, in die er seine Reflexionen einschreibt: von der klassischen Antike der Philosophie bis zu deren zeitgenössischen Stimmen genauso wie von den Kirchenvätern über den ersichtlich hochgeschätzten Thomas von Aquin bis zu Klassikern der katholischen Theologie des 20. Jh.s aus allen großen Sprachregionen wie einigen ihrer Vertreter aus der unmittelbaren Gegenwart unter einer Einbeziehung auch nicht-katholischer Stimmen (die man sich in dieser affirmativen Fraglosigkeit auch seitens der evangelischen Theologie gegenüber katholischen Wortmeldungen wünschen würde). Dass viele Gedanken Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. in S.s Überlegungen Eingang finden, muss dem persönlichen Stil des Autors ohne Wenn und Aber zugestanden werden, wenngleich dabei an diverser Stelle ein kritischerer Blick klärend gewesen wäre. Gleichwohl wird man ohne Einschränkung sagen dürfen, dass S.s philosophisch-fundamentaltheologische Grenzgedanken von einem italienischen Denker aus dem Milieu kirchlicher Fakultäten zeugen, der den Standards der deutschsprachigen Universitätstheologie nicht das Geringste schuldig bleibt.

Münster Klaus E. Müller

[2] Vgl. Cacciari, Massimo: Dell' inizio. Nuova edizione riveduta e ampliata, 3. ed. Milano 2008. (Biblioteca filosofica; 8).

[3] Vgl. Cacciari, Massimo: Della cosa ultima, 2. ed. Milano 2004. (Biblioteca filosofica; 24).

[4] Vgl. dazu Friedrichs, Julia: „Das tollere Ich", in: Die Zeit 08. 08. 2013.

[5] Vgl. Sloterdijk, Peter: Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu kritisch: Müller, Klaus: „Naturalisierung der Religion als Elitenatheismus", in: Lebendige Seelsorge 06/09: Alter Glaube und neuer Atheismus, 362–367.

## Spiritualität

**Müller-Schauenburg**, Britta: **Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation**. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 344 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, 43), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–021852–9

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung der Diss. der Vf.in, die 2009/10 von der Kath.-Theol. Fak. in Tübingen angenommen wurde. Sie versucht in dieser sehr interessanten Studie, im Rahmen einer dogmatisch-symbolischen Untersuchung dialogisch und kritisch die Energienlehre von Gregorios Palamas mit dem Konzept der „religiösen Erfahrung" in der katholischen Theologie zu verbinden.

M.-S. bemerkt von Anfang an eine Rückbesinnung auf die Körperlichkeit („*corporal turn*", 13) im aktuellen religiösen Denken und hebt im westlichen kirchlichen Leben – besonders im Kontakt der westeuropäischen Kirchlichkeit mit der asiatischen religiösen Kultur –

einen größeren Einfluss seitens der körperorientierten Spiritualität hervor. Sie sieht also klar, dass in dieser Spiritualität eine Erfahrung ausgedrückt wird, in welcher der Geist der Materie nicht entgegengesetzt wird (14). M.-S. bringt das Thema der religiösen Erfahrung mit dem Begriff des Körpers als eine innere und äußere Wahrheit zusammen, die mit einer „positiven religiösen Erfahrung" (17) verbunden wird.

Im Verhältnis zwischen Wahrheitsfrage und Heilsfrage interessiert der Zusammenhang beider innerhalb einer bestimmten theologischen Konzeption. Mit einbezogen in die Arbeit ist die katholische Betrachtung der Beziehung zu Gott als körperarm. So versucht M.-S. die Kriterien der „körperreichen" Theologie im Dialog mit den Repräsentanten der „körperarmen" Position in der westlichen Theologie zu finden. Der Zweck dieser Untersuchung ist jedoch nicht, in der eigenen Tradition stehen zu bleiben, sondern es ist ein Versuch, mit der griechisch-orthodoxen Theologie einen wissenschaftlichen Dialog zu führen, besonders mit der Energienlehre. Schon auf S. 23 unterstreicht M.-S. die somatische Positivität der Energienlehre, indem sie sagt, dass „sie deutlich über die Tradition Negativer Theologie" hinausgeht. Im Zentrum der Untersuchung des ersten Teils steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem theologischen Konzept und den „katholischen Erfahrungen", die sich mit der religiösen Praxis im Katholizismus verbinden können (24).

Diese Thematik mit der orthodoxen Energienlehre zu verbinden, ist das Anliegen der Arbeit, die somit die soteriologische Perspektive mit der orthodoxen Lehre in Beziehung setzt. M.-S. versteht sehr gut, dass eine fundierte Klärung des Verhältnisses von Erfahrung und theologisch-systematischer Argumentation für das Gesamtwerk des P. kaum möglich wäre (27). Sie begreift nämlich die enge Verbindung der ontologischen mit der gnoseologischen Theologie. Das Ziel dieser systematischen Arbeit ist also eine kritische Gegenüberstellung der Energienlehre auf der einen Seite und der westlichen Vorstellung einer religiösen Erfahrung auf der anderen. Aus der Sicht eines Theologen, der orthodoxe Theologie studiert hat, ist dieser Vergleich von Bedeutung und er wird dadurch noch interessanter, dass M.-S. den Impuls aus der Energienlehre für die Diskussion religiöser Erfahrung zu entdecken versucht.

Sie nimmt die *Kephalaia* zum Hauptgegenstand ihrer Untersuchung von P. und versucht dadurch speziell, den Sinn der palamitischen *Theosis* in die Diskussion mit der katholischen Theologie einzuführen. Natürlich beginnt die Arbeit mit der Analyse des *status quo* der Diskussion um religiöse Erfahrung innerhalb der katholischen Theologie, wo als entscheidender Punkt immer die Verbindung der Gottesfrage mit der Wahrheitsfrage bleibt. Von Anfang an hebt M.-S. diesen Punkt als auch für die orthodoxe Theologie entscheidenden hervor, in der sie als wesentliches Ziel nicht eine rein intellektuelle Erkenntnis sieht, sondern eine Anweisung zur rechten Praxis, zum rechten Beten und Glauben (36).

Konfrontiert mit der Angst vor der Moderne war die katholische Theologie die erste, die sich mit formalen Texten gegen den Relativismus des Dogmas aussprechen wollte (vgl. bes. 96f). In der päpstlichen Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 erkennt man den Versuch, das Religiöse in der Verbindung von Glauben und Denken zu sehen. Man sieht auch, dass die Frage nach der Identität der Person Christi wichtig wird. So tritt der Text der modernistischen Idee einer Veränderung des Dogmas entgegen (100). Die Untersuchung solcher Texte würde auch dem Dialog der orthodoxen Theologie mit der katholischen Ansicht über die Beziehung von Dogma und Leben helfen. Das möchte ich sehr betonen, da ich in der Bereicherung der lehramtlichen Texte durch die Meinungen einzelner katholischer Theologen (108), trotz der Unterschiede zwischen ihnen (vgl. z. B. 114), Bemühungen um die Betonung der Praxis und des Lebens bemerke (Primat der Praxis, Erfahrungsprimat, „Erkenntnis ist Erfahrung" und andere ähnliche Begriffe kommen hier zur Sprache). Wenn M. Blondel behauptet, dass Erkenntnis und Wahrheit primär etwas sind, das erfahren wird, aber dessen Formulierung *extra nos* (durch das Dogma) dieser Erfahrung vorgängig sein muss, dann stellt dies eine bedeutsame Position zur Diskussion mit der orthodoxen Theologie dar, die das erfahrbare Mysterium durch das Dogma auszudrücken versucht. Mit dem Beitrag von Blondel kommt man mehr zum Bestimmten und der Gipfel der Erfahrung drückt hier nicht ein Paradox oder eine Unendlichkeit aus, sondern die exakte Bestimmtheit (119). Doch zeigt sein Bestehen auf dem Gebrauch des Terminus ‚Tradition' statt ‚Dogma' und sein Interesse an der Ontologie die ontologische Basis seiner Skepsis. Mit K. Rahner ist ein vermittelndes Denken zwischen einem Interesse an Anthropologie und Verantwortung für die Welt im anthropologischen Sinne und im Rahmen der Ekklesiologie festzustellen (vgl. bes. 124). Die katholische Erfahrungstheologie als Objekt der Untersuchung von M.-S. wird unter drei „Suchbegriffen" präsentiert: a) Objektivität der Erfahrung (127f), b) „Religiöse Praxis" und die Frage nach der Wahrheit (135f) sowie c) Meditationsübungen im Katholizismus. Der Leser findet in dieser Einheit der Arbeit wichtige Einschätzungen kritisch-symbolischer Theologie, die die Unterschiede der katholischen und der protestantischen Ansicht analysieren (vgl. z. B. 128–129). Aber nicht nur Unterschiede, sondern auch Übereinstimmungen werden sehr treffend bemerkt (vgl. 130; 131: „Insofern war die Auseinandersetzung im Modernismusstreit der Sache nach auch eine nur halb konfessioneller Natur").

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Energienlehre des Gregorios Palamas als Anregung für das Konzept der „religiösen Erfahrung" (162f). Es handelt sich um eine Anregung, die viel zum Dialog der westlichen und der östlichen Theologie beiträgt. Der Grund für die Auswahl von P. ist seine Energienlehre, die mit dem Körper des Beters verbunden wird. Wenn man diese Energienlehre als ein Traktat sieht, das in den Versuch eingeordnet ist, einen systematisch-theologischen Rahmen zu formulieren, innerhalb dessen die Taborlichterfahrung gedacht werden kann, dann begreift man, dass zwischen dem philosophischen und dem theologischen Akzent eine dünne Linie verläuft. M.-S. versteht diesen wichtigen Unterschied sehr klar. Das, was P. macht und was ihm wichtig ist, ist die Betrachtung einer leiblichen Vereinigung mit Gott durch seine Energienlehre. Das ist eine klare theologische Philosophie und keine verdunkelte philosophische Theologie. P. verdeutlicht, dass die Teilnahme des Menschen an der Energie Gottes Teilnahme an Gott ist. Die Energien sind *ungeschaffen*. M.-S. ist sich des Problems der Terminologie bewusst und versucht frühzeitig, den Terminus „Energie" zu klären (162f). So unterstreicht sie von Anfang an die Unterscheidung von Energie und *Ousia* (Wesen) in der Theologie von P. bei der Besprechung der Gleichsetzung der zwei Termini bei Aristoteles und seinem „ersten Prinzip" (165).

M.-S. möchte P. in seinem weiteren Umfeld beschreiben und ihn nicht einfach als eine einsame Ikone in der Ausstellung seiner Zeit skizzieren. So fehlen im Buch auch historisch-dogmatische Betrachtungen nicht (170f). Außerdem bilden die *Kephalaia* von P. das Objekt ihrer analytischen Untersuchung (205f), weil M.-S. meint, dass in diesem objektiven Raum der Erforschung von P. die Gebetserfahrung im Zusammenhang mit der Funktion der Reflexion auf diese Erfahrung im theologischen Gesamtkontext klarer zu sehen ist (195, Anm. 393). Die *Kephalaia*, die das theologische Denken von P. zusammenfassen und seine theologische Betrachtung in einer relativ dichten Zusammenschau argumentieren, werden als literarische Gattung präsentiert (200).

M.-S. sieht in der Kosmologie von P. (vgl. Keph. 91) die Erschaffung eines multiformen Kosmos durch den unerschaffenen Gott. Die ungeteilte Teilbarkeit dieses Kosmos basiert auf der göttlichen Liebe und Gutheit (Ἀγαθότης), der sich der menschliche Wille zuwenden solle, wenn er in dieser Einheit (und im Licht) leben möchte (236f). Diese Vereinigung des Menschen mit Gott ist *energetisch*; es handelt sich in diesem Fall nicht um eine Teilhabe an der Wesenheit Gottes (240f), die der Energie Gottes verbunden ist, und so sind die Energien nicht als geschaffen zu empfinden (244f).

In welcher Beziehung steht jedoch der Palamismus zum Hesychasmus? M.-S. bearbeitet diese Frage im letzten Kap. ihrer interessanten Arbeit. So unterscheidet sie in der sekundären Bibliographie über P. und den Hesychasmus, die sich mit dieser Frage beschäftigt, drei Optionen: 1. *„Identität" von Hesychasmus und Palamismus* (270f), wo zum Schluss von „explizite[r] Abgrenzung gegen die nicht-orthodoxe Christenheit" die Rede ist; 2. *„Unterschiedenheit" von Hesychasmus und Palamismus* (274f). Diese Option ist am stärksten in der Literatur des (katholischen und protestantischen) Westens vertreten, wo der Palamismus auch als „problematisch" (H.-G. Beck) und „falsch" (D. Wendebourg) verstanden wird (275). Doch bemerkt man in diesem Fall klar, dass westliche Theologen die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien sehr statisch analysieren. Wenn man demnach für die Trennung von Hesychasmus und Palamismus ist, weil man meint, dass die Hesychasten das ungeschaffene Licht sehen, im Gegensatz zu den Palamiten, die Energien und Wesen unterscheiden (vgl. 276, Anm. 874), dann wird deutlich, dass in diesem Denken Energien und Wesen gleichgesetzt werden. Dort werden auch mystisches Leben und wissenschaftliche Theologie ebenso statisch verstanden, wodurch das eine vom anderen getrennt bleibt. Option 3 heißt: *„Verwiesenheit von Hesychasmus und Palamismus"* (279f). In dieser Option sieht man den Ansatz einer Problematik, die sich eher zu einer Perichorese von Hesychasmus und Palamismus hin bewegt. Hier wird nicht das Dogmatische, sondern die mystische Methode betont, die aus dem orthodoxen Osten als Entdeckungsort angeboten wird.

M.-S. trennt das Theologische nicht vom Erfahrenen. So schlägt sie vor, die Taborlichterfahrung in den *Kephalaia* von P. im engen Sinne dieser Verbindung und als hesychastische Erfahrung zu lesen (283f), und sieht die mystische Erfahrung in Verbindung mit der Gotteslehre der Inkarnation (284). M.-S. sieht den theologischen Ansatz im Denken von P. und findet den theanthropischen Faden seiner Mystik, die so nicht extrem anthropozentrisch verstanden wird.

In den griechischen Texten von P. sind viele Druckfehler anzumerken, da diese offenbar von einer elektronischen Quelle direkt in die Arbeit eingefügt worden sind und so bei der Umformatierung Fehler entstanden sind. Dazu notiere ich hier, dass Nikephoros Gregoras in der Arbeit als Nikephoras Gregoras erwähnt wird. Wenn Gespräche persönlicher Kontakte als Zitate angeführt werden (289), dann sind sie in einer kurzen Darstellung nicht ganz klar zu verstehen. So wird im konkreten Fall nicht klar, wie die Hesychia mit der Darstellung der Inkarnation (als aktives und passives Ereignis) verbunden wird.

Thessaloniki Ioannis Kourempeles

**Dinzelbacher,** Peter: **Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters.** Ein Studienbuch. – Berlin/Boston: De Gruyter 2012. (XII) 424 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–022137–4

Ein Studienbuch zur deutschen und niederländischen Mystik, wie es der österreichische Mediävist Peter Dinzelbacher hier vorlegt – und das noch zu einem so günstigen Preis –, hat lange gefehlt. Studierende und Lehrende der Geschichte, der Germanistik und Niederlandistik sowie der Kirchengeschichte werden dankbar dafür sein, nun ein verlässliches Werk zu haben, mit dem sie sich gut über die mittelalterliche Entwicklung der Mystik im deutschen bzw. niederdeutschen Sprachraum informieren können.

Dazu sind die eingearbeiteten Originaltexte, die mit einem Balken am Rand markiert sind, ebenso hilfreich wie die Abbildungen von Bildern, Codices und Büsten aus verschiedenen Jahrhunderten. Besonders nützlich ist auch der Anhang mit einem Glossar, bio-bibliographischen Angaben (in der Vorbemerkung auf S. 377 vermisst man einen Hinweis auf das im protestantischen Bereich viel gebrauchte Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart"; außerdem muss es im letzten Satz wohl richtig heißen: wurden sie mit einem Asterisk * hinzugefügt; S. 407, Text, 3. Z. v. o. richtig: wurden) und einer gut durchstrukturierten Bibliographie (S. 410 vermisse ich unter „allgemein theologische" bei der RGG die Nennung der 1. und 2. Auflage, die in mancher Beziehung gerade hinsichtlich der Mystikgeschichte bessere Artikel enthalten als die genannte 3. und 4. Auflage; unter den Bibliographien S. 409 vermisse ich einen Hinweis auf meine Bibliographie zur deutschen Mystik in: Heinrich Seuse / Johannes Tauler, Mystische Schriften, München 1988, 2. Aufl. 1993, 313–335). Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Register runden den Band ab.

Nach einer kurzen Klärung des Mystikbegriffs, den der Vf. ganz den Quellen entsprechend zugrunde legt (Mystik als „cognitio Dei experimentalis" und „unio et praesentia mystica" bzw. „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens" [7f]; trotz Bedenken bei einigen modernen Forschern berücksichtigt D. aufgrund dieser Definition zu Recht auch Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau als Mystikerinnen), ist das Buch in mehrere Teile gegliedert: 1. Mystik im deutschsprachigen Raum (chronologisch von den Anfängen im Frühmittelalter bis zum 15. Jh.), 2. Überlieferungsträger (Sprache, Produktionsorte und Verbreitung, Textsorten, Bild), 3. ein Überblick über die verschiedenen Forschungszugänge und ihre Problematiken (Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Feministische Mediävistik, Kunstgeschichte, Psychologie).

Besonders bemerkenswert und anrührend sind D.s Sätze am Ende seines Nachworts, stammen sie doch von einem der angesehensten und international anerkannten Mystikforscher unserer Zeit: „Indem ich mich nach vierzig Jahren der Beschäftigung mit mittelalterlicher Mystik von diesem Themenbereich mit dem vorliegenden Buch endgültig verabschiede, kann ich sehr knapp zusammenfassen, was mir das Wichtigste für die künftige Mystik-Forschung zu sein scheint, falls sie sich als wissenschaftliche versteht: *Mehr Kritik und weniger Bewunderung*. Denn kein kulturhistorisches Thema als eben die Mystik provoziert bei seinen Bearbeitern leichter ein affektives Engagement. Je mehr der Betrachter ein solches bei sich zuläßt, desto weniger bleibt er Wissenschaftler." (370f)

Steht dahinter nicht das heute schon längst zugrunde gegangene Bild vom „objektiven Wissenschaftler"? Anders als D. meine ich: Je existentieller Wissenschaft betrieben wird, desto glaubwürdiger ist sie. Kaum einer hat das in all den Jahrzehnten im Hörsaal wie in einer Fülle von Veröffentlichungen so vorgelebt wie er. So muss das hermeneutische Prinzip für die wissenschaftliche Erforschung der Mystik – ganz dem Vorbild D.s gemäß – lauten: *Bewunderung und Kritik*. Das vorliegende Werk hat jedenfalls beides verdient.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

**Kleffner,** Klaus: **Vorsehung und Zumutung.** Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila. – St. Ottilien: EOS 2012. 703 S. (Theologie der Spiritualität. Quellen und Studien, 4), br. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7570–9

Vorsehung und Handeln Gottes – diese Begriffe rufen bei vielen Menschen berechtigte Anfragen an die Glaubwürdigkeit des Christentums und der Religion überhaupt hervor. Denn die damit verbundene Vorstellung eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in die weltlichen Geschehnisse, gleichsam als Wirkweise außersystemischer Kausalkräfte, führt in der Tat zu theologischen Widersprüchen und unauflösbaren Aporien. Wird bspw. mit der Rede vom „Handeln Gottes" nicht die Freiheit des Menschen aufgehoben? Gerät der Glaube dadurch nicht in einen fundamentalen Widerspruch zum naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis? Steht ein direkt intervenierender Gott nicht in Konkurrenz zu den Ursächlichkeiten der Natur- und Geschichtsprozesse? Und schließlich die Theodizeefrage, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: Wenn Gott handeln kann, warum tut er dann gerade dieses und nicht anderes? Warum wirkt er dann hier und nicht dort? Der Vf., Klaus Kleffner, beschäftigt sich in seiner Promotionsarbeit mit diesen zentralen Glaubensfragen. Er tut dies vor dem Hintergrund der Werke Teresas von Ávila und untersucht, was die Heilige und große Kirchenlehrerin zum Gedanken vom Handeln Gottes an und mit den Menschen beiträgt. Er will zeigen, „wie die Ideen und Ansätze Teresas von Ávila Impulse geben können, die Vorsehung heute theologisch zu denken" (21). Zugleich beabsichtigt er aufzuzeigen, „wie Teresas Schriften die Meinung widerlegen, der Schatz der Mystik sei für die Theologie von heute verstaubt und irrelevant oder die Mystikerin sei auf ihren Gottesenthusiasmus im Sinne reiner Innerlichkeit zu reduzieren" (22).

Nach hermeneutischen und biographischen Vorbemerkungen befasst sich Kap. 2 (59–240) mit Grundbegriffen teresianischer Spiritualität. Es werden wichtige Aspekte ihrer Anthropolgie, ihres Gottesbildes, ihrer Christologie und Eschatologie vorgestellt. Kap. 3 (241–244) untersucht den Schlüsselbegriff *Determinación*. Es folgt ein umfangreiches viertes Kap. (245–493) über die „Kategorie Determinación als Vorsehungskonzept in Teresas Schriftwerk und Biographie". Kap. 5 (495–618) entfaltet „Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas". Daran schließt sich in Kap. 6 als „Ausblick" ein „Gespräch mit Teresa" an (619–666). Kap. 7 (667–670) fasst abschließend einige Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht der Schlüsselbegriff *Determinación* – verstanden als: Entschiedenheit, Wagnis, Entschlossenheit – und Begriffe aus diesem Wortfeld. Sie sind auffallend häufig im Gesamtwerk Teresas zu finden. K. vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass sie mit ihrem Konzept der *Determinación* einen wichtigen Beitrag zum Vorsehungsverständnis liefere. Teresa versteht darunter eine wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch. Einerseits kommt in der *Determinación* Gottes sein entschiedener Heilswille für die Menschen zum Ausdruck, also das, was Gott in seiner Liebe mit dem Menschen jetzt und eschatologisch vorhat. Andererseits nimmt in der *Determinación* des Menschen die konsequente, für das konkrete Leben prägend wirkende Einstimmung und Entschlossenheit in dieses gute Ziel Gestalt an (245f). Die Entschiedenheit des Menschen kommt jedoch immer wieder an ihre Grenzen. Das Tor der Demut hilft ihm dabei, die eigene Kreatürlichkeit anzunehmen und den Schöpfer zu lobpreisen. Denn der Mensch muss nicht so sein wie Gott und er muss es auch nicht sein *wollen*. „Die Stärke der menschlichen Entschiedenheit besteht nicht darin, dass sie aus eigenem menschlichen Vermögen stammt, sondern darin, dass sie das ist, was Gott braucht, um seine Pläne in der Welt am Menschen in die Tat umsetzen zu können." (362)

Für die Skizze einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas ergibt sich: „Gott ist zwar allmächtig, aber er verzichtet auf gewaltsame Alleingänge; er ist entschlossen, den Menschen zu beteiligen und wirkt an ihm mit seiner Liebe, die er den Menschen in Freiheit anzunehmen bittet." (365) Die Kirche als Glaubensgemeinschaft kann dabei, aus teresianischer Sicht, eine Hilfe der Vorsehung sein. „Teresas Spiritualität schließt sich hier an die Figur des ‚sensus fidelium' als eine von Gott im Heiligen Geist geschenkte Befähigung aller (!) Gläubigen an, Glaubenswahrheiten zu erkennen, sie zu bekennen und konkret in die Praxis umzusetzen. Der Kirche als Verantwortungsgemeinschaft ist in sozialer und diakonischer Hinsicht die Aufgabe übertragen, den Seelen im umfassenden Sinn den Freundschaftsraum Gottes zu eröffnen." (662f)

Teresa von Ávila formuliert in ihren Werken keine ausdrückliche Vorsehungslehre. Sie intendiert keine ausdrückliche Diskussion der Gnadenproblematik und ihrer zeitgenössischen Positionen. Vorausgesetzt, dass der Begriff „Vorsehung" den gesamten Weltbezug Gottes im Sinne einer aktiven Vor- und Fürsorge umfasst, finden sich gleichwohl relevante Hinweise im teresianischen Textcorpus. Denn der Subjektbegriff ihrer neuzeitlichen Spiritualität und Teresas Begriff der „entschlossenen Entschiedenheit" ermöglichen es, die Vorstellung vom Handeln Gottes weder in Widerspruch zur menschlichen Freiheit treten zu lassen noch auf den Privatbereich zu reduzieren. Darin liegt die neue, weiterführende Perspektive der vorliegenden Arbeit.

Teresa versteht die Vorsehung Gottes nicht als von außen einwirkende Ursache, die den Kausalnexus von weltlichen Ereignissen durchbricht. Vielmehr erkennt sie die Wirkung der Vorsehung in der Gegenwart des Geistes Gottes (195f). Dies schafft innere Qualitäten, eröffnet neue Perspektiven, verändert die menschliche Beziehung zu den Ereignissen, stellt die Dinge in einen Sinnzusammenhang, der ihre Bedeutung für den Menschen erschließt. Durch diese personal-existentielle Einbeziehung des Menschen als Partner liefert sich die Vorsehung der Schwachheit und Unberechenbarkeit aus. Und doch rechnet Gott darin mit der Zielstrebigkeit des Menschen – seiner *Determinación* –, die sich letztlich zur Liebe entschließt (351).

Durch ihre Erfahrung der tiefen Beziehung mit Gott und deren theologische Reflexion im Kontext der Kirche vermag Teresa zwischen objektivem Glaubensinhalt und subjektiver Glaubenserfahrung zu vermitteln. Zugleich wird dabei deutlich, dass die Erfahrungsebene christlicher Mystik für Theologie und Frömmigkeit, für Kirche und Gesellschaft, immer auch eine kritische Instanz darstellt. Gerade die Umkehr und Hinwendung zu Gott – der als der Andere, Fremde, Neu-Schaffende erfahren wird – lässt auf Distanz zu den vermeintlich unverrückbaren Regeln der Welt treten. Das „Lehramt der Erfahrung" (45) ist eine kreative Form des Dialogs und der kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit auf dem Weg der Nachfolge und dem „Gehen in der Wahrheit" (655).

Die Arbeit von K. mutet der Leserin und dem Leser ein beträchtliches Maß an „Entschiedenheit" zu. Viele Aneinanderreihungen von Einzelaspekten, unzählige Wiederholungen und Umschreibungen teresianischer Spiritualität, manche ausschweifende Gedankengänge gehen auf Kosten thematischer Klarheit und Stringenz. Die persönliche Faszination des Vf.s von den Texten Teresas lässt mitunter die notwendige historisch-kritische Distanz vermissen. Als kundige geistliche Einführung in die religiöse Erfahrungswelt Teresas, in die schöpferische Kraft ihrer Schriften und den reichen Schatz ihres theologischen Denkens ist das Werk von K. indes eine wahre Fundgrube. Gerade für den Dialog der Religionen könnten die Ideen und Ansätze Teresas Impulse geben, die Vorsehung heute theologisch neu zu denken. Denn diese Fragen wurden nicht nur in der westlichen Welt seit dem 17. Jh. mit großer Erbitterung diskutiert. Das Verhältnis zwischen der Rede vom Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen sowie die Frage nach dem Handeln Gottes in seinem Wort ist auch eine der ältesten theologischen Streitfragen im christlich-islamischen Dialog.

Würzburg Gabriele Lautenschläger

## Religion und Gesellschaft

**Großbölting**, Thomas: **Der verlorene Himmel**. Glaube in Deutschland seit 1945. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 320 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–525–30040–4

Der Münsteraner Neuzeithistoriker Thomas Großbölting (geb. 1969), Schüler von Arnold Angenendt und Hans-Ulrich Thamer, denen dieses Buch gewidmet ist, legt hier eine nicht nur spannende, sondern auch mit Quellen gut belegte Glaubensgeschichte der katholischen und evangelischen Christen in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges vor. Gerade in der heutigen öffentlichen Debatte um das Recht und die Grenzen der Religion angesichts der Konflikte um Kruzifixe in öffentlichen Gebäuden, Beschneidung von jungen Juden und Muslimen, kostenlose Verteilung des Korans durch Salafisten auf Marktplätzen und in Fußgängerzonen sowie um die Einflüsse asiatischer, orientalischer und afrikanischer Religionen in Deutschland und der z. T. die bundesrepublikanischen Gesetze verletztenden Reaktionen darauf durch Rechtsradikale bekommt die von G. gestellte Frage nach der Bedeutung von christlicher Religion und Frömmigkeit in Deutschland eine besondere Brisanz.

Das Thema wird in drei Abschnitten behandelt: 1. Ein christliches Deutschland? Selbstverortungen und Illusionen nach 1945 (21–94); 2. Vom Aufbruch und vom Absturz in die Nachmoderne. Das religiöse Feld in den sechziger und siebziger Jahren (95–179); 3. Aus Kirche wird Religion. Brüche und Veränderungen im religiösen Feld bis heute (181–256). Das Buch schließt mit einem Rückblick und Ausblick: Gott in Deutschland (257–271), dem Anmerkungsteil (275–292), einem Literaturverzeichnis (293–313), einer kurzen Danksagung (315) sowie einem Personen- und Ortsregister (317–320). Leider fehlt ein Sachregister.

Darstellung und Analyse sind geprägt von einer wohltuend kritischen Sicht, die die Tatsache des kontinuierlichen, phasenweise sogar erheblichen Mitgliederschwundes der Kirchen seit 1945 ebenso wenig leugnet wie das Faktum, dass die religiösen Entwicklungen in Deutschland nicht mit denen in anderen demokratischen Ländern, wie z. B. den USA, zu vergleichen sind.

Zwar stirbt die Religion – in Deutschland wie in anderen Ländern – nicht ab, nimmt also nicht, wie manche noch in den sechziger Jahren prophezeit haben, an Bedeutung ab. Aber die Dominanz des Christentums gegenüber anderen Religionen ist überall auf der Welt vorbei. Für Deutschland gilt: „Das Christentum an sich ist nicht tot. Wohl aber sind die spezifischen Sozialformen an ihr Ende gekommen, die vor allem der Katholizismus, in Teilen auch der Protestantismus in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten ausgebildet haben: die Kirche als Organisation, die auf zugeschriebener (nicht freiwilliger) Mitgliedschaft beruht und für ihre Angehörigen Rollen vorgibt, die diese weitgehend unabhängig vom eigenen Willen zu erfüllen haben." (259) G. spricht mit Max Weber von einem „Scheitern der ‚Anstaltskirche'" (ebd.), nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei den Protestanten. Zwar war die Bundesrepublik Deutschland bis in die Mitte der sechziger Jahre nicht nur von einer gewaltigen wirtschaftlichen Aufbruchstimmung geprägt, sondern auch von einer kirchlich-religiösen Orientierung auf allen wichtigen gesellschaftspolitischen Feldern. Aber die Rechristianisierung des Landes, wie es die großen Kirchen nach 1945 wollten, führte nicht zu dem erhofften Erfolg.

Spätestens seit den siebziger Jahren war klar: „Die Deutungskraft der christlichen Kirchen bröckelte nicht nur an den Stammtischen, sondern auch in den Kindergärten und Schulhöfen, vor allem aber über den Betten der Ehepaare und der Nicht-Verheirateten." (260) Nun veränderte sich innerhalb der Kirchen vieles, in der katholischen Kirche v. a. durch die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Ungeachtet mancher reaktionärer Tendenzen an der Basis wie in den Kirchenleitungen nahm die Tendenz zur Ökumene ebenso zu wie zum religiösen Pluralismus.

Dass es den Kirchen im 19. Jh. und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s gelungen war, „Hochreligion, populäre Frömmigkeit und Alltagswelt in eine Synthese zu bringen" (263), bedeutete noch nicht, dass diese Synthese von längerer Dauer sein würde. Sie zerbrach in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s.

Als Katholik sieht G. einen der Gründe für diesen Vorgang in dem auch von Papst Benedikt XVI. bedauerten und 2012 als großes Leiden der heutigen Kirche bezeichneten „Zwiespalt zwischen den formulierten höheren Ansprüchen und der kirchlichen Praxis" (265). Deshalb verwundert der überall in Deutschland festzustellende Säkularisierungsprozess nicht.

G. plädiert für die „Aufhebung der ‚hinkenden Trennung' von Staat und christlichen Kirchen, indem Religiösen unterschiedlicher Bekenntnisse" von staatlicher Seite, d. h. also in der Gesetzgebung, „gleiche Möglichkeiten eingeräumt werden" (269). Das setzt natürlich „grundsätzlich die Fähigkeit und die Bereitschaft voraus, die Begegnung mit anderen Religionen auszuhalten und religiösen Pluralismus wie auch die damit verbundenen Irritationen und Verunsicherungen produktiv zu verarbeiten" (270).

Die Frage, wie die verschiedenen religiösen Moral- oder Wertvorstellungen im bundesrepublikanischen Alltag heute ohne größere Konflikte miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, lässt G. allerdings unbeantwortet. Infolgedessen lässt er auch einen Vorschlag wie Hans Küngs „Weltethos-Projekt" ebenso unberücksichtigt wie die Tatsache, dass einige in der katholischen Kirche neuerdings ein „Wunder des kirchlichen Aufbruchs" (Christian Hennecke) und in der evangelischen Kirche einen religiösen Neuaufbruch (Evangelikale) meinen feststellen zu können.

Jedenfalls haben die Christen hierzulande, wie die deutsche Geschichte nach 1945 zeigt, kein Monopol auf die moralischen Werte, die in der modernen deutschen Gesellschaft gelten sollen. Dass diese Werte sich im Laufe der Zeit in Ansehen und Befolgung wandeln können, ja sogar durch andere ersetzt oder ergänzt werden können, hat G. in den Abschnitten über die Historie des christlichen Glaubens in Deutschland seit 1945 eindrucksvoll belegt. Das Buch ist jedoch mehr eine sozialhistorische als eine kirchenhistorische Bestandsaufnahme der Entwicklung des katholischen und evangelischen Christentums hierzulande. Als solche ist es allerdings beachtenswert.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

**Höhn**, Hans-Joachim: **Fremde Heimat Kirche**. Glauben in der Welt von heute. – Freiburg: Herder 2012. 180 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30540–5

„Krisen haben Konjunktur" – für den Eingangssatz des Buches von Hans-Joachim Höhn bietet sich zurzeit reichlich Anschauungsmaterial. Statt einen weiteren Beitrag zur Krisenrhetorik zu liefern, macht sich der Autor auf die Suche nach der Chance in der Krise. Er hat in einer Reihe von Publikationen die „postsäkulare" Situation analysiert, die den Rahmen der religiösen und kirchlichen Umbruchssituation bildet.[1] Im vorliegenden Buch wendet er sich der Frage nach der Kirche und der Zukunft des Glaubens zu. Das Thema liegt in der Luft, gerade aus katholischer Sicht:[2] befindet sich doch die katholische Kirche in einer Lage tiefer Verunsicherung. 50 Jahre nach dem Konzil wird immer schärfer um ihr Selbstverständnis gerungen, nach ihrem Ort in der spätmodernen Gesellschaft gefragt, nach der Zukunft von Kirche und Glauben. Es sei auf die Dialogprozesse in der deutschen Kirche verwiesen, auf das von Rom ausgerufene „Jahr des Glaubens", auf die Debatte um das Verhältnis von Kirchenkrise, Tradierungskrise des Glaubens und einer „Gotteskrise", in der Gott vielen fremd und abwesend erscheint, zugleich bestritten, vermisst und in vielfältiger Weise gesucht wird.

[1] Vgl. u. a. Hans-Joachim Höhn: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007; Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.

[2] Dies schlägt sich in zahlreichen neueren Sachbüchern nieder, die sich an ein breiteres Publikum wenden und ganz unterschiedlichen Perspektiven folgen: Vgl. exemplarisch John L. Allen, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010; Hans Küng, Ist die Kirche noch zu retten? München 2011; Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Volkskirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011; Ralf Miggelbrink, 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche, Paderborn 2012; Rainer Bucher, … wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

In dieser Situation eröffnet H. positive Zugänge zu Kirche und Glauben, die über den Streit der Lager hinausweisen und auch kirchenferne Zeitgenossen ansprechen. Er lädt dazu ein, „jenen Gründen nachzugehen, inwiefern die Kirche trotz ihrer Selbstblockaden und hausgemachten Probleme auch für säkulare Zeitgenossen interessant sein kann" (9). Leitend ist dabei die Erfahrung der Kirche als einer fremd gewordenen Heimat, die gerade in der Spannung von Fremdheit und Beheimatung auf die Transzendenz Gottes verweist – wenn sie denn diese Spannung konstruktiv austrägt. Unter dieser Leitperspektive versammelt H. eine Reihe theologischer und soziologischer Überlegungen in der Form eines theologischen Sachbuchs, das in einer zugänglichen, erfahrungsnahen Sprache geschrieben ist. Allerdings scheint mir die Zielgruppe nicht ganz deutlich: Ist das Buch für interessierte kirchenferne Zeitgenossen gedacht, dürfte es klarer und einladender den Kern des Glaubens und seinen Zusammenhang mit der Kirche als Sozialform des Glaubens herausarbeiten. Ist es primär nach innen gerichtet, könnten die Positionierungen gezielter und schärfer profiliert werden. Irgendwie bleiben die Ausführungen zwischen beiden Perspektiven angesiedelt und dürften so v. a. für ein kirchlich engagiertes Publikum interessant sein, dem das Buch eine Deutung der kirchlichen Lage anbietet und Perspektiven zusammenträgt, wie Kirche in der heutigen Gesellschaft Orte für den Glauben bieten kann (Kap. 3–8). Diese geben in der Summe ein lohnendes Bild:

H. schaut zunächst auf die Kirche als Teil einer aktiven *Zivilgesellschaft*: Kirche kann hier kreativ und inspirierend wirken, wenn sie den üblichen Stallgeruch und die Bindung an das eigene Milieu loslässt und dem überraschenden und spontanen Wirken des Geistes Raum gibt. Sozialformen wie „Szene, Netzwerk oder Bürgerinitiative" können Menschen zusammenbringen, die aus dem Geist des Evangeliums kooperieren, Initiativen und Kampagnen für ein menschliches Zusammenleben wagen: nicht nur kirchenfeste Christen, sondern auch Aussteiger, Quereinsteiger und Kirchenferne (55–67). Eine solche Dynamik wird konkret in der *Diakonie*: Das entscheidend Christliche erschließt sich gerade nicht in verkrampfter Identitätssicherung und Profilsuche, sondern im Dienst an der Stärke des Anderen. Kirche wird „Sakrament der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" (84), wenn sie voraussetzungs- und absichtslos den Menschen hilft, ihre eigene „Lebenskönnerschaft" auszubilden (81). Was Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede so radikal und zugleich missverständlich formuliert hat – die Entäußerung der Kirche im Dienst an der Welt –, bringt H. auf einfache und eindeutige Formeln: Kirche soll „kleiner, aber nicht kleinlicher werden" (86), Fremden in der Caritas Heimat bieten, ohne dass sie ihr Anderssein aufgeben müssen (87), sie soll sich „einlassen auf die Pluralität der Lebenswelten" und selbst in ihren Sozialformen vielgestaltiger werden. Kirche kann nur dann im guten Sinn *missionarisch* sein, wenn sie sich der Säkularität der Gesellschaft stellt und den neuen Formen von Religiosität öffnet. Testfall einer solchen Öffnung ist die Präsenz der Kirche in der Stadt, indem sie sich auf die flüchtigen Sozialformen und Suchbewegungen jenseits der Kirchengemeinden einlässt, ihre Kirchenräume öffnet, sozialpastoral den an den Rand Gedrängten beisteht, auf die Suche nach Weisheit und Spiritualität eingeht und dabei unaufdringlich auf Vereinnahmung verzichtet (91–116). Vielleicht ist es weniger der Reformeifer, der in der Kirche fehlt, als die erfrischende Neugier auf den Anderen! Eine solche Offenheit gegenüber Kirchenfernen und unvertrauten Lebensstilen würde auch dem innerkirchlichen Dialog zugutekommen, denn ohne wirkliche Neugier für die Sicht der „Gegenseite" kann man wohl kaum von „Dialog" sprechen.

Eine Probe, ob es Kirche mit Freiheit und Mündigkeit im Glauben ernst meint, ist ihr Verhältnis zur *Jugend*: Wenn es in der immer länger werdenden Jugendphase darum geht, „ein eigener Mensch zu werden" und in ein authentisches Leben zu finden (126), dann entscheidet sich hier die Öffnung der Kirche für das Wirken des Geistes; dann bewährt sich hier der Dienst der Kirche an der „Lebenskönnerschaft im Sinne des Evangeliums" (117–138). Die angesprochene Lebenskompetenz versteht H. nicht im Sinne von Leistung, professionellem Selbstmanagement und Selbstmarketing, sondern buchstabiert sie als Orientierung im Ungewissen, als „unberechenbare Verlässlichkeit, unkalkulierbares Miteinander" und darin: Offenheit für das Wirken des Geistes (131). Im „Widerspenstigen" der Jugend kann Kirche ihre falschen Sicherheiten durchschauen lernen und Freude am Leben entdecken. Der Ausdruck des Glaubens, der solcher Offenheit für das Leben entspricht, liegt in einer *Ästhetik*, die Räume für Sinnlichkeit und (performativen) Vollzug des Glaubens jenseits von Manipulation und Selbstinszenierung bietet. Hier kann sich ereignen, was sich nicht machen lässt (139–156). H. skizziert dies treffend als „aktive Passivität", bei der sich der Mensch aktiv disponiert, um „das Entscheidende mit sich geschehen [zu] lassen" (151) – sofern es denn geschieht. Diese Sensibilität für die Unverfügbarkeit Gottes können Christen zusammen mit spirituell suchenden Menschen einüben. Kirche wird so zur *pilgernden Kirche*: Im Pilgern lässt sich das Bild der fremden Heimat Kirche sinnlich verdichten. Bei allen modischen Ambivalenzen erkennt H. im Pilgern einen „existentiell-religiösen Selbstversuch" (162), in dem Nähe und Distanz zur Kirche zugleich gesucht werden und das Wagnis, im Glauben auf Gott zu vertrauen, an einem konkret zu gehenden Weg ausprobiert werden kann (157–167).

Die Stärke des Buches liegt in der Art, wie es Modelle zusammenträgt und zugänglich macht, in denen Glaube heute lebendig werden und Kirche Strahlkraft entwickeln kann. Es regt an, den Blick von den Konflikten und Defiziten der Kirche auf die Chancen zu richten, die sich einer Kirche heute bieten, wenn sie – statt vorkonziliaren oder nachkonziliaren Nostalgien nachzuhängen – den Mut findet, sich auf eine wache Zeitgenossenschaft mit den Menschen einzulassen.

Tübingen Martin Kirschner

**Kappeler III**, Warren A.: **Communication Habits for the Pilgrim Church**. Vatican Teaching on Media and Society. – New York u. a.: Peter Lang 2009. (XX) 246 S. (American University Studies – Series VII: Theology and Religion, 287), geb. € 52,70 ISBN: 978–1–4331–0543–2

Das Buch ist aus einer Diss. sowie Vorlesungen des Autors an theologischen Ausbildungsstätten hervorgegangen. Er widmet die ersten Kap. dem Kirchenbild der beiden Vatikanischen Konzilien. Das Buch unterscheidet die kirchlichen Kommunikationsmuster nach dem I. und nach dem II. Vatikanischen Konzil. Der Autor stützt sich hier auf die Arbeiten von Avery Dulles, der einen fundamentalen Wandel von einer hierarchischen zu einer offenen Kommunikation konstatiert. Auch der theologische Perspektivwechsel von einer eher deduktiven, an Begriffen orientierten Theologie hin zu einer mehr geschichtlichen Sichtweise wird mehrfach erwähnt.

Die Entstehungsgeschichte des Konzilsdekrets über die Medien wird, auch anhand der Vorarbeiten internationaler katholischer Medienorganisationen, nachgezeichnet. Es wird deutlich, dass das Konzil mit der neuen Materie, die bisher kaum reflektiert war, nicht 1963 mit der Verabschiedung eines Dokuments zu einem Abschluss kam und daher das in diesem Zusammenhang wichtigere Dokument die vom Konzil in Auftrag gegebene Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* aus dem Jahr 1971 ist. Man hatte sich acht Jahre Zeit genommen, eine kirchliche Lehre der Massenmedien zu entwickeln. Als Leser/in würde man erwarten, dass der Autor dieses Dokument zum Zentrum seiner Ausführungen gemacht hätte, zumal das Konzil es selbst in Auftrag gegeben hatte. Die entscheidenden Inhalte, die sich im Titel schon ankündigen, nämlich dass Kommunikation Basis des menschlichen Fortschritts ist, und die Wertperspektiven, die sich aus der Bejahung der Medienkommunikation ergeben, sucht man in dem Buch jedoch vergebens. Auch dass das Konzil in der Kirche eine „Öffentlichkeit" für notwendig hält, in der Entwicklungen verfolgt und Fragen diskutiert werden, wird nicht als wirklich neu für das Selbstverständnis der kath. Kirche herausgestellt. Sehr viel mehr Platz erhalten allerlei Einwände. Diese werden aber nur referiert, ohne dass sie argumentativ gegen die Gedankenführung des vatikanischen Dokuments abgewogen werden. So erweckt der Autor den Eindruck, dass das Dokument von der Kritik, in seinen Augen eher mit Recht, zur Unwirksamkeit verurteilt wurde.

Die Wirkungsgeschichte ist jedoch eine ganz andere: *Communio et Progressio* gilt wie die Enzykliken zur Soziallehre als eine vernünftige Basis, um sich als Journalist zu orientieren. Hier ist dann auch das Hauptmanko des Buches zu lokalisieren: Der Autor hat nie die reale Medienwelt im Blick, sondern nur den akademischen Kontext. Er scheint nie einmal eine Gottesdienstübertragung oder eine Studioproduktion, zumindest in der Beobachtungsrolle, mitbekommen oder gar mit einem realen Drehbuchautor diskutiert zu haben. Es ist, als würde über Liturgie geschrieben, aber nie auf einen realen Gottesdienst Bezug genommen. Hätte der Autor sich gründlich mit den Aussagen der vatikanischen Dokumente auseinandergesetzt und die Kritik an ihnen nicht einfach referiert, sondern aufgezeigt, wo sie berechtigt ist oder wo ein anderes Bild von Kirche wie von Medien zu anderen Schlussfolgerungen führte, wäre das Buch wenigstens lesbar, auch wenn es für die praktische Medienarbeit nichts Erhellendes beiträgt.

Im Folgenden werden dann auch die Fortschreibungen von *Communio et Progressio* dargestellt, so *Aetatis novae* oder die Dokumente über Werbung und Internet. Diese werden allerdings so referiert, dass sie im Sinne des Autors ungenügend seien, ohne dass der/die Leser/in erfährt, wo bessere Ideen zu finden wären.

Im Vergleich mit anderer Literatur würde sich für den Medienarbeiter die Lektüre von *Communio et Progressio* auf jeden Fall mehr lohnen. Historisch interessant ist die gelungene Darstellung des Entstehungsprozesses des Konzilsdokuments. Das Literaturverzeichnis sei jedem empfohlen, der eine akademische Arbeit darüber schreiben will, was die kath. Kirche offiziell über die Medien gesagt und geschrieben hat.

Frankfurt a. M. Eckhard Bieger

**Religion bei Meinungsmachern**. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, hg. v. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter. – Wiesbaden: VS-Verlag 2012. 282 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–18443–2

Die Studie „Religion bei Meinungsmachern" (durchgeführt 2006; veröffentlicht 2011) geht von der durch mannigfaltige wissenschaftliche Beobachtung gestützten These aus, dass Religion in den vergangenen zwanzig Jahren in der öffentlichen Wahrnehmung der Medien zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Die Rolle der Kirchen beim Mauerfall, Johannes Paul II., der Medienpapst und sein öffentliches Sterben, die Zunahme an muslimischen Bürgern und damit verbunden öffentliche Debatten über das Kopftuch, den Bau von Minaretten, der Streit um die Mohammed-Karikaturen sowie die Debatten um das Kruzifix in Gerichten, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und schließlich die seit den Angriffen auf das World Trade Center zunehmenden Diskurse über einen gewalttätigen Islam sind einige Beispiele für diese Entwicklung.

Auf dem Hintergrund der kulturtheoretischen These Max Webers von der doppelten und gegenseitigen Beeinflussung von Presse und Kultur – theoretisch ergänzt durch das Habituskonzept Pierre Bourdieus – befragt die Studie führende und kommentierende Journalistinnen und Journalisten deutscher Qualitätszeitungen nach ihrer Einstellung zur Religion, den Kirchen und den damit verbundenen Interdependenzen zu ihrem journalistischen Handeln und ihren medienethischen Entscheidungen.

Das Ziel der Studie ist eine Antwort auf die Frage, welchen Stellenwert und welchen Einfluss Religion bei den führenden Köpfen medialer Diskurse und ihren journalistischen Entscheidungen hat oder genauer, welchen Stellenwert das Christentum bei diesen Journalistinnen und Journalisten hat, denn die meisten Befragten setzen sich herkunftsbedingt mit Religion in Gestalt des Christentums auseinander – wobei die Studie bei der Rekonstruktion des Religionsbegriffs der Befragten ein uneinheitliches, sehr individualisiertes Religionsverständnis ausmacht. Dahinter steht auch die Frage: Ist die Rede vom dominanten Säkularismus – insbes. bei dieser Trends aufspürenden und setzenden Berufsgruppe – noch haltbar?

Der Einfluss einer privaten Einstellung zu Religion auf die professionellen Entscheidungen von Journalisten und deren öffentliche Kommentierung ist bislang im wissenschaftlichen Diskurs kaum thematisiert und in Deutschland bislang nicht empirisch untersucht worden. Insofern schließt diese Studie ein Forschungsdesiderat.

Innovativ und erfolgversprechend erscheint hier die Wahl der Methodik. Sie entstammt der rekonstruktiven Sozialforschung.

In den ausführlichen, qualitativen und nichtstandardisierten Interviews erhalten die Befragten die Möglichkeit, das Gespräch selbst zu strukturieren und ihr eigenes „Relevanzsystem" zu entfalten – eine Mischung also aus narrativ biographischen und Experteninterviews. Aus den Interviews können dann in einer „Deutungsmusteranalyse" Einstellungen, Haltungen und ethische Reflexe erschlossen und Deutungs- und Handlungsmuster rekonstruiert werden.

Es wurden 18 Journalisten und Journalistinnen aus 14 führenden deutschen Print- und Funkmedien befragt, wobei während der Befragung deutlich wurde, dass keiner der Befragten ein explizit atheistisches Profil hat, dies wurde dann nachgereicht.

Gefragt wurde nach der journalistischen Themenselektion und der Rolle der Religion darin, nach dem Verständnis von Religion, der Einschätzung gegenwärtiger Relevanz, nach dem Selbstverständnis und der Berufsethik. In einem zweiten Teil wurde nach dem Berufshabitus und seinem Einfluss auf die Wahrnehmung von Religion gefragt.

So einleuchtend und komplex die gewählte Methode, so stellt sich dem Leser doch die Frage nach dem Sample, also der Auswahl der Personen. Es wurden einerseits kommentierende Journalisten ausgeschlossen, von denen bekannt ist, dass sie dezidiert religiös sozialisiert sind. Warum? Wer ein vollständiges Bild der Religion der einflussreichen Meinungsmacher in Deutschland präsentieren will, sollte diese Personen nicht auslassen. Das hieße z. B. auf ein Interview mit einem so einflussreichen Journalisten wie dem ehemaligen Chefredakteur und politischen Korrespondenten der ZEIT, Robert Leicht, zu verzichten, weil der zugleich ein engagierter Synodaler der EKD-Synode war. Gleichzeitig fahnden die Forscher angestrengt nach einer Person mit ausgeprägt atheistischem Profil. Dabei könnte es gerade aussagekräftig sein, dass es solche Personen in den leitenden Etagen der Qualitätsmedien derzeit offenbar nicht oder nur ganz selten gibt. Die Forscher begründen ihre Entscheidung mit dem Argument, dass eine Theoriebildung kontrastierende Fälle benötige. Hier zeigt sich eine Art Zielkonflikt, der sich bis in die Ergebnispräsentation durch die Studie zieht. Geht es darum, eine Art Blitzlicht, eine Zustandsbeschreibung der religiösen Einstellung deutscher Meinungsmacher im ersten Jahrzehnt des dritten Jahrtausends zu erstellen? Oder soll es nicht viel grundsätzlicher darum gehen, unterschiedlich gestaltete religiöse Bindungen in ihren Interdependenzen mit Professionsethik an einem Berufsstand zu beobachten, der herkömmlich als säkularisiert, als traditionell religions- und kirchenkritisch gilt?

Die Studie zeigt überraschend deutlich, dass diese Berufsgruppe die vormalige mediale Abwertung von Religion als überholt einschätzt und Religion ganz überwiegend als Ressource für „sinnhafte Welt- und Lebensdeutung" und „moralische Handlungsorientierung" (263) versteht. Dabei überwiegt der Habitus einer „strukturellen Religiosität" (Ulrich Oevermann), der sich durch einen hohen Individualisierungsgrad auszeichnet. Gleichzeitig geben die Befragten an, dass sie im professionellen Zusammenhang das Thema nach den journalistischen Selektionskriterien entsprechend den Nachrichtenwerten verhandeln.

Die Studie versteht sich als ein Beitrag zur religionssoziologischen Forschung und wird von drei Autoren aus dem Münsteraner Exzellenzcluster „Religion und Politik" verantwortet. Der Autor Karl Gabriel ist katholischer, Hans-Richard Reuter evangelischer Theologe. Sie liefern einen Beitrag im Diskurs über die moderne Religionsentwicklung, der sich in der Spannung der Säkularisierungsthese einerseits (Detlef Pollack[1], Pipa Norris und Ronald Inglehart[2]) und der These von der „Rückkehr der Religion(en)" (José Casanova, Martin Riesebrodt und Klaus Eder) in den medial-gesellschaftlichen Diskurs andererseits bewegt.

Die Studie stützt differenziert die These vom Wiedererstarken der Religion im öffentlichen Raum, wobei die Interviews 2005/2006 durchgeführt wurden und die Autoren selbst die Frage anmoderierten, ob sich das öffentliche Bild von Religion mit dem Aufkommen der Missbrauchsvorwürfe in der kath. Kirche radikal verändert hat (14). Doch dies weist wieder auf den Zielkonflikt der Studie, die eine Momentaufnahme mit einer Theoriebildung verbinden und von Einzelfällen zu einer allgemein gültigen These gelangen möchte.

Sie reiht sich damit in eine Reihe von aktuellen Veröffentlichungen ein, die eine Entdeckung der Medien als Beobachtungsfeld von Religionswissenschaft und Soziologie, bzw. Kommunikationswissenschaften markiert (Constanze Jecker[3] und Oliver Krüger[4]). Medieninhalte und deren Produzenten sind in ihrer Aussagekraft über Religion bis dahin nicht aus religionswissenschaftlicher und soziologischer Perspektive erschlossen worden. Dabei eint die beiden Studien, Religion bei Meinungsmachern und Religion im Fernsehen, die Beobachtung eines dominant präsenten Christentums, dessen Wiedererstarken weniger dem positiven Image der Kirchen geschuldet ist als vielmehr dem kulturellen Reflex auf den als demokratiegefährdend empfundenen Einfluss des Islam und einer weltanschaulichen Verunsicherung durch die Globalisierung.

Die Entdeckung der Medien durch Religionswissenschaften und Religionssoziologie eröffnet mit Sicherheit ein lohnendes, weiter zu erschließendes interdisziplinäres Forschungsfeld.

Erlangen Johanna Haberer

**Islam, Frauen und Europa**. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?, hg. v. Ina Wunn / Mualla Selçuk. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 270 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–17–021152–0

Dieses Buch ist der Tagungsband zu der internationalen Tagung „Frauen, Islam und Europa", die im November 2008, also vor etwa fünf Jahren, unter der Leitung von Ina Wunn an der Univ. Hannover stattfand. Der Kongress wollte die Frauen zusammenbringen, die sich für die Rechte muslimischer Frauen einsetzen, so die Hg.innen im Vorwort. Das Buch selbst ist in vier Abschnitte gegliedert: Frauen, Islam und Religiosität; Theologische Grundlagen; Islam und Feminismus im sozialen Kontext; Feministische Netzwerke und Organisationen. Die insgesamt 14 Einzelbeiträge sind sehr unterschiedlich im

[1] Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

[2] Norris, Pippa / Inglehart Ronald: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

[3] Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven, hg. v. Constanze Jecker, Konstanz 2011.

[4] Krüger, Oliver: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung, Bielefeld 2012.

Charakter. Was relativ allgemein durchscheint, ist die Unzufriedenheit damit, wie das Thema in den westlichen Medien dargestellt wird, und das Bestreben, dies zu korrigieren. Dies ist einerseits durchaus verständlich, führt aber auch dazu, dass einzelne Beiträge sehr apologetisch wirken und damit nicht unbedingt zielführend sind.

Sehr zu empfehlen ist der Einführungsartikel von *Ina Wunn* und *Daphne Petry*, „Von der ‚Rolle der Frau' zum ‚Gender Jihad' – ein historischer Abriss", der einen Überblick über Frauen und Frauenrollen in der islamischen Geschichte von den Anfängen bis (fast) zur Gegenwart gibt, wobei leider nicht mehr darauf eingegangen wird, dass muslimische Feministinnen beklagen, dass jüngere Musliminnen heute oft wieder angepasster sind, als sie selbst es sind und waren. Abgesehen davon aber ist der Artikel sehr geeignet, etwaige Wissenslücken auf diesem Gebiet zu schließen, gerade was eine durchaus starke Rolle von muslimischen Frauen in Vergangenheit und Gegenwart angeht. Etwas aus dem vorgegebenen Rahmen fällt der nächste Artikel zur Definition von „Jihad" bei muslimischen Lehramtskandidaten für Religionslehre und Ethikerziehung. Der Artikel „Sind Frauen grundsätzlich religiöser als Männer?" von *Constantin Klein* setzt sich mit der stärkeren Religiosität von Frauen im Gegensatz zu Männern und den gängigen Erklärungsmustern dafür auseinander. Er zeigt auf, dass die entsprechenden Befunde aus dem christlich geprägten westlichen Kulturkreis stammen und in der Regel vorschnell für den Rest der Welt verallgemeinert werden, während der Befund bei der jüdischen oder muslimischen Bevölkerung eben nicht so einheitlich ausfällt, erst recht nicht bei Hindus und Buddhisten. Die Effekte der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften erweisen sich schlussendlich als stärker als die des Geschlechts. Den ersten Teil schließt ein Artikel von *Adem Aygün* ab, „Religiosität muslimischer Frauen in Deutschland: zwischen Säkularität, Frömmigkeit und Wertekonservativismus". Er befasst sich auch mit Fragen nach Familienvorstellungen, Kopftuch und Toleranz und stellt verschiedene Typen junger muslimischer Frauen in Deutschland vor, die sich von ihren männlichen muslimischen Altersgenossen durchaus unterscheiden, gerade was das Bewusstsein für die Schwierigkeiten angeht, die eine patriarchalische Gesellschaft den Frauen bereitet.

Der theologische Grundlagenteil beginnt mit zwei Artikeln von *Bertram Schmitz*, „Reflexion über die theologischen Prämissen der Methoden feministischer Koraninterpretation" und „Vom Koran zu Muhammad und Maria". Der erste Artikel stellt klar, dass auch feministische Exegese den autoritativen Offenbarungsanspruch des gesamten Korans keineswegs in Frage stellen will. Dies lasse aber immer noch die Unterscheidung zu, ob er juristisch oder ethisch, poetisch oder prosaisch, sinngemäß oder literalistisch, gendergemäß oder patriarchalisch zu verstehen sei. Wie damit schon angedeutet, ist dieser Artikel ein wichtiger Ausflug in die Bandbreite nicht nur der feministischen, sondern der Koranexegese generell und daher eine lohnende Lektüre, die der zweite Artikel an einem Beispiel noch religionsübergreifend vertieft. Sehr grundlegend ist auch der folgende Artikel, „Frauen im Koran und der historische Kontext" von *Nahide Bozkurt*, der Koranstellen zum Thema Frau in ihrem Kontext und ihrer traditionellen Deutung erörtert und diese aus heutiger weiblicher Perspektive hinterfragt. Den Abschluss dieses Teils bildet ein Artikel zur Stellung der Frau im Islam von *Beyza Bilgin*, der durchaus kritisch auf sämtliche klassischen Reizthemen eingeht: unterschiedliche Einstufung von Mann und Frau, Ungleichbehandlung von Söhnen und Töchtern, Heirat und Scheidung, Erbschaft, Verhüllung, Zeugenschaft sowie Erziehung und Bildung. Auch hier ist sehr interessant zu sehen, wie versucht wird, viele klassisch gewordene Positionen, die die Frau benachteiligen, zu demontieren.

Der dritte Teil zu Islam und Feminismus im sozialen Kontext beginnt mit einem Artikel der eben genannten *B. Bilgin* zur Verschleierung der Frau aus ihrer Erfahrung, der sich allerdings auch stark argumentativ mit dem Thema auseinandersetzt und so einen guten Beitrag zu dieser oft so umstrittenen Frage leistet. Der Artikel „Feminismus, Säkularität und Islam" von *Birgit Rommelspacher* dagegen setzt sich zunächst mit der Frage auseinander, wie sich die Stellung der Frau im christlichen bzw. säkularen Europa entwickelt hat, wobei sie dazu die Definition eines saudischen Anthropologen heranzieht, der Säkularismus als Ideologie quasi in der Nachfolge des Christentums und seines Absolutheitsanspruches bezeichnet. Von daher geht R. sehr schnell zur umfassenden Kritik am europäischen Feminismus über und kommt zu dem Schluss: Die „europäischen Frauen übernahmen mit dem Säkularismus mehrheitlich eine Ideologie, die sie zu Sendboten einer europäischen Dominanzkultur machten [sic]" (175), die andere Frauen, insbes. natürlich Musliminnen, kolonialisieren und rassistisch entwerten. Die Mehrheit westlicher Frauen, die sich, ob persönlich religiös oder nicht, für die Freiheitsrechte der Frauen gegenüber Institutionen wie Religionen oder Familien und deren offener oder subtiler patriarchalischer Deutungshoheit einsetzen, werden sich und ihre Ziele hier kaum korrekt dargestellt finden: Auch frau kann in bester Absicht des Guten zu viel tun. Es folgen noch ein Artikel zur komplexen Lage islamischer Pro-Glaubensaktivistinnen und Feministinnen von *Corrina Gomani* und ein Artikel zur Konstruktion muslimischer Identität in öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Diskursen von *Nina Clara Tiesler*, die beide in eine ähnliche Richtung zielen, wobei der Artikel von Gomani immerhin schön zeigt, wie Musliminnen „auf nahezu allen Barrikaden sitzen" (192) – man könnte vielleicht auch sagen: zwischen allen Stühlen sitzen.

Den Abschluss bilden die Vorstellungen der feministischen Frauennetzwerke von *Muswah for Equality in the Family* (transnational) und *Kewser* (Bosnien-Herzegowina).

Der Band ist in seinen entsprechenden Teilen als ein Dokument für die Sichtweisen muslimischer Feministinnen auf die Frage nach der Stellung der Frau im Islam sehr zu empfehlen. Diese sind zwar in Fachkreisen durchaus bekannt, werden aber in der Tat in der breiteren Öffentlichkeit, selbst in der muslimischen, kaum wahrgenommen. Jeder Versuch, das zu ändern, kann nur willkommen sein.

Münster Jutta Sperber

## Praktische Theologie

**Lüer**, Jörg: **Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit"**. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 301 S. (Theologie und Frieden, 44), kt € 39,90 ISBN: 978–3–17–023029–3

Seine hier zu besprechende Promotionsschrift versteht Jörg Lüer, Leiter des Berliner Büros der Deutschen Kommission Justitia et Pax, als einen Beitrag zur Bestimmung der politisch-praktischen und ethischen Herausforderungen, denen sich die katholische Kirche in Deutschland angesichts der welt- und europapolitischen Wende von 1989/1990 zu stellen hat, sowie zur Klärung der Frage, in welcher Weise sie dieser Aufgabe gerecht zu werden versuchte. Er bezieht sich dabei exemplarisch auf die Deutsche Kommission Justitia et Pax – hier insbes. auf den Arbeitsbereich Frieden mit seinen Arbeits- und Projektgruppen –, in der er eine zentrale Schnittstelle sowohl zwischen Amts- und Laienkatholizismus als auch zwischen kirchlicher Reflexionsarbeit und inner- wie außerkirchlicher Öffentlichkeit erblickt.

Seine methodische Option, den Umgang mit den Herausforderungen als einen Prozess organisationalen Lernens (vgl. 13) zu erfassen, bedingt eine zweigleisige, gleicherweise institutionen- wie ideengeschichtliche Sichtweise. So liefert die Bezugnahme auf die Friedenslehre der Päpste von 1917 bis 2003, die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils nebst der daran anschließenden Synoden in Deutschland sowie auf die Hirtenbriefe der Bischöfe in den beiden deutschen Staaten von 1983 dem Vf. mehr als nur einen ideengeschichtlichen Rahmen des friedensethischen Nachdenkens in der Kommission; zugleich arbeitet er mit ihr einen institutionellen Referenzrahmen heraus, der nicht nur die Gründung und Mandatierung der „Justitia et Pax"-Strukturen in der BRD und in der DDR umfasst, sondern deren Arbeitsweise auch in der Folgezeit durch Referenztexte institutionell prägt.

Die Darstellung der Arbeit bei Justitia et Pax konzentriert sich auf die zweite und dritte Amtszeit der Kommission von 1988 bis 1993 und von 1993 bis 1999, sodass eine als Lernprozess begriffene institutionell-gedankliche Doppelentwicklung von der Wende 1989/1990 bis zum Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Gerechter Friede" 2000 ins Blickfeld rückt. Indem der Vf. dahingehend resümiert, dass in dem in „Gerechter Friede" klar akzentuierten dynamischen Begriff von Gewalt „[d]ie kirchliche Versöhnungspraxis […] in gewisser Weise zu sich selbst" (286) komme, deutet er Richtung und Ergebnis des von ihm konstatierten Lernprozesses an.

Diesen Faden nimmt er früh, im Kontext der Enzyklika von 1920 „Pacem, Dei munus pulcherrimum" Papst Benedikts XV., auf, um zunächst jedoch kaum mehr als Spuren und Andeutungen zum Verständnis von Versöhnung vorzufinden (vgl. 24, 27, 32, 38, 45, 48). Erst die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßene Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Gegenwart und das damit verbundene neue Rollenverständnis der Kirche als friedenspolitischer Akteur lasse sukzessive einen neuen Friedensbegriff hervortreten und führe zu einer klaren Konturierung der Rede von Versöhnung. Diese neue Hermeneutik schlage sich schließlich in einem zentralen Referenztext für die Arbeit von Justitia et Pax in Deutschland, dem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983, nieder, ohne jedoch die durch die Problematik der nuklearen Abschreckung unter Druck geratene legitimationstheoretische Lehre vom gerechten Krieg zu dominieren (vgl. 66f). Noch für 1994 spricht der Vf. davon, dass die Versöhnungsthematik im kirchlichen Selbstverständnis unterbestimmt geblieben sei (vgl. 187).

Unter dem Eindruck einer mit dem Ende der bipolaren Weltordnung veränderten sicherheitspolitischen Rahmensituation habe sich die Arbeitsgruppe Sicherheitspolitik der zweiten Amtszeit an die Fortentwicklung der Friedenslehre gemacht, der der zweite Golfkrieg und der gewaltsame Zerfall Jugoslawiens als theologische Lernorte dienten, mit deren Hilfe der Ruf der Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 nach einer Ausweitung der friedensethischen Perspektive aufgegriffen und in Richtung Kriegsursachenbekämpfung und Krisenprävention ausgewertet wird (vgl. 159f). Hier werde der Perspektivenwechsel von der Lehre vom gerechten Krieg hin zu der Leitperspektive des gerechten Friedens eingeleitet. Vor dem Hintergrund der Kriege im ehemaligen Jugoslawien sei in der Arbeitsgruppe ein Sensorium für die Bedeutung gewaltbelasteter Geschichte in Konflikten entwickelt und die Notwendigkeit erkannt worden, in einem europäischen Handlungsrahmen zu denken (vgl. 164 und 166). Mit der dritten Amtszeit und dem Übergang der Arbeitsgruppe Sicherheitspolitik zur Projektgruppe Gerechter Friede sei eine Neuakzentuierung der Aufgabenstellung zu Gunsten der Frage nach der Rolle von Religionsgemeinschaften in Konflikten sowie derjenigen nach Konfliktbearbeitung und Versöhnung vorgenommen worden (vgl. 213). Die Entwicklungen in Ruanda und Burundi Mitte der

1990er Jahre machten die Projektgruppe ferner nicht nur auf die Dringlichkeit der Gewaltprävention aufmerksam, sondern auch auf die Rolle, die Massenmedien in einem Konfliktgeschehen spielen (vgl. 253).

Bereits 1993 habe sich in den Arbeitsgruppen eine Spannung zwischen der Auffassung, die politische Lage zwinge zu einer Vertiefung und Ausweitung der friedensethischen Analyse, auf der einen und einer Zurückhaltung gegenüber einer solchen Fortentwicklung der kirchlichen Friedenslehre auf der anderen Seite wahrnehmen lassen. Der Vf. konstatiert hier neben sachbezogenen Argumentationen auch den Einfluss „erhebliche[r] Identitätsbedürfnisse und nicht zuletzt institutionelle[r] Machtinteressen" (168), die er bis hin zur abschließenden Redaktion des Bischofswortes registriert (vgl. 276f). Das Hirtenwort „Gerechter Friede" erweist sich aus dieser – einen wichtigen Strang seines Entstehungsprozesses detailliert nachzeichnenden – Innenperspektive als vertiefende sachliche „Fortschreibung" (215) der überkommenen Friedenslehre im Sinne einer perspektivischen Ausweitung, keinesfalls als Bruch mit ihr.

Von nicht nur friedensethischer, sondern – dies deutet der Titel der Schrift an – auch allgemein theologischer Bedeutung ist, dass in dieser Studie ein kirchlicher Lernprozess in den Vordergrund gerückt wird, der über einen fortschreitenden, lediglich sachbezogenen Einsichtsgewinn deutlich hinausgeht. Es wird gezeigt, wie mindestens Teile der Deutschen Kommission Justitia et Pax in den beiden dargestellten Amtszeiten einen Wandel im funktionalen Selbstverständnis vom Sachverständigenausschuss zum friedenspolitischen Akteur vollzieht (vgl. etwa 171), der innerkirchlich nicht zuletzt aufgrund seiner Konfliktaustragungskompetenz erfolgreich als meinungsbildende, vermittelnde und makelnde Instanz sowie im Außenverhältnis als öffentlicher Akteur und Lobbyist auftritt (vgl. 257). Angesichts dieses Befundes muss man sich der Anmerkung des Vf.s anschließen, in der er auf die noch ausstehende Aufgabe einer systematischen Erörterung organisationalen Lernens, insbes. auch in ekklesiologischer Blickrichtung, hinweist (13). Einen Beitrag hierzu liefert diese Studie selbst, indem sie exemplarisch zeigt, wie eine kirchliche Institution den unausweichlichen „Konfliktaustrag zwischen Tradition und Veränderung" (289) angeht und welche Spannungen – bis hin zu dem Versuch, die Fortschreibung der bischöflichen Friedenslehre als einen aus protestantischem Geist betriebenen Traditionsbruch zu charakterisieren, um sie zu delegitimieren (vgl. 275) – dabei auftreten. Eine Explikation des eigenen methodischen Ansatzes hätte über die bloße Dokumentation der Diskussionsprozesse hinaus zu deren Einordnung beitragen sowie zu einer Auskunft darüber führen können, was der Vf. am Ende offen lässt, nämlich was es heißt, von Justitia et Pax zu lernen.

Hamburg Axel Heinrich

**Bildung und Gerechtigkeit**. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, hg. v. Norbert Mette / Judith Könemann. – Ostfildern: Grünewald 2013. 232 S. (Bildung und Pastoral, 2), pb. € 23,00 ISBN: 978–3–7867–2947–1

Der von den Praktischen Theologen Judith Könemann (Münster) und Norbert Mette (Dortmund) vorgelegte Sammelband geht auf ein Symposion im Münsteraner Franz-Hitze-Haus zurück. Angesichts des in zahlreichen Studien belegten signifikanten Zusammenhangs von Bildungschancen und sozialer Herkunft junger Menschen und dem in den Sozial- und Humanwissenschaften verstärkten Interesse an Bildungsgerechtigkeit auf der einen Seite und andererseits dem Selbstverständnis einer biblisch verbürgten jüdisch-christlichen Tradition der Gerechtigkeit, die religiöse Bildung ohne ihre politische Dimension nicht denkbar sein lässt, sowie der gerade an der Kath.-Theol. Fak. in Münster profilbildenden Tradition fragen K., M. und die anderen Autorinnen und Autoren des Sammelbands neu nach dem Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit. Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit sowie der Zugang zu Bildung sind an materielle und ideelle, soziale und kulturelle Voraussetzungen gebunden, die angesichts des Ziels religiöser Bildung, zu Identitäts- und Subjektwerdung auch im Blick auf Religion und Glaube zu befähigen, zu reflektieren sind.

Zugleich sehen die Hg. zu Recht, dass das politische Bewusstsein innerhalb der religionspädagogischen Disziplin (vielleicht auch in der Praktischen Theologie insgesamt!) abgenommen hat. Dementsprechend gilt es, „auf die politische Dimension innerhalb der Religionspädagogik hinzuweisen und religiöse Bildung nicht ausschließlich als Einführung in den christlichen Glauben bzw. kompensatorische Vermittlung sozialisatorisch ausgefallener Wissensbestände zu betrachten" (15).

Der Einleitung von K. und M., die eben diesen Kontext erschließt, schließen sich drei Hauptteile des Bandes an. Mehrheitlich handelt es sich um Beiträge zum Symposion; sie wurden um weitere Beiträge ergänzt. Einem ersten Teil, überschrieben mit „Grundlegung", folgen Ansätze und Themen(felder), bevor in einem abschließenden Teil Konkretionen für die Praxis entwickelt werden.

Im ersten Hauptteil, der zugleich der theoretisch gehaltvollste ist, beleuchtet zunächst M. selbst den aktuellen Diskurs über Bildungsgerechtigkeit und seine Rezeption, wobei auf den Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit und die Diskussion der Gerechtigkeitsbegriffe sowie die sich auf diesem Hintergrund deutlich zeigenden Desiderate der katholischen Religionspädagogik aufmerksam gemacht wird. Die Forderungen, die M. seiner Fachschaft ins Stammbuch schreibt, sind durchaus brisant: Bildungsgerechtigkeit und v.a. Bildungsungerechtigkeit müssen zunächst Thema der katholischen Religionspädagogik werden. Die Religionspädagogik hat zu reflektieren, inwieweit sie durch ihre Orte – Hochschule und Schule – und ihre Subjekte, die der bürgerlichen Mittelschicht entstammen, selbst in das bestehende Bildungswesen verwickelt ist. Gerade auch in den Bereichen, in denen Kirche präsent ist, in Katechese und kirchlicher Jugendarbeit, stellt sich die Herausforderung, Angehörige bildungsbenachteiligter Schichten aufmerksam wahrzunehmen. Der gesamte Sektor der Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft steht zu einer selbstkritischen Überprüfung an. Schließlich hat die Religionspädagogik die Option für Gerechtigkeit zu treffen und sich für Bildung zu Gerechtigkeit einzusetzen. Ihre eigenen Einrichtungen sind Orte, an denen ein gerechter Umgang miteinander praktisch eingeübt werden muss. Mit M.s Beitrag sind „Hausaufgaben" für Religionspädagogik und Praktische Theologie sowie für die Kirchen angezeigt, die nicht nur einen Perspektivenwechsel, sondern auch Herausforderungen in Themenbereichen und Handlungsfeldern anzeigen.

Ähnlich brisant ist der Beitrag von K., die aufzeigt, dass Bildungsgerechtigkeit kaum Thema religiöser Bildung ist; auch gegenwärtig präferierte Ansätze einer performativen Didaktik oder des kompetenzorientierten Lernens werden im Blick auf das Thema der Bildungsgerechtigkeit kritisch in den Blick genommen. K. zeigt auf, dass und warum dem Bildungsverständnis, gerade auch einem hermeneutischen Bildungsbegriff, der das Subjekt mit seiner Existenz im Mittelpunkt religiöser Bildungsprozesse sieht und Persönlichkeitsbildung als Selbstbildung und Sichbilden der Person versteht, Anspruch und Ziel einer Bildungsgerechtigkeit als Ermächtigung zur Freiheit immanent sind. Das Ziel religiöser Bildung, ein selbstbestimmtes und selbstverantwortetes Leben zu führen, ist gebunden an die Befähigung, sich auf andere und anderes zu beziehen und Verantwortung für andere, für ihre Lebensmöglichkeiten zu übernehmen (vgl. 45). K. kommt zu dem brisanten Ergebnis, das Thema Bildungsgerechtigkeit ergebe sich „somit bereits aus diesem Bildungsverständnis selbst, nicht erst im nachträglichen Bezug auf die Problematik ungerechter Verhältnisse" (50). Damit ist mit M. und K. beschrieben, was für die Religionspädagogik, ja für die Glaubwürdigkeit des Glaubens selbst, auf dem Spiel steht.

Der Teil „Grundlegendes" wird ergänzt durch den Beitrag von *Bernhard Grümme*, dem mit seinem Band „Religionsunterricht und Politik" (Stuttgart 2009) die neueste Monographie zur Involviertheit religiöser Bildungsprozesse in die Zusammenhänge von Bildung und sozialer Gerechtigkeit gelungen ist. Spannend und gewinnbringend ist ebenfalls der Beitrag von *Viera Pirker* zur bildungspolitischen Problematik der Ressourcenungerechtigkeit in einer identitätsbildenden Religionspädagogik, in der sie begründet die Identitätstheorien befragt und Identitätsentwicklung im Horizont von Bildungsgerechtigkeit thematisiert.

Die Ansätze und Themenfelder, die im zweiten Hauptteil behandelt werden, greifen wichtige Bereiche einer politik- und gerechtigkeitssensiblen Religionspädagogik auf, ohne dass der Anspruch erhoben wird (oder werden könnte), alle relevanten Themenfelder diskutiert zu haben. Die aufgenommenen allerdings machen in verschiedener Hinsicht deutlich, dass die grundlegende Diskussion um Bildung und Gerechtigkeit in allen Bereichen der Religionspädagogik, in ihrer Theoriebildung grundlegend, aber eben auch in Methodik und (Fach-)Didaktik zu führen ist.

Mit den Konkretionen im dritten Teil wird deutlich, was für die Religionspädagogik in allen ihren relevanten Handlungsfeldern ansteht, nämlich zu zeigen, dass die politische Dimension einen ihnen allen inhärenten roten Faden der religionspädagogischen Reflexion und Entwicklung von Handlungsfeldern darstellt.

Der Sammelband legt den Finger in die Wunde des Desiderats der Religionspädagogik, den Kontext von Bildung und Gerechtigkeit, und damit ihre politische Dimension, bislang nicht ernst genug genommen zu haben. Dabei zeigen sich die Desiderate in allen Bereichen: in der grundlegenden Theoriebildung, gerade auch im Blick auf das eigene theologisch und pädagogisch geklärte Selbstverständnis der Religionspädagogik, im Dialog mit den Sozial- und Handlungswissenschaften, die den Diskurs über Bildungsgerechtigkeit führen, und im Blick auf Optionen und Handlungsorientierungen für die vielen Themen- und Praxisfelder, die Praktische Theologie und Kirchen verantworten. Mit dem vorliegenden Sammelband gelingt es den Hg.n, diesen Diskurs gehaltvoll anzustoßen und zu seiner Aufnahme und Weiterführung zu ermutigen. Kritisch anzumerken ist, dass gerade im Literaturverzeichnis, aber auch in der Zitation und im Textbild gehäuft Fehler auftreten, bis dahin, dass Bücher und Zeitschriften konsequent falsch zitiert werden. In einer zweiten Auflage, die diesem wichtigen Band unbedingt zu wünschen ist, sollten diese formalen Mängel aufgearbeitet werden. Er gehört in die Hand aller, die in Theorie und Praxis religiöse Bildungsprozesse (mit)verantworten.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

**Leimgruber**, Stephan: **Christliche Sexualpädagogik.** Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung. – München: Kösel 2011. 208 S., brosch. € 17,99 ISBN: 978–3–466–37018–4

Die vorliegende christliche Sexualpädagogik gehört – neben der von Konrad Hilpert hg. Quaestio disputata 241 „Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik" (Freiburg/Basel/Wien 2011), dem von Regina Ammicht Quinn hg. Band „‚Guter' Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche" (Paderborn/München/Wien/Zürich 2013) sowie dem Buch von Martin M. Lintner, „Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik" (Brixen/Innsbruck/Wien 2012) – zu einer Reihe von Neuerscheinungen, die – angestoßen und ermuntert durch die Neubesinnung der Kirche auf ihre Glaubwürdigkeit nach dem Missbrauchsskandal (vgl. 22f) und das Bemühen um einen Dialog der Bischöfe mit den Gläubigen – versuchen, sich von theologischer Seite offen mit der Frage nach einer menschlich lebbaren und erfüllenden Sexualität auseinanderzusetzen. Wie bereits in verschiedenen früheren Publikationen des Vf.s zur Thematik handelt es sich auch hier um den Entwurf einer emanzipatorischen und zugleich christlich inspirierten Sexualpädagogik vor katholischem Hintergrund, der dem Gedanken christlicher Freiheit verpflichtet ist und das Befreiende der Botschaft Jesu in eine neue Zeit hinein buchstabieren möchte. Es soll eine Brücke zwischen dieser Botschaft und der Erfahrungswelt Jugendlicher geschlagen werden, die zugleich deren Selbstbestimmung achtet (9).

Das Buch setzt daher in seinem einleitenden *1. Kap.* bei der Erfahrung Jugendlicher mit Sexualität an, die sie im Zusammenhang mit ihrer Selbst- und Identitätsfindung, mit der Gestaltung ihrer Beziehungen zu anderen Jugendlichen sowie mit den modernen Medien machen. Auf der Grundlage einschlägiger empirischer Studien wird deutlich, dass die Mehrheit der Jugendlichen weder verwahrlost noch der Pornografie verfallen ist, sondern tragfähige Beziehungen, Zärtlichkeit und ein erfülltes Leben in Beruf, Freizeit und im Alltag sucht und auch Familie als Heimat und Lebensraum als Fernziel durchaus wichtig ist (21). Ausgehend von diesem Befund besteht der sexualpädagogische Ansatz darin, die hier bereits zum Tragen kommenden Werte zu verstärken und die Verantwortung von Jugendlichen für diese Werte und für eine geglückte Sexualität zu fördern. „Sinnvoller als Kataloge mit schweren Sünden zu erstellen, wäre es, Jugendliche auf Tugenden hinzuweisen, sie mit Botschaften und Leitbildern anzuspornen und ihnen Hilfen zu einer wertegebundenen Lebensgestaltung an die Hand zu geben." (20) Von dieser Zielformulierung der vorliegenden Sexualpädagogik her ergibt sich der folgende Aufriss logisch einsichtig.

Im *2. Kap.* werden zunächst humanwissenschaftliche Einsichten in die Entwicklung menschlicher Sexualität im Laufe der individuellen Lebensgeschichte aufgegriffen, damit sexualpädagogisches Handeln der jeweiligen spezifischen Entwicklungsstufe entsprechen kann. Das *3. Kap.* greift dann auf Leitbilder und Wertvorstellungen eines humanen und verantwortlichen Umgangs mit Sexualität zurück, wie sie sich aus den Aussagen des Alten und des Neuen Testaments zum Verhältnis von Mann und Frau erheben lassen und die einer christlichen Sexualpädagogik wie auch einer christlichen Sexualmoral zugrunde liegen sollten. Vor diesem Hintergrund erfolgt dann im *4. Kap.* eine kurze, an einzelnen wichtigen Stationen orientierte Relecture der Geschichte christlicher Sexualpädagogik, die auch auf neuere Äußerungen der kath. Kirche bis hin zum „Youcat" eingeht. Als Ergebnis wird, neben der Bestätigung einer Jahrhunderte langen Leibfeindlichkeit im Christentum, festgehalten, dass sich – vor dem Hintergrund der gerade auch den Umgang mit Sexualität betreffenden Kulturrevolution der 1968er Revolte – in der kath. Kirche neben einer weiter existierenden objektivistischen Sündenmoral (in welche Richtung auch der Youcat trotz des jugendlichen Anstrichs gehört) doch auch eine mehr personal und verantwortungsorientierte Konzeption der Sexualpädagogik entwickelt hat. Der Vf. weist aber auch darauf hin, dass das 1999 im Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz begonnene Gespräch zu Fragen der Sexualmoral und Sexualpädagogik zwischen Jugendverbänden und Bischöfen bis heute nicht mehr aufgenommen wurde (87).

Im *5. Kap.* entwickelt der Vf. im Rahmen einer systematischen Zusammenführung ethische Leitlinien für einen verantworteten Umgang mit Sexualität. Ausgehend vom Ziel der Erziehung zur Mündigkeit und nach dem Hinweis auf die mögliche Vielfalt sexueller Orientierungen und Identitäten werden zunächst – in Weiterführung der von der Würzburger Synode genannten vier Sinndimensionen – nun fünf Sinndimensionen menschlicher Sexualität (Identität, Kommunikation, Lebensfreude, Fruchtbarkeit und Transzendenzoffenheit) benannt und skizziert, wobei im Ganzen Liebe als das zentrale Motiv und einigende Prinzip geglückter Sexualität festzuhalten ist. Im Folgenden werden deshalb Wege aufgezeigt, Liebe durch Einübung in Freundschaft und Partnerschaft zu fördern, Regeln sexueller Kommunikation vorgestellt sowie schließlich Ehe und voreheliche Beziehungen bedacht und in ihrer Bedeutung für die Entwicklung geglückter Sexualität eingeordnet.

Damit sind die grundlegenden moralischen Leitvorstellungen und Werte in den Mittelpunkt gerückt, im Blick auf die dann im *6. Kap.* die Bildungsaufgaben einer christlichen Sexualpädagogik entwickelt und die zu fördernden Kompetenzen benannt werden. Das *7.* und *8. Kap.* konkretisieren diese Leitlinien der Sexualpädagogik dann für den Religionsunterricht sowie für die kirchliche Jugendarbeit bis hinein in ausgearbeitete Vorschläge für den Unterricht bzw. das Gruppengespräch. Das *9. Kap.* fasst die Grundeinstellung der vorangehenden Überlegungen noch einmal in einem Plädoyer für eine jugendsensible und menschengerechte Sexualpädagogik zusammen. Ein differenzierter Anhang mit Literatur- und Medientipps sowie verschiedenen nützlichen Registern schließt das Buch ab.

Die Bedeutung des Buches, das die wenigen zeitgemäßen Ansätze in Sexualpädagogik von W. Bartholomäus, M. Langer, H.-G. Ziebertz und G. Lämmermann weiterführen möchte, besteht darin, dass hier in knapper und gut lesbarer Form eine ausgezeichnete Skizze dargeboten wird, wie eine heute angemessene und humanwissenschaftlich offene Sexualpädagogik konzipiert sein sollte. Sicher bleibt vieles darin unausgeführt und ist in seinen Einzelheiten der Ergänzung bedürftig. Dazu bietet das Buch aber auch jeweils in den einzelnen Kap.n hilfreiche Literaturhinweise. Entscheidend dürfte aber der – als Prolegomena zu verstehende – Entwurf als solcher sein, der in erfrischender Klarheit überzeugt und Hoffnung gibt.

Würzburg Stephan Ernst

## Kirchenrecht

**Meijers**, Ton: **Compendium van het katholiek canoniek recht**. Deel I. Inleiding en volk Gods. – Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers 2013. 228 S., kt € 18,50 ISBN: 978–90–5625–392–9

Es gibt nicht viel kirchenrechtliche Literatur in niederländischer Sprache, was sich leicht daraus erklärt, dass der potentielle Nutzerkreis nicht eben groß ist. So kommen umfangreich angelegte Werke wie das Novum Commentarium Lovaniense, das anders, als der Titel vermuten lässt, niederländisch geschrieben ist, nur langsam voran.

Daher ist es ein gewisses Risiko für Ton Meijers, Kanonist an der Univ. Utrecht, ein Kompendium des Kirchenrechts in seiner Muttersprache zu veröffentlichen. Es ist zweibändig angelegt: Der vorliegende erste Band thematisiert allgemeine Fragen und das „Volk Gottes", der zweite wird sich mit Wort und Sakrament beschäftigen, wie im Vorwort angekündigt wird. Näherhin stellt der erste Band nach Informationen über das kanonische Recht als solches eine Charakterisierung des Codex Iuris Canonici vor, handelt von den Auslegungsregeln und gibt grundlegende Literatur einerseits in deutscher und englischer Sprache, dann in niederländischer an. Hauptinhalt des Bandes ist das Buch II des CIC, das mit *De populo Dei* überschrieben ist und hier in drei Kap.n behandelt wird. Unter Nennung der einschlägigen Codex-Normen stellt M. den Inhalt des Gesetzes dar, sodass er für Anfänger ebenso verständlich wird wie für im System schon orientierte Leser. Dabei darf die Leistung nicht gering geachtet werden, den Inhalt des technischen Gesetzestextes in eine sprachliche Gestalt zu bringen, die Interesse und Verständnis der Zusammenhänge ermöglicht.

Stärker losgelöst von der Systematik des Gesetzes sind die sog. „kadertexten". Das sind etwa 65 kurze thematische Abhandlungen, die in grau hinterlegte Kästen gestellt sind. Sie erlauben es, Informationen zu einzelnen Stichwörtern zu geben, die an verschiedenen Stellen des CIC angesprochen werden. Beispiele: „Celibaat" (105) oder „Pauskeuze en ambtsafstand" (132). Die Kästen dienen auch dazu, Partikularrecht darzustellen, Beispiel: „Diocesane gedraagsregels" (75). In Fußnoten wird darüber hinaus auf Web-Links, auf Literatur und einschlägige Fundstellen im CIC hingewiesen.

Das Kompendium ist kein Nachschlagewerk, in dem man Einzelinformationen abrufen kann: Ein Stichwortregister fehlt, und so ist der Leser gefordert, die gesuchte Information im thematischen Zusammenhang zu suchen, der sich aus der detaillierten Gliederung ergibt, oder in der Liste der „kadertexten". Das schützt davor, isolierte Daten an die Stelle einer ganzheitlichen rechtlichen Situation zu stellen.

Die Art und Weise, wie M. über das kanonische Recht schreibt, macht es nachvollziehbar und verständlich und schreckt den Leser nicht davon ab, wie es eine Nebenwirkung des Buches der deutschen Kanonisten Bier und Lüdecke sein könnte.[1] Es ist dem Kompendium zu wünschen, dass es in seinem Sprachbereich (und möglichst auch darüber hinaus) gut aufgenommen wird, so dass der zweite Teil dann, wie geplant, im Jahre 2015 vorliegen wird.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Norbert Lüdecke / Georg Bier (unter Mitarbeit von Sven Bernhard Anuth): Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012.

**Ruster**, Thomas / **Ruster**, Heidi: **... bis dass der Tod euch scheidet?** Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. – München: Kösel 2013. 206 S., kt € 17,99 ISBN: 978–3–466–37066–5

Das vorliegende Buch, das die Eheleute Heidi und Thomas Ruster gemeinsam verfasst haben, stellt einen weiteren, neuen Ansatz zur Frage nach dem Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen dar. Thomas Ruster (TR) ist Professor für Systematische Theologie und Dogmatik an der TU Dortmund, Heidi Ruster (HR) leitet die katholische Familienberatungsstelle in Bonn. Aus dieser interdisziplinären Kompetenz erwächst ein neuer Zugang zur bleibend aktuellen Fragestellung, in dessen Konsequenz indes Desiderate formuliert werden, die sich – wie so viele Lösungsansätze zuvor – an das römische Lehramt und den universellen kirchlichen Gesetzgeber richten, sodass eine geänderte Praxis in Einzelfällen ohne dogmatische und rechtliche Modifikationen nach wie vor nicht oder schwer umsetzbar ist. Die dogmatischen Ansätze von TR sind so reflektiert, dass eine Gesetzesänderung ohne echten Paradigmenwechsel möglich scheint. Der Anspruch, den er stellt, ist auch kein geringer: „wir [werden] für die Frage des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen eine Lösung erarbeitet haben, die unserer Überzeugung nach menschlich wie theologisch gleichermaßen richtig ist und die den großen Traditionen der Kirche entspricht." (111) Kern dieser Überlegungen ist die Entkoppelung von (natürlicher) Ehe und Sakrament, wie auch Karl Kardinal Lehmann in seinem Geleitwort zum Buch festhält: „Für die Verfasser ist damit der Weg frei, dass es in der Kirche nichtsakramentale und dennoch gültige Ehen geben kann." (9)

Letztlich ist dies nichts Neues, auch wenn die Koppelung von Ehe(vertrag) und Sakrament nach geltendem Recht ein unlösliches Junktim ausschließlich zwischen Getauften darstellt. Verkürzt kann man festhalten, dass die Vf. für eine Streichung von can. 1055 § 2 CIC plädieren, wobei sie den Nachweis, es handele sich hier um „eine rein rechtliche Festlegung, die jederzeit geändert werden kann" (139) und die „auch rein menschlich gesehen unsinnig" (136) sei, schuldig bleiben, denn die Formulierung der Norm leitet die Einheit von Ehe und Sakrament unter Getauften aus der Erhebung der Ehe zum Sakrament durch Christus her; can. 1055 § 2: „*Deshalb* kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist." Der Ansatz der Vf. bietet eine konsequente Fortentwicklung des Gedankens, dass die Kirche immer anerkannt hat, dass es auch gültige nichtsakramentale Ehen gibt, wenn auch nur zwischen Ungetauften bzw. in halbchristlichen Ehen. Diesen Ehen eignet einerseits grundsätzlich auch die Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit, auch wenn diese nur relativ gilt (vgl. Privilegverfahren) und es gibt darüber hinaus auch auflösliche sakramentale Ehen (vgl. Nichtvollzugsdispens). Darüber hinaus entkäme man so der Problematik, dass es unter Katholiken Ehen geben kann, die nicht Sakrament sind, wenn diese bei der Eheschließung die kanonische Form nicht gewahrt haben (can. 1108 § 1). Sie werden zwar vom Recht als formungültige bzw. nichtige Ehen bezeichnet, gleichwohl als „Ehen", zumeist als Putativehen – deren Existenz zumindest soweit ernst genommen wird, als ihr Rechtsschein vor Abschluss einer Zweitehe durch amtliche Feststellung beseitigt werden muss. Die Inkonsequenz, mit der die Unauflöslichkeit der Ehe geregelt ist, lässt zumindest Zweifel daran aufkommen, ob die katholische Ehelehre wirklich so fest an den Wesensmerkmalen der Ehe festhält, wie man oft glaubt. Wäre die Unauflöslichkeit wirklich ein Wesenselement der Ehe, dann wären alle auflösbaren Ehen – also die nichtvollzogenen, die halbchristlichen, die nichtchristlichen und die Putativ-Ehen – eben keine Ehen, was in letzter Konsequenz nur für die Putativehe stimmt.

Eine Bereicherung dieser Überlegungen stellen die Darstellungen HRs dar, die aus ihrer Praxis in der Beratung auf die menschlichen Erfahrungen mit dem Scheitern, den Problemen und den bleibenden Schäden aus misslungener Ehe berichten kann. In diesen Beispielen wird viel aus der Wirklichkeit des Ehealltags, aus den Begleitumständen des ehelichen Lebens, den gewandelten Lebensumständen (Stichwort: „Generation Praktikum" [TR, 131]) und dem je unterschiedlichen Umgang damit deutlich. „Die Ehe ist mit der Aufgabe, bei allem Stress des Berufes Geborgenheit und Zufriedenheit zu schaffen, schlicht überfordert." (TR, 77) In diesen Erfahrungsberichten liegt indes auch die Versuchung, diese einzelnen Fälle zu generalisieren. HR weist zwar zu Recht darauf hin, dass die Beispiele, die sie aus ihrer Praxis anführt, von Paaren stammen, die sich darum bemühen, die in die Krise geratene Ehe zu retten (41), denn deshalb suchen sie die Beratung auf. „Es sieht so aus, als ob sie die Hoffnung auf die Zukunft ihrer Beziehung an die Beratung knüpfen. Solange sie kommen, glauben sie, hat ihre Ehe noch eine Chance." (HR, 96)

Doch gerade hier ist für eine Übertragung der Erfahrungen in ein allgemeingültiges System Vorsicht geboten: „Tatsächlich steht die Ehe-, Familien- und Lebensberatung der Kirche vor dieser doppelten Aufgabe: Zum einen ‚seismografisch' die neuen Realitäten des Scheiterns von Paaren wahrzunehmen und diese in die Kirche zu kommunizieren, zum anderen Paaren in ihrem Scheitern beizustehen und ihnen durch die kompetente und wertschätzende Begleitung die vergebende Zusage Gottes auszurichten, aus der ein neuer Anfang erwachsen kann." (119) Zum einen sind für diesen Seismografen die Realitäten derjenigen unsichtbar, die sich – obschon zur Kirche gehörig – von der Kirche diesbzgl. nichts mehr versprechen, weil sie davon ausgehen, dass sie nach dem Scheitern ihrer Ehe von der Kirche nichts mehr zu erwarten haben. Andererseits verhallt die auszurichtende Zusage Gottes ungehört, wenn sie nicht zugleich amtlich zur vollen Wiederherstellung der kirchlichen Communio führen kann, zumal weniger das Scheitern, sondern viel mehr der Neubeginn zum Ärgernis wird. Es ist wenig verwunderlich, dass viele Menschen diesem Resultat am konsequentesten dadurch entgehen, dass sie das ihre aktuelle Lebenssituation skandalisierende System Kirche verlassen. Nähme man „die Pluralisierung des Scheiterns" indes ernst, „dann müsste sich etwas am Umgang der Kirche mit Geschiedenen ändern" (TR, 131). Die Aussagen über die bleibende Realität der ersten Ehe, die durch keine Scheidung oder Trennung beseitigt werden könne, sprechen für die Vf. dafür, dass die Ehe tatsächlich unauflöslich und nicht nur unauflösbar ist (hierzu sehr instruktiv: 79). Das die Summe der Partner übersteigende Mehr der Beziehung wird von beiden „der Engel der Beziehung/Ehe" genannt, der bleibe, auch wenn die Ehe am Ende ist und eine Zweitehe geschlossen wird. Doch will man so sehr an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten, wie die Vf. dies tun, müssten sie eigentlich auch die Frage beantworten, ob dieser Ansatz dann nicht einer – wenn auch sukzessiven – Polygamie das Wort redet. Es würde dann das eine Wesenselement der Ehe zugunsten des anderen aufgegeben. Die Sprache ist an vielen Stellen von der Engelmystik durchzogen („Mächte", „Gewalten", „Beziehungsengel"). Das ist für Kanonisten gewöhnungsbedürftig, macht aber deutlich, dass alle Ehethematik nie nur rechtliche, sondern als Sakrament immer und zuerst spirituell-geistliche Dimensionen hat. Das Buch bereichert diese immer aktuelle Debatte um wichtige Gesichtspunkte, es tritt in Diskurs zu E. Schockenhoff (Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg 2011) und lädt damit zur interdisziplinären (Theologie, Psychologie, Soziologie) und innertheologischen (Moraltheologie, Dogmatik, Pastoraltheologie, Kanonistik) Auseinandersetzung ein. Auch wenn man nicht alle Ansätze teilt, ist der unterbreitete Lösungsvorschlag (Trennung von Ehesakrament und Ehevertrag) diskussionswürdig, auch wenn daran anschließend der Ehebegriff zu überdenken ist.

Münster Martin Zumbült

**Wiegelmann**, Christian: **Zulässigkeit und Grenzen von Arbeitskämpfen in kirchlichen Einrichtungen.** – Hamburg: Dr. Kovač 2012. (XXII) 303 S. (Studien zur Rechtswissenschaft, 279), pb. € 88,00 ISBN: 978–3–8300–6250–9

Die vorliegende juristische Diss. von Christian Wiegelmann befasst sich mit den verfassungsrechtlichen Problemen von Arbeitskampfmaßnahmen, Streik und Aussperrung, bei kirchlichen Einrichtungen v. a. aus Sicht der evangelischen Kirche in Deutschland. Zwar finden auch die Regelungen des kirchlichen Dienstrechts der katholischen Kirche Erwähnung, jedoch weniger ausführlich. Seine Schwierigkeit im Umgang mit den katholischen Institutionen kommt in einigen Formulierungen zum Ausdruck: „Für die einzelnen Landeskirchen sind auf katholischer Seite die Bischöfe [...] der jeweils zuständige Gesetzgeber." (4), „[...] findet sich in Art. 7 der Grundordnung der katholischen Kirche [...]" (27), „Für die dem Verband der Caritas angehörenden Einrichtungen ist ein eigenes Kommissionssystem vorgesehen, welches, bis auf wenige Abweichungen, dem der katholischen Kirche entspricht." (29), „Erzbischof zu Limburg" (31, Fn. 109) u. ö. W. macht deutlich, dass er eine strikte Trennung zwischen Kirche und kirchlichen Einrichtungen vornimmt: Kirchliche Einrichtungen sind seiner Ansicht nach als private juristische Personen ganz anders zu behandeln als die körperschaftlich verfassten Kirchen.

Das Recht der Kirchen, sich des Privatrechts zu bedienen, könne zur Konsequenz haben, „dass auf diese Einrichtungen im Gegensatz zu Einrichtungen, die in kirchlichen Körperschaften des öffentlichen Rechts eingegliedert sind, das staatliche Arbeitsrecht voll umfänglich anzuwenden wäre" (37), alles andere käme einer „Rosinentheorie" gleich. Doch geht er m. E. zu weit, wenn er behauptet: „Die große Mehrheit der kirchlichen Einrichtungen ist jedoch privatrechtlich organisiert und damit schon gesellschaftsrechtlich kein Teil der Religionsgemeinschaft." (39) Warum sollten Teile einer Religionsgemeinschaft nicht privatrechtlich organisiert werden können? Religionsgemeinschaften ohne Körperschaftsstatus sind als ganze privatrechtlich verfasst. Die Kirchen genießen weitgehende Freiheit der Rechtswahl, wobei anzuerkennen ist, dass eine Flucht ins Privatrecht für eine KdöR unzulässig ist. Teilweise nimmt W. für die katholische Kirche unhaltbare Voraussetzungen an, die für die evangelische Kirche gelten: Z. B. hätten die Kirchen sich vom Staat die Befugnis zum Erlass von Regelungen mit normativer Wirkung zusichern lassen (vgl. 99), was im Blick auf den Staatskirchenvertrag des Landes Baden-Württemberg mit der evangelischen Landeskirche Württemberg stimmen mag, aber für die katho-

lische Seite hätten solche Vereinbarungen allenfalls deklaratorische Bedeutung. Ihre Rechtsetzungsbefugnis wird theologisch aus dem *Ius Publicum Ecclesiasticum* und staatskirchenrechtlich aus der Selbstverwaltungsgarantie des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV hergeleitet.

W.s Ansicht führt dazu: „Es bedarf mithin grundsätzlich einer aus staatlichen Regelungen resultierenden Ermächtigungsgrundlage, damit den Beschlüssen der [kirchlichen Arbeitsrechtlichen (MZ)] Kommissionen eine normative Wirkung zuteil wird." (99 m. w. N.) Es ist wohl vielmehr so, dass die Kirchen so lange ermächtigt sind, eigene Beschlüsse hinsichtlich des Dienstrechts, des Dienstvertragsrechts, des Tarifrechts und des Mitarbeitervertretungsrechts zu fassen, bis deren Rechtsgrundlagen von einem für alle geltenden Gesetz i. S. d. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV derogiert werden. Wann ein Gesetz in diesem Sinne für alle gilt, ist Gegenstand der Rechtsprechung des BVerfG. Nach W.s Ansicht genügt diese ins GG inkorporierte Norm jedoch „keineswegs den Anforderungen an Präzision, die eine generelle Rechtsetzungsbefugnis der Kirchen im Bereich des individuellen und kollektiven Arbeitsrechts begründen kann." (104) Ein solcher Grundrechtseingriff durch die Kirchen wäre zu intensiv und mit der Wesentlichkeitstheorie nicht vereinbar, sodass Art. 9 Abs. 1 S. 1 GG in verfassungswidriger Weise eingeschränkt würde. W. greift daher auf die Staatskirchenverträge zurück, durch die die Kirchen ermächtigt worden sein könnten, Arbeitsrechtsregelungen zu treffen. Mithin wären die Kirchen Beliehene des Staates in dieser Materie (vgl. 105). Letztlich lehnt er diese Lesart wegen fehlender Gesetzgebungskompetenz des Landes hierüber ab.

Hier, wie auch an vielen anderen Stellen, fällt der strikte, konsequent durchgehaltene Gutachtenstil der Arbeit auf, der die Lesbarkeit nicht erhöht. Erst in der jeweils am Ende eines Abschnittes zu findenden „zusammenfassenden Stellungnahme" (insgesamt 15 mal) erschließt sich dem im Gutachtenstil ungeübten Leser die tatsächliche Auffassung des Vf.s. Dafür folgt die Arbeit lehrbuchartig dem Aufbau einer Verfassungsrechtsprüfung und besticht durch die hierdurch erreichte Lückenlosigkeit der Prüfung. Es ist allerdings zu diskutieren, ob es für die Rechtfertigung des Dritten Weges tatsächlich einer so ausführlichen Prüfung von Grundrechtsschranken bedarf oder ob die reine Abwägung von Art. 9 GG mit Art. 4 i. V. m. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV bzw. unmittelbar von Art. 9 und 140 GG (137 Abs. 3 WRV) nicht ausgereicht hätte und erst mit der möglichen Feststellung, dass dies nicht ausreicht, um den kirchlichen arbeitsrechtlichen Sonderweg verfassungsrechtlich als gerechtfertigten Grundrechtseingriff zu legitimieren, eine weitere Prüfung durchzuführen gewesen wäre. Die vorangestellten verfassungsrechtlichen Prüfungen vermeiden so zwar eine Fülle inzidenter Prüfungen, lassen aber nicht von vornherein die Relevanz für die Fragestellung der Arbeit erkennen, deren Schwerpunkt erst mit Abschnitt B II 3. auf S. 113 beginnt und mit der Verhältnismäßigkeitsprüfung (B II 4) den Kern der Arbeit ausmacht.

Ob der Dritte Weg indes notwendig zur Verwirklichung des kirchlichen Auftrags sein muss, um das Tarifvertragssystem rechtlich verdrängen zu können, oder ob es hierzu nicht genügt, als Ausfluss des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts ein dem kirchlichen Auftrag angemessenes Arbeitsrecht zu schaffen, ist problematisch (114–119), da die Kirchen auch die Möglichkeit hätten, den Zweiten Weg (Tarifverhandlungen) zu gehen. Nachvollziehbar nimmt W. kritisch Stellung zum Problem von Outsourcing, Leiharbeit und Fremdvergaben mit Blick auf deren Unvereinbarkeit mit dem Grundgedanken der Dienstgemeinschaft (120–123). Er weist nach, dass das Verbot von Arbeitskämpfen im kirchlichen Dienst nicht auf einer Andersartigkeit der Interessenkonflikte von Dienstgebern und -nehmern beruht, sondern allein auf dem Willen, diese Konflikte anders zu behandeln (154–157). So macht er sich auf die Suche nach Arbeitskampfrecht und -mitteln, die *innerhalb* des Dritten Weges Bestand haben könnten (169).

Das Recht entnimmt er dabei der Tatsache, dass eine dem § 118 Abs. 2 BetrVG entsprechende Regelung, die die Anwendbarkeit des BetrVG auf kirchliche Einrichtungen explizit ausschließt, im TVG nicht enthalten ist. Ein Eintrag dieses Ausschlusses in das TVG durch Analogie sei wegen fehlender Planwidrigkeit der Regelungslücke und durch Erst-Recht-Schluss wegen struktureller Unterschiede beider Gesetze ausgeschlossen (173). Allein das kirchliche Selbstverständnis könne das Arbeitskampfrecht einschränken (187), was aber nicht der Fall sei.

So kommt er zu dem klaren Ergebnis: „Der Ausschluss des Arbeitskampfrechts für privatrechtlich Beschäftigte in kirchlichen Einrichtungen im Rahmen des ‚Dritten Weges' ist verfassungsrechtlich nicht gerechtfertigt und die dies festsetzenden Normen des kirchlichen Arbeitsrechts sind gemäß Art. 9 Abs. 3 S. 2 GG nichtig." (209, 247) Arbeitskämpfe in kirchlichen Einrichtungen seien aber so zu gestalten, dass sie die Funktion der Daseinsvorsorge und der Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrages in der Welt nicht suspendieren (248).

Letztlich plädiert W. für die Einführung eines „verfassungskonformen Dritten Weges", da der geltende den durch das Tarifvertragssystem gewährleisteten gesetzlichen Mindestschutz der Dienstnehmer unterschreite (250). Prozessrechtliche Erwägungen für die kirchlichen Arbeitsgerichte und ein Fazit runden die Arbeit ab. Die Zusammenfassungen am Ende und die Stellungnahmen mit ihren Thesen erleichtern dem Leser den Zugang zu den sonst im Gutachten versteckten Ansichten und Schlussfolgerungen des Vf.s. Man wird bei der Diskussion seiner Thesen sowohl die aufgestellten Axiome als auch die daraus gezogenen Schlüsse angreifen können. Dennoch bewegt sich W. mit seinem Ansatz zur Modifikation des Dritten Weges auf der Linie der neueren Arbeitsgerichtsrechtsprechung, die er selbst nicht berücksichtigen konnte, weil die Arbeit 2009 abgeschlossen wurde, und die den Dritten Weg als solchen nicht antastet, aber gleichwohl Präzisierungen und Einzelfallbetrachtungen fordert.

Münster Martin Zumbült

**Meckel**, Thomas: **Religionsunterricht im Recht**. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts. – Paderborn u. a.: Schöningh 2011. 410 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 14), kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77198–8

Der schulische Religionsunterricht (RU) stellt einen Bildungsraum dar, in dem sich religiöse Überzeugung und staatliche Neutralität begegnen. Auf der Grundlage der verfassungsrechtlichen Gewährleistung des RUs als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen (Art. 7 Abs. 3 GG) kommen Staat und Kirche zusammen, um gemeinsam konfessionell geprägte religiöse Unterweisung in einem religiös neutralen und zunehmend säkularen Kontext zu organisieren. Dass dies gelingt, ist Anliegen der Kirchen und ebenso Bedürfnis des Staates, der, so die berühmte Feststellung Böckenfördes, „von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann" (in: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60). Die Grundlage dafür stellen fein abgestimmte rechtliche Regelungen dar, die unter Wahrung der konfessionell-religiösen Ansprüche der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der einen, der Berücksichtigung der staatlichen Schulhoheit und Neutralität auf der anderen Seite einen rechtlichen Rahmen schaffen, der das gemeinsame Projekt des schulischen RUs reguliert. Diese rechtlichen Regelungen machte Thomas Meckel, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg, zum Gegenstand seiner Diss.schrift.

Wie der Untertitel impliziert, ist die Arbeit in zwei große Teile gegliedert: Im ersten Teil wird die Behandlung des RUs im Kirchenrecht und in nichtrechtlichen kirchlichen Dokumenten vorgestellt, im zweiten Teil stehen die staatlich-rechtlichen Regelungen im Zentrum der Untersuchung. Damit ist das Ziel der Studie benannt: Dem Vf. geht es um eine Darlegung des Ist-Standes der kirchen- und staatskirchenrechtlichen Vorgaben zum katholischen RU (23). Diese Einteilung gibt dem Werk seine Struktur, die systematische Abarbeitung der einzelnen (Rechts-)Quellen verleiht ihm Handbuchcharakter.

Der Vf. stellt seinen Ausführungen eine zweigeteilte Einleitung voran. Unter „Fragestellung und Aufbau der Arbeit" klärt er über Zielrichtung und Vorgehen auf und ordnet seine Arbeit in die Publikationslandschaft ein. Dabei betont er klar, was er nicht leistet (24–27). Allein die Vorgaben zum römisch-katholischen RU werden in den Blick genommen. Es wird dezidiert auf eine Darstellung der Rechtslage in anderen Ländern Europas verzichtet. Die Flughöhe der Darstellung der bundesländerrechtlichen Regelungen wird auf Länderverfassungen, Schulgesetze und Konkordatsrecht festgelegt, Rechtsverordnungen und Verwaltungserlasse werden ausgeklammert.

Der Vf. verdeutlicht den Bedarf, auf den er mit seiner Untersuchung reagiert und der sich daraus ergebe, dass es seit Wilhelm Rees' umfänglicher Diss.schrift zum rechtlichen Rahmen des RUs (*Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*, Regensburg 1986) keine monographische Behandlung des Themas mehr gegeben habe. Nun wurden weder Aussagen zum RU im deutschen Verfassungsrecht noch im universalen Kirchenrecht seit 1986 verändert. Doch kam in den letzten Jahren eine Vielzahl neuer rechtlich relevanter Fragen zum RU auf: Man denke an die Befassung mit dem RU nach der deutschen Wiedervereinigung, an die Auseinandersetzungen um den Bekenntnischarakter des RUs gegenüber neutral-deskriptiven Konzepten wie dem Brandenburger Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) und an die aktuellen Orientierungsbewegungen hin zu einem islamischen RU. Insoweit im vorliegenden Publikationsprojekt nicht nur Bewährtes und bereits Behandeltes, sondern auch Neues zusammengetragen wurde, trägt das Werk zur wissenschaftlichen Aufarbeitung des aktuellen rechtlichen Status des RUs bei.

Im zweiten Einleitungsteil macht der Vf. zunächst „methodische Anmerkungen": Er gibt Hinweise, was die Leserin bzw. der Leser an Quellentextübersetzungen erwarten darf, auf welche Abkürzungen zurückgegriffen wird und wie Zitationen gekennzeichnet werden. Hier wird auch festgelegt, was die Rez.in bei der weiteren Lektüre als etwas lästig empfand, nämlich dass der Vf. doppelt hochgestellte linke Anführungszeichen zur Kennzeichnung von Eigennamen und Begriffen verwendet. Da die Arbeit v. a. im ersten Teil mit einer Vielzahl lateinischer Begriffe aufwartet, springt diese typographisch unkonventionelle Setzung auf vielen Seiten mehrfach ins Auge (so bereits auf der ersten Seite des ersten Teils zweimal "institutio religiosa" und dreimal "institutio catechetica"). Die Rez.in hätte sich gewünscht, dass der Vf. die lateinischen Begriffe in Kursivsatz angegeben und den lesenden Augen damit typographisch

Gewohnteres gegönnt hätte. Hingegen ist es als ausgesprochen leserinnen- und leserfreundlich zu werten, dass der Vf. nach jedem inhaltlichen Absatz eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse präsentiert.

Bei seiner kirchenrechtlichen Ist-Stand-Ermittlung beschränkt sich der Vf. nicht auf die Dar- und Auslegung des geltenden kirchlichen Rechts. Vielmehr nähert er sich der Rechtslage zum einen geschichtlich an, indem er beginnend mit dem CIC/1917 die Entwicklungsschritte bis zur heutigen Regelung nachvollzieht, zum zweiten berücksichtigt er auf diesem Weg nicht ausschließlich Rechtstexte, sondern ebenso Quellen und Dokumente, die über die lehramtliche Befassung mit dem RU Auskunft geben. Das geltende Recht wird so vor dem Hintergrund seiner Entwicklung in Recht und Doktrin erschlossen.

Auf der Ebene der Universalkirche beginnt der Vf. mit der Untersuchung der Materie des RUs im *Codex Iuris Canonici*, dem universalkirchlichen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, von 1917 (31–49), in dem der kirchliche Gesetzgeber v. a. auf katholische Schulen und Kleriker als Religionslehrer Bezug nahm. In den rechtlichen und lehramtlichen Dokumenten nach 1917 bis zum II. Vatikanischen Konzil (50–67) – hervorgehoben die Dokumente des Konzils (68–87), v. a. die Erklärung *Gravissimum educationis* über die christliche Erziehung (81–86) – gewinnen Laiinnen und Laien als Religionslehrerinnen und -lehrer zunehmend Gewicht, auch nichtkatholische Schulen werden vermehrt als Orte von RU wahrgenommen. In den nachkonziliaren Quellen (88–105) erfolgt eine deutlichere Abgrenzung von RU und Katechese. Der RU ist nun klar eine Aufgabe des gesamten Volkes Gottes, von Klerikern, Laiinnen bzw. Laien und Ordensleuten. Die Normen zum RU im geltenden universalkirchlichen Gesetzbuch, dem *Codex Iuris Canonici* von 1983 (105–149), finden sich in Buch III des Codex, dem Buch über den Verkündigungsdienst der Kirche, und kennzeichnen damit RU als genuinen Ort kirchlicher Verkündigung. Er wird in den Regelungen als eine von der Katechese abgegrenzte Verkündigungsform zur Verwirklichung katholischer Erziehung im schulischen Kontext unter der Aufsicht des Ortsordinarius hervorgehoben. Es folgt ein Blick in die nachkodikarischen lehramtlichen Dokumente (149–159).

Auf der Ebene der deutschen Teilkirchen nimmt der Vf. auf die Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz Bezug (160–184), schwerpunktmäßig auf die Rahmenregelungen über die Erteilung der kirchlichen Unterrichtserlaubnis und der *Missio canonica*. Des Weiteren zieht er den Würzburger Synodenbeschluss „Der Religionsunterricht in der Schule" heran (185–211), dem er neben anderem die Bedeutung des RUs als Anknüpfungspunkt für die Schulpastoral entnimmt.

Zentrale Norm für die Behandlung des RUs im deutschen Staatskirchenrecht bildet die grundgesetzliche Garantie des RUs (Art. 7 Abs. 3 GG), deren Auslegung sich der Vf. umfänglich und versiert widmet (255–292). Daneben würdigt er den RU als Ausfluss der Garantie der Religionsfreiheit (vgl. Art. 4 GG) und stellt den Zusammenhang von RU und elterlichem Erziehungsrecht (vgl. Art. 6 Abs. 2 und Art. 7 Abs. 2 GG) her. Er untersucht die rechtliche Bedeutung und Reichweite der Bremer Klausel (325–349) und arbeitet die Situation in Brandenburg, dem Bundesland, in dem „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) als ordentliches Lehrfach, RU hingegen zwar als Unterrichtsfach, nicht aber als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen unterrichtet wird, als verfassungswidrig heraus (338–341). Die diesbzgl. Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts kennzeichnet er als eine nicht befriedigende Einlassung, die eine Entscheidung über die Reichweite des Art. 141 GG vermissen lasse (339).

Neben dem Verfassungsrecht des Bundes geht der Blick in die Normen über den RU im Recht der Länder (304–325), im Landesverfassungsrecht und der einfachen Landesgesetzgebung (v. a. den Landesschulgesetzen) und – sehr gerafft – ins Konkordatsrecht (v. a. 300–303).

Unter Berücksichtigung der dem RU zugrunde liegenden verfassungsrechtlichen Garantien, seiner einfachgesetzlichen Ausgestaltung und der konkordatären Vereinbarungen erhebt der Vf. die auf diesen Ebenen vorliegende Rechtsmaterie mit Berührung zum Gegenstand des RUs; so untersucht er das individuelle Recht auf religiöse Bildung und die institutionelle Garantie des RUs als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen (mit den bekannten rechtlichen Folgen wie der Pflicht, bei der Stundenplanung eine angemessene Wochenstundenzahl für den RU vorzusehen, dem Verbot, den RU regelmäßig auf Randstunden zu legen, der Benotungsfähigkeit des Unterrichts und der möglichen Versetzungserheblichkeit der Religionsnote, der Pflicht, Fortbildungsmöglichkeiten für Religionslehrerinnen und -lehrer bereitzustellen usw.). Er thematisiert die staatliche Schulhoheit und damit verbunden die staatliche Aufsicht über den RU auf der einen, das Übereinstimmungsgebot auf der anderen Seite, demzufolge die Übereinstimmung der religionsunterrichtlichen Lerninhalte mit den Vorgaben der religionsgemeinschaftlichen Glaubens- und Sittenlehre sicherzustellen ist, davon ausgehend das Inspektionsrecht der Religionsgemeinschaften zur Überprüfung dieser Übereinstimmung im Unterricht. Der Vf. bespricht die Möglichkeiten und Grenzen konfessionsübergreifenden, interreligiösen und islamischen RUs und untersucht die Teilnahmemöglichkeiten konfessionsverschiedener oder -loser Schülerinnen und Schüler am RU einer Religionsgemeinschaft. Weitere Themen stellen u. a. die Abmeldemöglichkeiten vom RU und die staatlichen Voraussetzungen zur Bevollmächtigung von Lehrerinnen und Lehrern zur Erteilung von RU dar.

Von der Mühe, die zur rechtlichen Ist-Stands-Analyse heranzuziehende umfangreiche kirchen- und staatskirchenrechtliche Materie zusammenzutragen, zeugt abschließend das dicke Quellen- und Literaturverzeichnis (373–410) und weist das Werk als echte Fleißarbeit aus. Diese Qualifizierung möchte die Rez.in nicht negativ verstanden wissen. Denn für diejenigen, die sich einen Überblick über das geltende Recht zum RU verschaffen möchten, ist das Werk ein Gewinn. Es wird sich sicherlich zu einer häufig genutzten Informationsquelle für diejenigen entwickeln, die sich im Rahmen (kirchen-)rechtswissenschaftlicher Forschung und Lehre, aber auch in der Rechtspraxis mit Fragen der rechtlichen Ordnung des RUs befassen.

Bochum Judith Hahn

## Kurzrezensionen

**Judäo-Christentum**. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche, hg. v. Andreas Bedenbender. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2012. 196 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–89710–469–3/978–3–374–03016–3

Der Sammelband dokumentiert die Beiträge einer internationalen Sommerakademie, die 2009 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald stattfand und „bei der es darum ging, die Leistungsfähigkeit des Kontinuumsmodells – oder, mit Boyarin gesprochen: des Modells eines antiken ‚Judäo-Christentums' – genauer auszuloten" (11). Dieses Modell geht davon aus, dass die Trennung zwischen Christentum und rabbinischem Judentum nicht etwa schon gegen Ende der ntl. Zeit im Wesentlichen geschehen war, sondern sich als eher unübersichtlicher Prozess darstellte, der sich über die gesamte Spätantike hinzog und zwischen zahlreichen unterschiedlichen, noch lange als innerjüdisch zu bezeichnenden Gruppierungen entlang verschiedener Konfliktlinien verlief.

Nach einer die Forschungspositionen kurz und prägnant skizzierenden Einleitung des Hg.s beleuchten *Albert I. Baumgarten*, *Andreas Bedenbender*, *Folker Siegert* und *Daniel Boyarin* einzelne Beispiele für diese Auseinandersetzungen aus der Perspektive ihrer jeweiligen Arbeitsschwerpunkte. *Gesine Palmer* steuert zum Schluss erhellende Reflexionen zu Boyarins Ansatz gerade auch im Hinblick auf Chancen und Fallstricke heutiger christlich-jüdischer Dialogbemühungen bei.

Die fundierten Ausführungen zu den Detailfragen setzen einiges Hintergrundwissen voraus, aber das dabei entstehende Mosaik vermag v. a. für die Komplexität der spätantiken Entwicklungen zu sensibilisieren. Insbes. für die exegetische Arbeit wird an diesen Beispielen wieder einmal deutlich, dass eine möglichst genaue Analyse der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen die biblischen Texte entstanden sind, für deren Verständnis unverzichtbar ist.

Der Band vermittelt einen Einblick in laufende Forschungsdiskurse und mag dazu anregen, sich mit den Arbeiten der Beteiligten intensiver zu beschäftigen. Ch. B.

**Der Balkan**. Religion, Gesellschaft und Kultur, hg. v. Basilius J. Groen / Saskia Löser. – Innsbruck: Tyrolia 2011. 185 S. (Theologie im interkulturellen Dialog, 21), pb. 17,00 € ISBN: 978–3–7022–3080–7

Die Univ. Graz hat sich die Erforschung von und den Kontakt mit Südosteuropa als einen besonderen Schwerpunkt gegeben, der sich auch im Bereich der Theologie niederschlägt. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge zu einer Ringvorlesung, die im WS 2009/2010 in der Organisation der UNESCO-Professur „für interkulturellen und interreligiösen Dialog in Südosteuropa" in Graz stattgefunden hat. Die einzelnen Beiträge beleuchten die religiöse Situation in der Region aus verschiedenen Perspektiven; der Fokus umfasst auch Aspekte wie die Situation der Menschenrechte auf dem Balkan, Betrachtungen zur Literatur oder einen Beitrag des ehemaligen österreichischen Vizekanzlers Busek, der lange Jahre Sonderkoordinator des Stabilitätspakts Südosteuropa war, sodass auch die Frage der praktischen Politik thematisiert wird. Der Schwerpunkt liegt allerdings auf der religiösen Situation in den Staaten der Region. Die fundiert recherchierten und gut lesbaren Beiträge bieten einen gründlichen Überblick über diese Gegend Europas, die so oft (meistens in negativer Konnotation) erwähnt wird und doch so wenig bekannt ist. Insgesamt also ein empfehlenswerter Sammelband! Th. B.

**Die Liturgie der Ostkirche**. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen, hg. v. Basilius J. Groen / Christian Gastgeber. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 272 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–451–30650–1

Das vorliegende Bändchen verfolgt (und erfüllt) den Zweck, v. a. für interessierte Christ/inn/en aus dem Westen eine rasche, aber fundierte Einführung in die verschiedenen gottesdienstlichen Formen und Traditionen der östlichen Kirchen zu bieten. Nach einigen grundsätz-

lichen Beiträgen zum Begriff Liturgie, der liturgischen Vielfalt im Osten, dem Kirchenraum und den Ikonen werden die einzelnen Riten dann vorgestellt: der byzantinische, der armenische, der ostsyrische, der westsyrische, der maronitische, der koptische und der äthiopische. Jedes dieser Kap. bietet einen kurzen historischen Abriss und dann fundierte Informationen über die wichtigsten liturgischen Feiern (Eucharistie, Stundengebet, Sakramente) und über andere Aspekte wie die Geschichte des Ritus oder das Kirchenjahr. Dazu werden immer auch umfangreiche Texte aus den entsprechenden Feiern zitiert. Der Band ist reichlich illustriert, mit Abbildungen aus den Stammgebieten der östlichen Kirchen und mit Fotos, die in den einzelnen Wiener Gemeinden angefertigt wurden. Ein Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen den Band ab. Er kann durchweg empfohlen werden; sowohl bei Reisen als auch bei Besuchen in ostkirchlichen Gemeinden im Westen kann er gute Dienste leisten, zumal das handliche Format es erlaubt, das Bändchen bei Gottesdienstbesuchen mitzunehmen. Th. B.

**Starling**, David I.: **Not My People**. Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics. – Berlin: De Gruyter 2011. (XII) 254 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 184), geb. € 109,05 ISBN: 978–3–11–025960–5

An mehreren Stellen bezieht das Corpus Paulinum atl. Texte, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhang die Rückkehr Israels aus Exil und Diaspora meinen, auf Heidenchristen. Dieser Schriftgebrauch des Juden Paulus wirft wichtige Fragen auf, denen die vorliegende Untersuchung des Australiers Starling gilt (Doktoraldiss. Moore College, Sydney, P. T. O'Brien). Nach einer knappen Einführung und Überlegungen zur Methodik (Anlehnung an Hays, Watson und Stanley) untersucht S. detailliert die vier Vorkommen: Jes 54,1 in Gal 4,27 (die Kinder der unfruchtbaren und einsamen Frau), die Katene von Zitaten in 2Kor 6,16–18 aus Lev 26,11f und Hes 37,27 („Darum geht aus von ihnen und sondert euch ab …"), Hos 1,10; 2,23 in Röm 9,25f („Ihr seid nicht mein Volk") und Jes 57,19 in Eph 2,17 („ihr, die ihr fern wart"). Dabei fragt er jeweils nach der Bedeutung im atl. Kontext, der frühjüdischen Interpretation, der rhetorischen Funktion im neuen unmittelbaren Kontext und im Kontext des ganzen Briefes, nach der zentralen Problematik sowie den bisherigen Lösungen und präsentiert eigene Vorschläge unter starker Berücksichtigung des Kontexts. Abschließend vergleicht S. die Vorkommen. Die Leser sollen die Zitate und Anspielungen vor dem Hintergrund der größeren, heilsgeschichtlichen und andauernden Erzählung Israels verstehen, die aus biblischer Erzählung und Eschatologie abgeleitet wird. Das Los des exilierten Israels (unter dem Gesetz) korrespondiert mit dem der Heiden vor ihrer Bekehrung. Die Heiden haben Teil an der Erfüllung der Verheißungen der Schrift, der Sammlung Israels. S.s Studie bringt neue Aspekte für die Exegese dieser Stellen, für den Schriftgebrauch des Paulus und für seine Theologie sowie für eine gesamtbiblische Theologie und das Verhältnis Israel-Kirche. Chr. St.

**Des théologiens lisent le concile Vatican II**: Pour qui? Pour quoi?, hg. v. Laurent Villemin. – Paris: Bayard 2012. 196 S., pb. € 16,00 ISBN: 9782227485310

Dass verschiedene Lesarten die Hermeneutik des II. Vatikanums bestimmen, ergibt sich nicht nur aus der Vielfalt der konziliaren Texte, sondern auch aus der Vielfalt der theologischen Disziplinen und ihrer Vertreterinnen und Vertreter. Dabei zeigt sich besonders im sensiblen Umgang mit den Fragen, „für wen" und „wofür" Theologie getrieben wird, dass auf Komplementarität zielende Vielfalt eine große Chance darstellt. Diejenigen, die am „Theologicum", der *Faculté de théologie et de sciences religieuses* des *Institut Catholique de Paris* (ICP), Theologie treiben, legen in diesem Sinne zentrale Aspekte ihrer fach- und auch personenspezifischen Lesart des II. Vatikanums vor und entwickeln im Horizont der genannten Fragen, die zugleich Titel einer Reihe sind, deren dritter Band hiermit vorliegt, vom Konzil her Perspektiven für gegenwärtige Diskussionszusammenhänge in Kirche und Gesellschaft. Deutschsprachigen Leserinnen und Lesern bieten die Beiträge dem Reihenprogramm entsprechend einen instruktiven Überblick über die am ICP betriebene Theologie im Allgemeinen sowie über Akzente französischer Konzilshermeneutik im Besonderen. Wünschenswert wäre aus Sicht der deutschsprachigen Theologie ein dem Allgemeinen wie dem Besonderen gewidmeter fundierter deutsch-französischer Dialog, in dem die Unterschiede der pastoralen und universitären Konstellationen und Orte, in und an denen theologische Erkenntnisse gewonnen werden, diverse Herausforderungen ebenso wie einen ganz eigenen Charme mit sich bringen. M. Q.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Eckhard Bieger SJ, Kaulbachstr. 22 a, 80539 München
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstr. 4, 49074 Osnabrück
Dr. Julia Enxing, Johannisstr. 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Johanna Haberer, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Heyendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, Niederlande
Dr. Axel Heinrich, Postfach 700822, 22008 Hamburg
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Rhön)
Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
AR Dr. Norbert Köster, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Johannes Kourempeles, Artemidos 14, 57010 Thessaloniki, Griechenland
Dr. Gabriele Lautenschläger, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Dr. Dominik Lorenz, Schützenstr. 42, 76137 Karlsruhe
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Herbert Niehr, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
René Raschke, Freiheit 13, 01662 Meißen
Prof. Dr. Bernward Schmidt, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Dr. Jutta Sperber, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Angela Standhartinger, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Mag. Ulrike Swoboda, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
PD Dr. Martin Vahrenhorst, P.O.Box 18463, 91184 Jerusalem, Israel
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, Horsteberg 11, 48143 Münster

## 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